

МИФОЛОГИЯ

Что такое мифы? В «школьном» понимании — это прежде всего античные, библейские и другие старинные «сказки» о сотворении мира и человека, а также рассказы о деяниях древних, по преимуществу греческих и римских, богов и героев — поэтические, наивные, нередко причудливые. Это «житейское», подчас до сих пор бытующее представление о мифах, в какой-то мере результат более раннего включения именно античной М. в круг знаний европейского человека (само слово «миф», *muthos*, греческое и означает предание, сказание); именно об античных мифах сохранились высокохудожественные литературные памятники, наиболее доступные и известные самому широкому кругу читателей. Действительно, вплоть до 19 в. в Европе были наиболее распространены лишь античные мифы — рассказы древних греков и римлян о своих богах, героях и других фантастических существах. Особенно широко имена древних богов и героев и рассказы о них стали известны с эпохи Возрождения (15—16 вв.), когда в европейских странах оживился интерес к античности. Примерно в это же время в Европу проникают первые сведения о мифах арабов и американских индейцев. В образованной среде общества вошло в моду употреблять имена античных богов и героев в аллегорическом смысле: говоря «Марс», подразумевали войну, под «Венерой» разумели любовь, под «Минервой» — мудрость, под «музами» — различные искусства и науки и т. д. Такое словоупотребление удержалось до наших дней, в частности в поэтическом языке, вобравшем в себя многие мифологические образы. В 1-й половине 19 в. в научный оборот вводятся мифы широкого круга индоевропейских народов (древних индийцев, иранцев, германцев, славян). Последующее выявление мифов народов Америки, Африки, Океании, Австралии показало, что М. на определённой стадии исторического развития существовала практически у всех народов мира. Научный подход к изучению «мировых религий» (христианства, ислама, буддизма) показал, что и они «наполнены» мифами. Создавались литературные обработки мифов разных времён и народов, появилась огромная научная литература, посвящённая М. отдельных народов и регионов мира и сравнительно-историческому изучению мифов; при этом привлекались не только повествовательные литературные источники, являющиеся уже результатом более позднего развития, чем перво-

начальная М. (напр., др.-греч. «Илиада», инд. «Рамаяна», карело-фин. «Калевала»), но и данные этнографии, языкознания.

Сравнительно-историческое изучение широкого круга мифов позволило установить, что в мифах различных народов мира — при чрезвычайном их многообразии — целый ряд основных тем и мотивов повторяется. К числу древнейших и примитивнейших мифов принадлежат, вероятно, мифы о *животных*. Самые элементарные из них представляют собой лишь наивное объяснение отдельных признаков животных. Глубоко архаичны мифы о происхождении животных от людей (таких мифов очень много, например, у австралийцев) или мифологические представления о том, что люди были некогда животными. Представления о зооантропоморфных предках распространены у тех же австралийцев, они окрашены тотемическими чертами. Мифы о превращении людей в животных и в растения известны едва ли не всем народам земного шара. Широко известны древнегреческие мифы о гиацинте, нарциссе, кипарисе, лавровом дереве (девушка-нимфа Дафна), о пауке Арахне и др.

Очень древни мифы о происхождении солнца, месяца (луны), звёзд (*солярные мифы*, *лунарные мифы*, *астральные мифы*). В одних мифах они нередко изображаются людьми, некогда жившими на земле и по какой-то причине поднявшимися на небо, в других — создание солнца (не олицетворённого) приписывается какому-либо сверхъестественному существу.

Центральной группой мифов, по крайней мере у народов с развитыми мифологическими системами, составляют мифы о происхождении мира, вселенной (*космогонические мифы*) и человека (*антропогонические мифы*). У культурно отсталых народов мало космогонических мифов. Так, в австралийских мифах лишь изредка встречается идея о том, что земная поверхность некогда имела иной вид, но вопросов, как появились земля, небо и пр., не ставится. О происхождении людей говорится во многих австралийских мифах. Но мотива творения, создания здесь нет: говорится или о превращении животных в людей, или выступает мотив «доделывания». У народов сравнительно культурных появляются развитые космогонические и антропогонические мифы. Очень типичные мифы о происхождении мира и людей известны у полинезийцев, североамериканских индейцев, у народов Древнего Востока и Средиземноморья. В этих

мифах выделяются две идеи — идея творения и идея развития. По одним мифологическим представлениям (креационным, основанным на идее творения), мир создан каким-либо сверхъестественным существом — богом-творцом, демиургом, великим колдуном и т. п., по другим («эволюционным»), — мир постепенно развился из некоего первобытного бесформенного состояния — хаоса, мрака, либо из воды, яйца и пр. Обычно в космогонические мифы влетают и теогонические сюжеты — мифы о происхождении богов и антропогонические мифы — о происхождении людей. В числе широко распространённых мифологических мотивов — мифы о чудесном *рождении*, о происхождении *смерти*; сравнительно поздно возникли мифологические представления о *загробном мире*, о *судьбе*. К космогоническим мифам примыкают также встречающиеся лишь на сравнительно высокой ступени развития *эсхатологические мифы* — рассказы-пророчества о «конце мира» (развитые эсхатологические мифы известны у древних майя и ацтеков, в иранской М., в христианстве, в германо-скандинавской М., в талмудическом иудаизме, в исламе).

Особое и очень важное место занимают мифы о происхождении и введении тех или иных культурных благ: добывании огня, изобретении ремёсел, земледелия, а также установлении среди людей определённых социальных институтов, брачных правил, обычаев и обрядов. Их введение обычно приписывается *культурным героям* (в архаических М. этот образ с трудом лишь отчленяется от мифологического образа тотемических предков, в мифологических системах раннеклассовых обществ нередко сливается с образами богов, а также героев исторических преданий. К мифам о культурных героях примыкают (почти составляя их разновидность) *близнецные мифы* (где образ культурного героя как бы раздваивается: это два брата-близнеца, наделённые противоположными чертами: один добрый, другой злой, один делает всё хорошо, учит людей полезному, другой только портит и озорничает).

В М. развитых аграрных народов существенное место занимают календарные мифы, символически воспроизводящие природные циклы. Аграрный миф об *умирающем и воскресающем боге* очень хорошо известен в мифологии Древнего Востока, хотя самая ранняя форма этого мифа зародилась ещё на почве первобытного охотничье-го хозяйства (миф об *умирающем и воскресающем звере*). Так родились мифы об Осирисе (Древний Египет), Адонисе (Финикия), Аттисе (Малая Азия), Дионисе (Фракия, Греция) и др.

На ранних стадиях развития мифы по большей части примитивны, кратки, элементарны по содержанию, лишены связной фабулы. Позднее, на пороге классового общества, постепенно создаются более сложные мифы, разные по происхождению мифологические образы и мотивы переплетаются, мифы превращаются в развёрнутые повествования, связываются друг с другом, образуя циклы. Таким образом, сравнительное изучение мифов разных народов показало, что, во-первых, весьма сходные мифы часто существуют у разных народов, в самых различных частях мира, и, во-вторых, что уже самый круг тем, сюжетов, охватываемых мифами, — вопросы происхождения мира, человека, культурных благ, социального устройства, тайны рождения и смерти и др. — затрагивает широчайший, буквально «глобальный», круг коренных вопросов мироздания. М. выступает перед нами уже не как сумма или даже система «наивных» рассказов древних. Более углублённый подход к этому феномену неизбежно приводит к постановке проблемы, что же такое М.? Ответ не прост. Не случайно современные исследователи до сих пор нередко коренным образом расходятся во взглядах на её сущ-

ность и природу. К тому же к мифологии, изучая её в разных аспектах, по-разному подходят религиоведы, этнографы, философы, литературоведы, лингвисты, историки культуры и т. д.; их исследования часто взаимно дополняют друг друга.

Марксистская методология изучения М. как одной из форм общественного сознания базируется на принципах диалектического и исторического материализма. Для подхода исследователей-марксистов к решению проблем М. характерно следование принципам историзма, внимание к содержательным, идеологическим проблемам М., подчёркивание её мировоззренческой основы.

Мифотворчество рассматривается как важнейшее явление в культурной истории человечества. В первобытном обществе М. представляла основной способ понимания мира. Миф выражает мироощущение и миропонимание эпохи его создания. Человеку с самых ранних времён приходилось осмысливать окружающий мир. М. и выступает как наиболее ранняя, соответствующая древнему и особенно первобытному обществу форма мировосприятия, понимания мира и самого себя первобытным человеком, как «... природа и сами общественные формы, уже переработанные бессознательное-художественным образом народной фантазией» (Маркс К., см. Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 12, с. 737), как первоначальная форма духовной культуры человечества. То или иное конкретное осмысление какого-либо явления природы или общества сначала зависело от конкретных природных, хозяйственных и исторических условий и уровня социального развития, при котором жили народы — носители данной М. Кроме того отдельные мифологические сюжеты могли перениматься одним народом у другого, правда, вероятно, только в тех случаях, когда заимствованный миф получал осмысленное место в жизни и мировоззрении воспринимающего народа в соответствии с его конкретными условиями жизни и достигнутым им уровнем развития. Но М. представляет собой очень своеобразную систему фантастических представлений об окружающей человека природной и социальной действительности. Причины, по которым вообще должны были возникать мифы (т. е. ответ на вопрос, почему восприятие мира первобытным человеком должно было принять такую своеобразную и причудливую форму, как мифотворчество), следует, по-видимому, искать в общих для того уровня культурно-исторического развития особенностях мышления.

Главные предпосылки своеобразной мифологической «логики» — это, во-первых то, что первобытный человек ещё не выделял себя из окружающей среды — природной и социальной, и, во-вторых, элементы логической диффузности, нерасчленённости первобытного мышления, не отделившегося ещё отчётливо от эмоциональной, аффектно-моторной сферы. Следствием этого явилось наивное очеловечивание окружающей природной среды и вытекающая отсюда всеобщая персонификация в мифах и широкое «метафорическое» сопоставление природных и культурных (социальных) объектов. Человек переносил на природные объекты свои собственные свойства, приписывал им жизнь, человеческие чувства. Выражение сил, свойств и фрагментов космоса в качестве конкретно-чувственных и одушевлённых образов порождало причудливую мифологическую фантастику. Космос часто представляется в мифах живым великаном, из частей которого может быть создан мир, тотемические предки рисуются существами двойной — зооморфной и антропоморфной — природы и с лёгкостью меняют свои обличья, болезни имеют вид чудовищ, пожирающих души, сила может быть выражена многорукостью, а

хорошее зрение — многогласностью и т. д. При этом все боги, духи, герои связаны чисто человеческими семейно-родовыми отношениями. Некоторые мифологические образы оказываются сложным многоуровневым пучком различных признаков, входящих в известную мифологическую систему. Мифологические образы представляют одушевленные, персонализированные конфигурации «метафор», «метафорический», точнее символический образ представляет инобытие того, что он моделирует, ибо форма тождественна содержанию, а не является её аллегорией, иллюстрацией.

Символизм мифа представляет его важнейшую черту. Диффузность, нерасчлененность первобытного мышления проявилась в нечётливом разделении в мифологическом мышлении субъекта и объекта, предмета и знака, вещи и слова, существа и его имени, вещи и её атрибутов, единичного и множественного, пространственных и временных отношений, начала и принципа, т. е. происхождения и сущности. Мифологическое мышление оперирует, как правило, конкретным и персональным, манипулирует внешними вторичными чувственными качествами предметов; объекты сближаются по вторичным чувственным качествам, по смежности в пространстве и во времени. То, что в научном анализе выступает как сходство, в мифологическом объяснении выглядит как тождество. Конкретные предметы, не теряя своей конкретности, могут становиться знаками других предметов или явлений, т. е. их символически заменять. Заменяя одни символы или одни ряды символов другими, мифическая мысль делает описываемые ею предметы как бы более умопостижимыми (хотя полное преодоление метафоризма и символизма в рамках мифа невозможно).

Для мифа весьма характерна замена причинно-следственных связей прецедентом — происхождение предмета выдаётся за его сущность (генетизм мифа). Научному принципу объяснения противопоставляется в М. «начало» во времени. Объяснить устройство вещи — это значит рассказать, как она делалась, описать окружающий мир — значит рассказать о его происхождении. Нынешнее состояние мира — рельеф, небесные светила, породы животных и виды растений, образ жизни, социальные группировки и религиозные установления и т. д. — всё оказывается следствием событий давно прошедшего времени и действий мифических героев, предков или богов. В любом типичном мифе мифологическое событие отделено от «настоящего» времени каким-то большим промежутком времени: как правило, мифологические рассказы относятся к «стародавним временам», «начальным временам». Резкое разграничение мифологического периода и современного («сакрального» и «профанного» времени) свойственно даже самым примитивным мифологическим представлениям, часто имеется особое обозначение для древних мифологических времён. Мифологическое время — это то время, когда всё было «не так», как теперь. Мифическое прошлое — это не просто предшествующее время, а особая эпоха первотворения, мифическое время, предшествующее началу эмпирического времени; мифическая эпоха — это эпоха первопредметов и перводействий: первый огонь, первое копьё, первые постугки и т. д. (см. *Время мифическое*). Всё происходившее в мифическом времени приобретает значение парадигмы (от греч. *παράδειγμα*, «пример», «образ»), рассматривается как прецедент, служащий образцом для воспроизведения уже в силу того, что данный прецедент имел место в «первоначальные времена». Поэтому миф обычно совмещает в себе два аспекта — рассказ о прошлом (диахронический аспект) и средство объяснения настоящего, а иногда и будущего (синхронический аспект). Для первобытного сознания всё, что есть сейчас, — результат развёртывания пер-

воначального прецедента. Актуальность «исторических» преданий подтверждается жанром этиологических объяснений основных объектов на территории данного коллектива и его основных социальных установлений. Вообще этиологизм (от греч. *αἰτία*, «причина»), попытка объяснить какое-то реальное явление в окружающей человека среде («как это произошло?», «как это сделано?», «почему?») — существеннейшая черта мифологического мышления. Этиологизм входит в самую специфику мифа, поскольку в мифе представления об устройстве мира передаются в виде повествования о происхождении тех или иных его элементов. Кроме того, имеется (особенно в наиболее архаических мифологиях, например, у австралийских аборигенов) немало и собственно *этиологических мифов*, представляющих собой лишь короткие рассказы, содержащие примитивное объяснение тех или иных особенностей животных, происхождения каких-либо черт рельефа и т. д.

Содержание мифа мыслится первобытным сознанием вполне реальным (более того, — в силу «парадигматического» характера мифа — как «высшая реальность»), различие между реальным и сверхъестественным не проводится. Для тех, среди кого миф возник и бытовал, миф — «правда», потому что он — осмысление реально данной и «сейчас» длящейся действительности, принятое многими поколениями людей «до нас». Коллективный практический опыт, каков бы он ни был, накопленный множеством поколений, поэтому лишь он рассматривался как достаточно «надёжный». Для всякого первобытного общества этот опыт был сосредоточен в мудрости предков, в традиции; поэтому осмысление фактов внешнего мира оказывалось делом веры, вера же не подлежала проверке и не нуждалась в ней.

Итак, неспособность провести различие между естественным и сверхъестественным, безразличие к противоречию, слабое развитие абстрактных понятий, чувственно-конкретный характер, метафоричность, эмоциональность — эти и другие особенности первобытного мышления превращают М. в очень своеобразную символическую (знаковую) систему, в терминах которой воспринимался и описывался весь мир.

Многое из сказанного выше подводит нас к сложному (и не имеющему однозначного решения в науке) вопросу о соотношении М. и религии. Некоторая часть проблем связана с вопросами о месте религии в первобытном сознании и представляет предмет самостоятельного исследования (см., в частности, статью *Религия и мифология*). В контексте «М. — религия» наиболее дискуссионным оказался вопрос о соотношении мифа и обряда (религиозного), ритуала. Давно отмечено в науке, что многие мифы служат как бы разъяснением религиозных обрядов (*культовые мифы*). Исполнитель обряда воспроизводит в лицах рассказанные в мифе события — миф представляет собой своего рода либретто исполняемого драматического действия.

Хорошо известны исторически сравнительно поздние примеры культовых мифов: в Древней Греции элевсинские мистерии сопровождалась рассказыванием священных мифов (о Деметре и её дочери Коре, о похищении Кору владыкой подземного мира Плутоном, её возвращении на землю), как бы разъяснявшие совершаемые драматические действия. Есть основания полагать, что культовые мифы распространены широко, что они есть везде, где совершаются религиозные обряды. Религиозный обряд и миф тесно между собой связаны. Связь эта давно признана в науке. Но разногласия вызывает вопрос: что здесь является первичным, а что производным? Создавался ли обряд на основе мифа или миф сочинялся в обоснование обряда? Этот вопрос имеет разные решения в научной литературе (см. в ст. *Обряды и*

мифы). Множество фактов из области религии самых разных народов подтверждает примат обряда над мифом. Очень часто, например, отмечаются случаи, когда один и тот же обряд истолковывается его участниками по-разному. Обряд всегда составляет самую устойчивую часть религии, связанные же с ним мифологические представления изменчивы, нестойки, нередко вовсе забываются, на смену им сочиняются новые, должствующие объяснить всё тот же обряд, первоначальный смысл которого давно утрачен. Конечно, в известных случаях религиозные действия складывались на основе того или иного религиозного предания, т. е. в конечном счёте на основе мифа, как бы в качестве его инсценировки. Безусловно, что соотношение двух членов этой пары — «обряд — миф» — нельзя понимать как взаимодействие двух посторонних друг другу явлений. Миф и обряд в древних культурах в принципе составляют известное единство — мировоззренческое, функциональное, структурное, являясь как бы два аспекта первобытной культуры — словесный и действительный, «теоретический» и «практический». Такое рассмотрение проблемы вносит в наше представление о М. ещё одно уточнение. Хотя миф (в точном смысле этого слова) — это повествование, совокудность фантастически изображающих действительность «рассказов», но это не жанр словесности, а определённое представление о мире, которое лишь чаще всего принимает форму повествования; мифологическое же мироощущение выражается и в иных формах — действия (как в обряде), песни, танца и т. д.

Мифы (а это, как уже отмечалось выше, обычно рассказы о «первопредках», о мифических временах «первотворения») составляют как бы священное духовное сокровище племени. Они связаны с заветными племенными традициями, утверждают принятую в данном обществе систему ценностей, поддерживают и санкционируют определённые нормы поведения. Миф как бы объясняет и санкционирует существующий в обществе и мире порядок, он так объясняет человеку его самого и окружающий мир, чтобы поддержать этот порядок. В культовых мифах момент обоснования, оправдания отчётливо превалирует над моментом объяснения.

Культовый миф всегда является священным, он, как правило, окружён глубокой тайной, он — сокровенное достояние тех, кто посвящён в соответствующий ритуал. Культовые мифы составляют «эзотерическую» (обращённую внутрь) сторону религиозной М. Но есть и другая группа религиозных мифов, составляющая её «экзотерическую» (обращённую вовне) сторону. Это мифы, как бы нарочито придуманные для запугивания непосвящённых, особенно детей, женщин. Обе категории мифов — эзотерическая и экзотерическая — располагаются порой вокруг какого-то общественного явления и связанного с ним ритуала. Яркий пример — мифы, связанные с инициациями — возрастными посвятельными обрядами, совершаемыми при переводе юношей в возрастную класс взрослых мужчин. Во время их совершения посвящаемым сообщают мифы, которых раньше они, как и все непосвящённые, не смели знать. На почве самих посвятельных обрядов в свою очередь родились специфические мифологические представления; например, возник мифологический образ духа — учредителя и покровителя возрастных инициаций. Различные мифы и мифические образы, принадлежащие к «внутреннему» и к «внешнему» кругам, не ограничиваются связью с возрастными посвятельными обрядами. Можно думать, что к тенденции запугивать слушателей восходит и один из элементов, влетающих наряду с другими в сложную ткань мифов о враждебных людям чудовищах (тератологические мифы). Культовые мифы разрастаются на почве практики тайных союзов (Мелане-

зия, Северная Америка, Западная Африка и др.), на почве монополизируемых жрецами культов племенных богов, в дальнейшем — в рамках государственно организованных храмовых культов, в форме богословских спекуляций жрецов. Расщепление религиозно-мифологических образов на эзотерические и экзотерические — явление исторически преходящее. Оно характерно для некоторых «племенных» культов и для древних «национальных» религий. В мировых религиях — буддизме, христианстве, исламе — принципиальная грань между эзотерической и экзотерической М. ослабевает или даже исчезает — религиозно-мифологические представления становятся обязательным предметом веры, превращаются в религиозные догматы. Это связано с новой идеологической ролью мировых религий, с их новой — церковной — организацией. Религии эти призваны служить идеологическим орудием подчинения масс господствующему социальному порядку. Из всего сказанного видно, что вопрос о соотношении М. и религии решается не просто. По-видимому, по своему происхождению М. не связана с религией, но безусловно, что уже на ранних стадиях своего развития М. органически связывается с религиозно-магическими обрядами, входит существенной частью в состав религиозных верований.

Но первобытная М., хотя и находилась в тесной связи с религией, отнюдь к ней не сводима. Будучи системой первобытного мировосприятия, М. включала в себя в качестве нерасчлennого, синтетического единства зачатки не только религии, но и философии, политических теорий, научных представлений о мире и человеке, а также — в силу бессознательно-художественного характера мифотворчества, специфики мифологического мышления и «языка» (метафоричность, претворение общих представлений в чувственно-конкретной форме, т. е. образность) — и разных форм искусства, прежде всего словесного. При рассмотрении проблемы «религия и М.» следует также иметь в виду, что роль религии в первобытном обществе (как обществе, где ещё не сложились классы, а также не возникло системы научных знаний) отличалась от её роли в классовых обществах. Превращение некоторых мифов в религиозные догматы, новая социальная роль религии — результат уже далеко зашедшего исторического развития.

На пороге классового общества М. вообще подвергается существенной трансформации.

В силу изменяющихся общественных условий и через контаминацию (от лат. *contaminatio*, «смешение») мифологических сюжетов и мотивов сами персонажи — боги, полубоги, герои, демоны и др. — вступают друг с другом в сложные отношения (родственные, супружеские, иерархические). Возникают целые генеалогии богов, образы которых первоначально жредалась и бытовали порознь. Характерные примеры циклизации мифов и формирования политеистического пантеона — сложный пантеон великих и малых богов Полинезии, а также майя, ацтеков и других народов Мексики и Центральной Америки. Сложную М., окрашенную туманно-мистическим и спекулятивно-философским духом, вырабатывали в течение веков брахманы Индии. Отчётливые следы работы жрецов, борьбы отдельных их группировок видны на мифах Древнего Египта, Вавилонии. По тому же пути шло (но не завершилось) развитие германо-скандинавской М., где сложился пантеон богов-асов, ассимилировавших другую группу богов-ванов. В античной греческой М. отдельные образы великих богов (разного происхождения) сблизились между собой, породнились, выстроились в иерархический ряд во главе с «отцом богов и людей» Зевсом, разместились по вершинам и склонам фессалийского Олимпа, определили своё отношение к полубогам, героям, людям. Перед нами

классический политеизм — результат слияния культов, контаминации мифов.

В связи с делением общества на классы М., как правило, тоже расслаивается. Разрабатываются мифологические сказания и поэмы о богах и героях, которые изображаются как предки аристократических родов. Так было в Египте, Вавилонии, Греции, Риме. Местами от этой «аристократической» М. отлична жреческая — мифологические сюжеты, разрабатывавшиеся замкнутыми корпорациями жрецов. Так создавалась «высшая мифология». Напротив, в верованиях народных масс дольше сохранялась *низшая мифология* — представления о разных духах природы — лесных, горных, речных, морских, о духах, связанных с земледелием, с плодородием земли, с растительностью. Эта «низшая мифология», более грубая и непосредственная, оказывалась обычно наиболее устойчивой. В фольклоре и поверьях многих народов Европы сохранилась именно «низшая мифология», тогда как «высшая мифология», представления о великих богах, существовавшие у древних кельтских, германских и славянских народов, почти совершенно изгладилась в народной памяти и лишь частично волились в образы христианских святых.

М. в силу своей синкретической природы сыграла значительную роль в генезисе различных идеологических форм, послужив исходным материалом для развития философии, научных представлений, литературы. Вот почему так сложна (и не всегда полностью разрешима в рамках жёстких определений) задача размежевания не только М. и религии, но и близких к мифу по жанру и времени возникновения форм словесного творчества: сказки, героического эпоса, а также легенды, исторического предания. Так, при размежевании мифа и сказки современные фольклористы отмечают, что миф является предшественником сказки, что в сказке по сравнению с мифом происходит ослабление (или потеря) этиологической функции, ослабление строгой веры в истинность излагаемых фантастических событий, развитие сознательной выдумки (тогда как мифотворчество имеет бессознательно-художественный характер) и др. (см. *Сказки и мифы*). Разграничение мифа и исторического предания, легенды, вызывает тем больше разногласий, что оно в значительной мере условно. Историческим преданием чаще всего называют те произведения народного творчества, в основе которых лежат какие-то исторические события. Таковы предания об основании городов (Фив, Рима, Киева и др.), о войнах, о видных исторических деятелях и др. Этот признак, однако, далеко не всегда достаточен для различения мифа и исторического предания. Наглядный пример — многие древнегреческие мифы. Как известно, в их состав вошли различные повествования (часто принявшие поэтическую или драматическую форму) об основании городов, о Троянской войне, о походе аргонавтов и других больших событиях. Многие из этих рассказов опираются на действительные исторические факты, подтверждены археологическими и другими данными (напр., раскопками Трои, Микен и др.). Но провести грань между этими рассказами (т. е. историческими преданиями) и собственно мифами очень трудно, тем более, что в повествование об исторических, казалось бы, рассказах вплетены мифологические образы богов и других фантастических существ. См. также *История и мифы, Предания и мифы*.

М. оказала влияние на формирование героического эпоса, прежде всего через образ культурного героя. Именно этот образ послужил, видимо, исходным материалом, из которого впоследствии были «вылеплены» модели эпических героев. В архаических формах героического эпоса (карело-финские руны, нартовский эпос

народов Кавказа, грузинские сказания об Амირани, армянские — о сасунских витязях, якутский, бурятский, алтайский, киргизский, шумеро-аккадский эпосы) ещё хорошо видны его мифологические элементы, архаический эпос обобщает историческое прошлое посредством языка и концепций первобытных мифов. Мифологическая подпочва сохраняется и в более позднем «классическом» эпосе («Рамаяна», «Махабхарата», «Илиада», германоскандинавский эпос, «Шахнаме», сказания о Гесере, об Алпамыше, русские былины), хотя формы этого эпоса, развившиеся в условиях отчётливой государственной консолидации, совершают важные шаги на пути демифологизации. Подробнее см. в ст. *Эпос и мифы*.

Через сказку и героический эпос, возникшие в глубоких недрах фольклора, с М. оказывается генетически связанной и литература, в частности повествовательная. Соответственно драма и отчасти лирика воспринимали первоначально элементы мифа непосредственно через ритуалы, народные празднества, религиозные мистерии.

Следы тесной связи с мифологическим наследием отчётливо хранят и первые шаги развития науки, например древнегреческая натурфилософия, история (Геродот), медицина и др. (ещё дальше — начатки науки в Древней Индии или Китае).

Но и позднее, когда из М. окончательно выделяются такие формы общественного сознания, как искусство, литература, политическая идеология и др., они ещё долго пользуются мифом как своим «языком», расширяя и по-новому толкуя мифологические символы. Литература (а также живопись, пластические искусства) на протяжении своего развития широко использовала традиционные мифы в художественных целях. Мотивы античной, библейской (а на Востоке — индуистской, буддийской и др.) М. были арсеналом поэтической образности, источником сюжетов, своеобразным языком поэзии (особенно до 19 в.). В 20 в. происходит сознательное обращение некоторых направлений литературы к М. (Дж. Джойс, Ф. Кафка, Т. Манн, колумбийский писатель Г. Гарсия Маркес, пьесы А. Ануйя и др.), имеет место как использование различных традиционных мифов (при этом смысл их резко меняется), так и мифотворчество, создание собственного языка поэтических символов. См. *Литература и мифы*.

Некоторые особенности мифологического мышления могут сохраняться в массовом сознании рядом с элементами подлинно философского и научного знания, рядом с использованием строгой научной логики. В наши дни религиозные мифы христианства, иудаизма, ислама и других, ныне существующих религий продолжают использоваться церковью, разными социальными и политическими силами для внедрения и поддержания религиозного сознания (идей смирения, терпения, загробного воздаяния и др.), а иногда и в политических целях, чаще всего реакционных (напр., используемая сионизмом концепция «избранного народа»). Всё это надо иметь в виду при обращении к мифам, вошедшим в состав ныне существующих религиозных систем и сохраняющим — но в очень трансформированном виде — связь с древними мифологическими представлениями, которые служили в ряде случаев питательной почвой не только собственно религиозной идеологии, но и народного творчества, фольклорных мотивов. Следует учитывать и тенденцию в обновлённых вариантах современной религии к освобождению религии от архаических элементов, т. е. прежде всего от М., антропоморфизма и т. д., как попытку «снять» конфликт между наукой и религией. Живучесть некоторых стереотипов мифологического мышления в области политической идеологии и в связанной с ней социальной психологии делает в определённых ус-

ловиях массовое сознание питательной почвой для распространения «социального», или «политического» мифа (напр., немецкий нацизм в своих интересах не только стремился возродить и поставить себе на службу древнегерманскую языческую М., но и сам создавал своеобразные мифы — расовый миф, соединяющийся с культом фюрера, ритуалом массовых сборищ и т. д.). Однако подход к мифу, определение его места в прошлом и настоящем, требует строгого соблюдения историзма. М. как форма общественного сознания, появление и господство которой было связано с определённым уровнем развития производства и духовной культуры, как ступень сознания, предшествующая научному мышлению, исторически изжила себя. Поэтому попытки апологетики и возрождения мифа как действующей системы в современном обществе несостоятельны.

Чем же привлекает к себе вновь и вновь М.? «... Почему детство человеческого общества там, где оно развилось всего прекраснее, не должно обладать для нас вечной прелестью, как никогда не повторяющаяся ступень?», — писал К. Маркс о древнегреческом искусстве, подчёркивая, — что «... греческая мифология составляла не только арсенал греческого искусства, но и его почву» (Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 12, с. 737, 736). Без знания мифов невозможно понять сюжеты многих картин и опер, образного строя поэтических шедевров.

Но не только этим «ценна» М. для современности. Если подходить к ней не как к «сумме заблуждений» древних (а с таким взглядом современная наука давно закончила), а как к огромному пласту культурного развития, через который прошло всё человечество, как к важнейшему явлению культурной истории, господствовавшему над его духовной жизнью в течение десятков тысяч лет, значение М. для самопознания человечества станет самоочевидным.

Изучение мифологии. Первые попытки рационального переосмысления мифологического материала, решения проблемы отношения рационального знания к мифологическому повествованию предпринимались уже в античности (с этого, собственно, и началось развитие античной философии). Господствующим было аллегорическое толкование мифов (у софистов, у стоиков, видевших в богах персонафикацию их функций, у эпикурейцев, считавших, что мифы, созданные на основе естественных фактов, предназначались для откровенной поддержки жрецов и правителей, и др.). Платон противопоставил народной М. философско-символическую интерпретацию мифов. Древнегреческий философ Эвгемер (3 в. до н. э.) видел в мифических образах обожествлённых исторических деятелей (такое толкование мифов, получившее название эвгемерического, было распространено и позднее). Средневековые христианские теологи, толкуя Ветхий и Новый заветы буквально и аллегорически, дискредитировали античную М., либо ссылаясь на эпикурейскую и эвгемеристическую интерпретацию, либо «низводя» античных богов до бесов. Новый интерес к античной М. пробудился в эпоху Возрождения. Обращаясь к античной М., гуманисты эпохи Возрождения видели в ней выражение чувств и страстей эмансипирующейся человеческой личности. Античная М. трактовалась в качестве моральных поэтических аллегорий. Аллегорическое толкование мифов оставалось преобладающим (трактат Боккаччо, позднее сочинения Ф. Бэкона и др.). Для развития знаний о М. большое значение имело открытие Америки и знакомство с культурой американских индейцев. Появляются первые попытки сравнительной М. («Нравы американских дикарей в сравнении с нравами древних времен» Ж. Ф. Лафито,

1724, сопоставившего культуру североамериканских индейцев с древнегреческой).

Глубокою философией мифа создал итальянский учёный Дж. Вико, автор сочинения «Основания новой науки» (1725). Древнейшая эпоха представляется Вико как поэтическая и во всех аспектах коренящаяся в мифе, что указывает на понимание им первобытного идеологического синкретизма. Вико называет М. «божественной поэзией» (из которой возникает затем героическая поэзия гомеровского типа) и связывает её своеобразие с неразвитыми и специфическими формами мышления, сравнимыми с детской психологией. Вико имеет в виду чувственную конкретность и телесность, эмоциональность и богатство воображения при отсутствии рассудочности, перенесение человеком на предметы окружающего мира своих собственных свойств, неумение абстрагировать атрибуты и форму от субъекта, замену сути «элизодами», т. е. повествовательностью, и др. Его философия мифа содержала в зародыше почти все основные последующие направления в изучении М.

По сравнению с теорией Вико взгляд на М. деятелей французского Просвещения, рассматривавших М. как продукт невежества и обмана, как суеверие (Б. Фонтенель, Вольтер, Д. Дидро, Ш. Монтескье и др.), был шагом назад.

Переходную ступень от просветительского взгляда на М. к романтическому представляют воззрения немецкого философа И. Г. Гердера. М. интересует его как часть созданных народом поэтических богатств, народной мудрости. Он рассматривает мифы разных народов, в т. ч. и первобытных, мифы привлекают его своей поэтичностью, национальным своеобразием.

Романтическая философия мира, получившая своё завершение у Ф. В. Шеллинга, трактовала миф преимущественно как эстетический феномен. В философской системе Шеллинга М. занимает место как бы между природой и искусством; политеистическая М. оказывается обожествлением природных явлений посредством фантазии, символической природы. Преодоление традиционного аллегорического толкования мифа в пользу символического — основной пафос романтической философии мифа. Шеллинг даёт сравнительную характеристику античной, древневосточной и христианской М., оценивая греческую М. как «высочайший первообраз поэтического мира». Шеллинг считает, что мифотворчество продолжается в искусстве и может принять вид индивидуальной творческой М.

Немецкие учёные-филологи Я. и В. Гримм открывают в сказке одну из древнейших форм человеческого творчества, один из драгоценнейших памятников «народного духа», отражение древнейшей М. народа. Я. Гримм начинает исследование М. континентальных германцев, указывая её пережитки и в поверьях более позднего времени («Немецкая мифология», 1835).

Во 2-й половине 19 в. противостояли друг другу в основном две магистральные школы изучения мифа. Первая из них, вдохновлённая исследованиями Я. Гримма и не порвавшая полностью с романтическими традициями (немецкие учёные А. Кун, В. Шварц, В. Манхардт, английский — М. Мюллер, русские — Ф. И. Буслаев, А. Н. Афанасьев, А. А. Потебня и др.), опиралась на успехи научного сравнительно-исторического индоевропейского языкознания и ориентировалась на реконструкции древнеиндоевропейской М. посредством этимологических сопоставлений в рамках индоевропейских языков. М. Мюллером была создана лингвистическая концепция возникновения мифов в результате «болезни языка»: первобытный человек обозначал отвлечённые понятия через конкретные признаки посредством мета-

форических эпитетов, а когда первоначальный смысл последних оказывался забыт или затемнен, то в силу этих семантических сдвигов и возникал миф. Сами боги представлялись М. Мюллеру преимущественно соляными символами, тогда как Кун и Шварц видели в них образное обобщение метеорологических (грозовых) явлений. Затем на первый план выдвигались астральные и лунарные мифы, указывалось на роль животных в формировании мифов и т. д. Эту школу принято называть натураческой (натуралистической) или соляно-метеорологической; в фольклористике её иногда называют мифологической, т. е. сторонники школы сводили сказочные и эпические сюжеты к мифологическим (т. е. к тем же соляным и грозным символам, метеорологическим, солнечным, лунным циклам). Последующая история внесла в концепции этой школы серьёзные коррективы: иной вид приняла индоевропеистика, обнаружилась ложность теории «болезни языка», обнаружилась ещё в 19 в. крайняя односторонность сведения мифов к небесным природным феноменам. Вместе с тем это был первый серьёзный опыт использования языка для реконструкции мифов, который получил позднее более продуктивное продолжение, а соляная, лунная и т. п. символика, особенно в плане природных циклов, оказалась одним из уровней сложного мифологического моделирования.

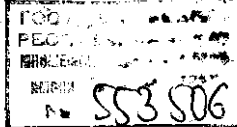
Вторая школа — антропологическая или эволюционистская (Э. Тайлор, Э. Лэнг, Г. Спенсер и др.) — сложилась в Англии и была результатом первых научных шагов сравнительной этнографии. Её главным материалом были архаические племена в сопоставлении с цивилизованным человечеством. Возникновение М. и религии Тайлор относил к гораздо более раннему, чем Мюллер, собственно первобытному состоянию и возводил не к «натурализму», а к анимизму, т. е. к представлению о душе, возникшему, однако, в результате чисто рациональных размышлений «дикаря» по поводу смерти, болезни, снов — именно чисто рациональным, логическим путём первобытный человек, по мнению Тайлора, и строил М., нища ответа на возникавшие у него вопросы по поводу непонятных явлений. М. отождествлялась т. о. со своего рода рациональной «первобытной наукой». С развитием культуры М. как бы полностью лишалась сколько-нибудь самостоятельного значения, сводилась к ошибкам и пережиткам, к только лишь наивному, донаучному способу объяснения окружающего мира. Но такой подход, внешне ставивший изучение М. на строго научную почву и создававший впечатление исчерпывающего объяснения мифа, был по существу и его полным развенчанием. Серьёзные коррективы в тайлоровскую теорию анимизма внёс Дж. Дж. Фрейзер (вышедший из английской антропологической школы), противопоставивший анимизму магию, в которой видел древнейшую универсальную форму мировоззрения. Миф для Фрейзера всё больше выступал не в качестве сознательной попытки объяснения окружающего мира, а просто как слепок отмирающего магического ритуала, обряда. Фрейзер оказал большое влияние на науку о мифе не только тезисом о приоритете ритуала над мифом, но в гораздо большей степени исследованиями (собранными главным образом в «Золотой ветви», 1890) мифов, связанных с аграрными календарными культами «умирающих» и «воскресающих» богов.

Научное творчество Фрейзера послужило отправной точкой для распространения ритуалистической доктрины. Непосредственно от неё идёт т. н. кембриджская школа классической филологии (Д. Харрисон, Ф. М. Корнфорд, А. Б. Кук, Г. Марри), исходившая в своих исследованиях из безусловного приоритета ритуала над мифом и видевшая в ритуалах важнейший источник развития религии, философии, искусства древнего мира. Непосредственно предшествовал кембриджскому ритуализму и кое в чём его предвосхищал А. Н. Веселовский, предложивший при этом гораздо более широкую концепцию участия ритуалов в генезисе не отдельных сюжетов и жанров, а поэзии и отчасти искусства в целом. В 30—40-х гг. 20 в. ритуалистическая школа заняла доминирующую позицию (С. Х. Хук, Т. Х. Гастер, Э. О. Джеймс и др.). Крайний ритуализм свойствен работам Ф. Рэглана (считавшего все мифы ритуальными текстами, а мифы, оторванные от ритуала, — сказками или легендами) и С. Э. Хаймана. За последние десятилетия появился целый ряд работ, критически оценивающих крайний ритуализм (К. Клакхон, У. Баском, В. И. Гринуэй, Дж. Фонтенроз, К. Леви-Строс). Австралийский этнограф Э. Станнер показал, что у североавстралийских племён имеются как строго эквивалентные друг другу мифы и обряды, так и обряды, не связанные с мифами, и мифы, не связанные с обрядами и от них не происходящие, что не мешает мифам и обрядам иметь в принципе сходную структуру.

Английский этнограф Б. Малиновский положил начало функциональной школе в этнологии. В книге «Миф в первобытной психологии» (1926) он доказывал, что миф в архаических обществах, т. е. там, где он ещё не стал «пережитком», имеет не теоретическое значение и не является средством научного или донаучного познания человеком окружающего мира, а выполняет чисто практические функции, поддерживая традиции и непрерывность племенной культуры за счёт обращения к сверхъестественной реальности доисторических событий. Миф кодифицирует мысль, укрепляет мораль, предлагает определённые правила поведения и санкционирует обряды, рационализирует и оправдывает социальные установления. Малиновский указывает, что миф — это не просто рассказанная история или повествование, имеющее аллегорическое, символическое и т. п. значение; миф переживается архаическим сознанием в качестве своего рода устного «священного писания», как некая действительность, влияющая на судьбу мира и людей. Идея принципиального единства мифа и обряда, воспроизводящих, повторяющих действия, якобы совершённые в доисторические времена и необходимые для установления, а затем и поддержания космического и общественного порядка, развивается в книге К. Т. Пройса «Религиозный обряд и миф» (1933).

В отличие от английской этнологии, исходившей при изучении первобытной культуры из индивидуальной психологии, представители французской социологической школы (Э. Дюркгейм, Л. Леви-Брюль) ориентировались на социальную психологию, подчёркивая качественную специфику психологии социума, коллектива. Дюркгейм ищет новый подход к проблеме возникновения и ранних форм религии, М., ритуала. Религию, которую Дюркгейм рассматривает нераздельно от М., он противопоставляет магии и фактически отождествляет с коллективными представлениями, выражающими социальную реальность. В поисках элементарных форм религий (и М.) Дюркгейм обращается к тотемизму. Он показал, что тотемическая мифология моделирует родовую организацию и сама служит её поддержанию. Выдвигая социологический аспект в М., Дюркгейм тем самым (как и Малиновский) отходит от представлений этнографии 19 в. об объяснительной цели М.

Центральными проблемами важнейших последующих исследований западных учёных в области изучения М. становятся не столько вопросы о функциональном значении М., её соотношении с религией и т. д., сколько проблемы специфики мифологического мышления. Во всяком случае, именно в этой области было высказано более всего существенно новых идей.



Французский этнолог Леви-Брюль в своих работах 30-х гг. о первобытном мышлении, построенных на этнографическом материале народов Африки, Австралии и Океании, показал специфику первобытного мышления, его качественное отличие от научного мышления. Первобытное мышление он считал «дологическим» (но не алогическим). Леви-Брюль исходит из социальной (а не из индивидуальной) психологии. Коллективные представления (а именно — мифологические представления) являются, считает он, предметом веры, а не рассуждений, носят императивный характер: если современный европеец дифференцирует естественное и сверхъестественное, то «дикарь» в своих коллективных представлениях воспринимает мир единым. Эмоциональные и моторные элементы занимают в коллективных представлениях место логических включений и исключений. «Дологический» характер мифологического мышления проявляется, в частности, в несоблюдении логического закона «исключённого третьего»: объекты могут быть одновременно и самими собой, и чем-то иным. В коллективных представлениях, считает Леви-Брюль, ассоциациями управляет закон партиципации (сопричастия) — возникает мистическое сопричастие между тотемической группой и страной света, между страной света и цветами, ветрами, мифическими животными, лесами, реками и т. д. Пространство в М. неоднородно, его направления обременены различными качествами и свойствами, представление о времени тоже имеет качественный характер. Леви-Брюль показал, как функционирует мифологическое мышление, как оно обобщает, оставаясь конкретным и пользуясь знаками. Но сквозь призму «мистической партиципации» он не заметил интеллектуального смысла своеобразных мифологических мыслительных операций и его практических познавательных результатов. Делая акцент на эмоциональных импульсах и магических представлениях (коллективные представления) как основе мифологического мышления, он недооценил значения его своеобразной логики, своеобразного интеллектуального характера М. (постулат о «дологическом» характере мифологического мышления).

Символическая теория мифа, в полном виде разработанная немецким философом Э. Кассирером, позволила углубить понимание интеллектуального своеобразия мифологического мышления. Мифология рассматривается Кассирером наряду с языком и искусством как автономная символическая форма культуры, отмеченная особым способом символической объективации чувственных данных, эмоций. Мифология предстаёт как замкнутая символическая система, объединённая и характером функционирования, и способом моделирования окружающего мира. Кассирер рассматривал духовную деятельность человека и в первую очередь мифотворчество (в качестве древнейшего вида этой деятельности) как «символическую». Символизм мифа восходит, по Кассиреру, к тому, что конкретно-чувственное (а мифологическое мышление именно таково) может обобщать только становясь знаком, символом — конкретные предметы, не теряя своей конкретности, могут становиться знаком других предметов или явлений, т. е. их символически заменять. Мифическое сознание напоминает поэтому код, для которого нужен ключ. Кассирер выявил некоторые фундаментальные структуры мифологического мышления и природы мифического символизма. Он сумел оценить интуитивное эмоциональное начало в мифе и вместе с тем рационально проанализировать его как форму творческого упорядочения и даже познания реальности. Специфику мифологического мышления Кассирер видит в неразличении реального и идеального, вещи и образа, тела и свойства, «начала» и принципа, в силу чего сходство или смежность преобразуются в причинную последовательность, а причинно-следственный

процесс имеет характер материальной метафоры. Отношения не синтезируются, а отождествляются, вместо «законов» выступают конкретные унифицированные образы, часть функционально тождественна целому. Весь космос построен по единой модели и артикулирован посредством оппозиции «сакрального» (священного, т. е. мифически релевантного, концентрированного, с особым магическим отпечатком) и «профанного» (эмпирического, текущего). От этого зависят мифологические представления о пространстве, времени, числа, подробно исследованные Кассирером. Идея «конструирования» символического мира в М., выдвинутая Кассирером, очень глубока. Но Кассирер (в соответствии со своей неокантианской философией) избегает сколько-нибудь серьёзной постановки вопроса о соотношении конструируемого мира и процесса конструирования с действительностью и общественным бытием.

В работах немецкого психолога В. Вундта в связи с генезисом мифов особо подчёркивалась роль аффективных состояний и сновидений, а также ассоциативных цепей. Аффективные состояния и сновидения как продукты фантазии, родственные мифам, занимают ещё большее место у представителей психоаналитической школы — З. Фрейда и его последователей. Для Фрейда речь идёт главным образом о вытесненных в подсознание сексуальных комплексах, прежде всего о т. н. «эдиповом комплексе» (в основе которого лежат инфантильные сексуальные влечения к родителю противоположного пола) — мифы рассматриваются фрейдистами как откровенное выражение этой психологической ситуации.

Другую попытку связать мифы с бессознательным началом в психике предпринял швейцарский учёный К. Г. Юнг, исходивший (в отличие от Фрейда) из коллективных представлений и из символической интерпретации мифа, родственной кассиреровской. Юнг обратил внимание на общность в различных видах человеческой фантазии (включая миф, поэзию, бессознательное фантазирование в снах) и возвёл это общее к коллективно-подсознательным психологическим мифоподобным символам — архетипам. Последние выступают у Юнга как некие структуры первичных образов коллективной бессознательной фантазии и категории символической мысли, организующие сходящие извне представления. Точка зрения Юнга содержала опасность растворения М. в психологии, а также крайнего расширения понятия мифа до продукта воображения вообще (когда буквально любой образ фантазии в индивидуальном литературном произведении, сне, галлюцинации и т. д. рассматривается как миф). Эти тенденции отчётливо проявились у некоторых современных авторов, испытавших в той или иной мере влияние Юнга, таких, как Дж. Кэмпбелл (автор монографии «Маски бога», 1959—70), который склонен подходить к М. откровенно биологизаторски, видя в ней прямую функцию человеческой нервной системы, или М. Элиаде, выдвинувший модернизаторскую теорию мифотворчества как спасения от страха перед историей (его основной подход к мифам опирается прежде всего на характер функционирования мифа в ритуалах).

Структуралистская теория мифа была разработана французским этнологом К. Леви-Стросом, основателем т. н. структурной антропологии (уже ранее подход к структурному изучению мифов намечался в «символических» концепциях у Кассирера и Юнга, а также французского специалиста по сравнительной М. индоевропейских народов Ж. Дюмезиля, предложившего теорию трёхфункциональной структуры индоевропейских мифов и других культурных феноменов: религиозная власть — мудрость; военная сила; плодородие). Теория первобытного мышления, созданная Леви-Стросом, во многом противоположна теории Леви-Брюля. Исходя из призна-

ния своеобразия мифологического мышления (как мышления на чувственном уровне, конкретного, метафорического и т. д.), Леви-Строс показал в то же время, что это мышление способно к обобщениям, классификациям и логическому анализу. Основу структурного метода Леви-Строса образует выявление структуры как совокупности отношений, инвариантных при некоторых преобразованиях (т. е. структура понимается не просто как устойчивый «скелет» какого-либо объекта, а как совокупность правил, по которым из одного объекта можно получить второй, третий и т. д. путём перестановки его элементов и некоторых других симметричных преобразований). Применив структурный метод к анализу мифов как самого характерного продукта «примитивной» культуры, Леви-Строс сосредоточил внимание на описании логических механизмов первобытного мышления. М. для Леви-Строса — это прежде всего поле бессознательных логических операций, логический инструмент разрешения противоречий. Важнейший объект мифологических штудий Леви-Строса — выявление в повествовательном фольклоре американских индейцев своеобразных механизмов мифологического мышления, которое он считает по-своему вполне логичным. Мифологическая логика достигает своих целей как бы ненароком, окольными путями, с помощью материалов, к тому специально не предназначенных, способом «бриколажа» (от франц. *bricolage*, «играть отскоком, рикошетом»). Сплошной анализ разнообразных мифов индейцев выявляет механизмы мифологической логики. При этом прежде всего вычлениаются в своей дискретности многочисленные бинарные оппозиции типа высокий—низкий, тёплый—холодный, левый—правый и т. д. (их выявление — существенная сторона леви-стросовской методики). Леви-Строс видел в мифе логический инструмент разрешения фундаментальных противоречий посредством медиации — прогрессивного посредничества, механизм которого заключается в том, что фундаментальная противоположность (напр., жизни и смерти) подменяется менее резкой противоположностью (напр., растительного и животного царства), а эта, в свою очередь, — более узкой оппозицией. Так громоздятся всё новые и новые мифологические системы и подсистемы как плоды своеобразной «порождающей семантики», как следствие бесконечных трансформаций, создающих между мифами сложные иерархические отношения. При этом при переходе от мифа к мифу сохраняется (и тем самым обнажается) их общая «арматура», но меняются «сообщения» или «код». Это изменение при трансформации мифов большей частью имеет образно-метафорический характер, так что один миф оказывается полностью или частично «метафорой» другого.

Подводя итог изучению М. в западной (а также в русской дореволюционной) науке, следует отметить, что если позитивистская этнология 2-й половины 19 в. видела в мифах лишь «пережитки» и наивный донаучный способ объяснения непознанных сил природы, то этнология 20 в. доказала, что: во-первых, мифы в примитивных обществах тесно связаны с магией и обрядом и функционируют как средство поддержания природного и социального порядка и социального контроля; что во-вторых, мифологическое мышление обладает известным логическим и психологическим своеобразием; в-третьих, мифотворчество является древнейшей формой, своего рода символическим «языком», в терминах которого человек моделировал, классифицировал и интерпретировал мир, общество и себя самого; но что, в-четвёртых — своеобразные черты мифологического мышления имеют известные аналогии в продуктах фантазии человека не только глубокой древности, но и других исторических эпох и, таким образом, миф как тотальный или доминирующий способ мышления специфичен для

культур архаических, но в качестве некоего «уровня» или «фрагмента» может присутствовать в самых различных культурах, особенно в литературе и искусстве, обязанных многим мифу генетически и отчасти имеющих с ним общие черты («метафоризм» и т. п.). Эти новые позитивные представления практически, однако, трудно отделимы от целого ряда крайних и часто противоречащих друг другу преувеличений и идеалистических представлений; ведущих к отрицанию познавательного момента, гипертрофии ритуалистичности мифов или подсознательного аспекта в них, к игнорированию историзма, к недооценке социальных и гносеологических корней М. и т. п., или, наоборот, к излишней интеллектуализации мифов, переоценке их «социологической» функции.

В советской науке, базирующейся на марксистско-ленинской методологии, изучение теории мифа в основном шло по двум руслам — работы этнографов в религиозноведческом аспекте, и работы филологов (преимущественно «классиков»); в последние годы к М. стали обращаться лингвисты-семиотики при разработке проблем семантики.

К первой категории относятся кроме трудов В. Г. Богораза и Л. Я. Штернберга советского периода работы А. М. Золотарёва, С. А. Токарева, А. Ф. Анисимова, Ю. П. Францева, Б. И. Шаревской, М. И. Шахновича и др. Главным объектом исследования в их работах является соотношение М. и религии, религии и философии и особенно отражение в религиозных мифах производственной практики, социальной организации, различных обычаев и верований, первых шагов классового неравенства и др. А. Ф. Анисимов и некоторые другие авторы слишком жёстко связывают миф с религией, а всякий сюжет, не имеющий прямой религиозной функции, отождествляют со сказкой как носительницей стихийно-материалистических тенденций в сознании первобытного человека. В книге Золотарёва в связи с проблемой дуальной экзогамии дается анализ дуалистических мифологий, превосходящий изучение мифологической семантики в плане бинарной логики, которое ведётся представителями структурной антропологии. В. Я. Пропп в «Морфологии сказки» (1928) выступил пионером структурной фольклористики, создав модель сюжетно-синтаксиса волшебной сказки в виде линейной последовательности функций действующих лиц; в «Исторических корнях волшебной сказки» (1946) под указанную модель подводится историко-генетическая база с помощью фольклорно-этнографического материала, сопоставления сказочных мотивов с мифологическими представлениями, первобытными обрядами и обычаями.

А. Ф. Лосев, крупнейший специалист по античной М., в отличие от некоторых этнографов, не только не сводит миф к объяснительной функции, но считает, что миф вообще не имеет познавательной цели. По Лосеву, миф есть непосредственное вещественное совпадение общей идеи и чувственного образа, он настаивает на неразделённости в мифе идеального и вещественного, вследствие чего и является в мифе специфичная для него стихия чудесного.

В 20—30-х гг. вопросы античной М. в соотношении с фольклором (в частности, использование народной сказки как средства реконструкции первоначальных редакций историзированных и иногда освящённых культур античных мифов) широко разрабатывались в трудах И. М. Тронского, И. И. Толстого, И. Г. Франк-Каменецкий и О. М. Фрейденберг исследовали миф в связи с вопросами семантики и поэтики. В некоторые существительных пунктах они превосходили Леви-Строса (в частности, к его «трансформационной М.» очень близко их представление о том, что одни жанры и сюжеты являются плодом трансформации других, «метафорой» других).

М. М. Бахтин в своей работе о Равле через анализ карнавальской культуры» показал фольклорно-ритуально-мифологические корни литературы позднего средневековья и Ренессанса — именно своеобразная народная карнавальная античная и средневековая культура оказывается промежуточным звеном между первобытной мифологией — ритуалом и художественной литературой. Ядром исследований лингвистов-структуралистов В. В. Иванова и В. Н. Топорова являются опыты реконструкции древнейшей балто-славянской и индоевропейской мифологической семантики средствами современной семиотики с широким привлечением разнообразных неиндоевропейских источников. Исходя из принципов структурной лингвистики и леви-строссовской структурной антропологии, они используют достижения и старых научных школ, в частности мифологической фольклористики. Ключевое место в их трудах занимает анализ бинарных оппозиций. Методы семиотики используются в некоторых работах Е. М. Мелетинского (по мифологии скандинавов, палеоазиатов, по вопросам общей теории мифа). Лит.: Маркс К., Введение. (Из экономических рукописей 1857—1858 годов), в кн.: Маркс К., Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 12, с. 736—38; Энгельс Ф., Анти-Дюринг, там же, т. 20, с. 528—29; его же, Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии, там же, т. 21, с. 313; Маркс К., Энгельс Ф. и Ленин В. И., Религия, [Сб.], М., 1975; Лосев А. Ф., Диалектика мифа, М., 1930; его же, Античная мифология в её историческом развитии, М., 1957; Токарев С. А., Что такое мифология?, в сб.: Вопросы истории религии и атеизма, [т.] 10, М., 1962; его же, Ранние формы религии и их развитие, М., 1964; Мелетинский Е. М., Происхождение героического эпоса, М., 1963; его же, Поэтика мифа, М., 1976; Золотарев А. М., Родовой строй и первобытная мифология, М., 1964; Шахнович М. И., Первобытная мифология и философия, Л., 1971; Иванов В. В., Топоров В. Н., Исследования в области славянских древностей, М., 1974; Стеблян-Каменский М. И., Миф, Л., 1976; Ранние формы искусства, Сб., М., 1972; Тибологические исследования

по фольклору. Сб. статей памяти В. Я. Проппа, М., 1975; Миф — фольклор — литература, Л., 1978; Дьяконов И. М., Введение, в кн.: Мифологии древнего мира, пер. с англ., М., 1977; Фрейдениберг О. М., Миф и литература древности, М., 1978; Френдени-Вальдафельд И., Мифология, пер. с венг., М., 1959; Доничи А., Люди, идола и боги, пер. с итал., 2 изд., М., 1966; Kirk G. S., Myth. Its meaning and functions in ancient and other cultures, Berk. — Los Ang., 1970; The mythology of all races, v. 1—13, Boston, 1916—32; Jones G., Dictionary of mythology, folklore and symbols, v. 1—3, N. Y., 1962; Chevalier J., Gheerbrant A., Dictionnaire des symboles, v. 1—2, P., 1973; Encyclopädia of world mythology, L., 1976; Enzyklopädie des Märchens, Bd 1 (Lfg. 1—5) — 2 (Lfg. 1—4) —, В. — N. Y., 1975 —; Коккьяра Дж., История фольклористики в Европе, пер. с итал., М., 1960; Азадовский М. К., История русской фольклористики, т. 1—2, М., 1958—63; Vries J. de Forschungsgeschichte der Mythologie, Münch. — Freiburg, 1961; Вико Дж., Основания новой науки об общей природе наций, рус. пер., Л., 1940; Шеллинг Ф. В., Философия искусства, М., 1966; Schelling F. W. J. von, Einleitung in die Philosophie der Mythologie, Stutig., 1856 (Sämtliche Werke, Abt. 2, Bd 1); его же, Philosophie der Mythologie, там же, Abt. 2, Bd 2, Stuttgart., 1857; Мюллер М., Сравнительная мифология, в сб.: Летописи русской литературы и древности, т. 5, М., 1963; его же, Наука о языке, пер. с англ., в. 1—2, Воронеж, 1868—70; Kuhn A., Über Entwicklungsstufen der Mythenbildung, В., [1873]; Schwartz F. L. W., Der Ursprung der Mythologie, В., 1860; Mannhardt W., Wald- und Feldkulte, 2 Aufl., Bd 1—2, В., 1904—05; Тэйлор Э., Первобытная культура, пер. с англ., М., 1939; Ланс Э., Мифология, [пер. с англ.], М., 1901; Фрэзер Дж., Золотая ветвь, [пер. с англ.], в. 1—4, М., 1928; Mainowski V., Myth in primitive psychology, L., 1926; Preuss K. Th., Der religiöse Gehalt der Mythen, Tübingen, 1933; Леви-Брюль Л., Первобытное мышление, пер. с франц., М., 1930; его же, Сверхъестественное в первобытном мышлении, пер. с франц., М., 1937; Cassirer E., Philosophie der symbolischen Formen, Bd 2 — Das mythische Denken, В., 1925; Вундт В., Миф и религия, [пер. с нем.], СПб., 1913; Фрейд З., Тотем и табу, [пер. с нем.], М., 1923; Jung C. G., The collected works, v. 9, pt. 1, L., 1959; Campbell J., The Masks of God, v. [1—4], N. Y., 1959—[68]; Levi-Strauss C., Mythologiques, t. 1—4, P., [1964—71], рус. пер. отрывка в сб.: Семиотика и искусствознание, М., 1972; Леви-Стросс К., Структура мифа, «Вопросы философии», 1970, № 7.

С. А. Токарев, Е. М. Мелетинский.



А



ААРО́Н (евр. 'ahāron, «осиянный»; греч. 'Ααρων), в ветхозаветных преданиях первый в череде первосвященников, родоначальник священнической касты. А., сын Амрама и Иохавед из колена Левия, брат *Моисея* и Мариам Пророчицы, рождается во времена пребывания евреев в Египте; к моменту исхода Израиля ему уже 83 года (Исх. 7, 7). Призвав косоязычного Моисея к пророческому служению, *Яхве* велит ему взять А. своим толмачом (4, 15—16). В предании, роль А. рядом с Моисеем вторична: его призвание опосредствовано участием в чинении Моисея. Во время спора с фараоном и состязания в чудотворстве с египетскими жрецами и волшебниками А. «ассистирует» Моисею, по его знаку являя теургические знамения: на глазах у фараона превращает свой посох в змею, а когда маги фараона делают то же самое, посох А. поглощает их посохи (7, 10—12); тем же посохом А. наводит на Египет три первые «казни», всякий раз следуя приказу Моисея (7, 14—8, 17). Во время битвы с амаликитянами А. вместе с Ором поддерживает воздетые руки молящегося на вершине холма Моисея, что должно обеспечить победу (17, 10—12). Позднее А. и его сыновья по велению Яхве посвящаются в сан священника и получают исключительное право и обязанность совершать определённые культовые действия (28 и 29). Корей и многие другие «именитые люди» требуют равного участия всех в культе (Чис. 16, 1—3), но особое избранничество священнического сословия подтверждено двумя чудесами: во-первых, *вождей* недовольных (Корея, Дафана и Авирона с их домочадцами) поглощает разверзшаяся земля, а мор среди *сочувствовавших* остановлен только

умилостивительным каждением А. (16, 24—40); во-вторых, когда по приказу Моисея в скинии (шатре, который был средоточием культа и местом «присутствия» Яхве) на ночь оставлены посохи старейшин 12 колен Израиля (см. *Двенадцать сыновей Иакова*), то наутро посох А., старейшины колена Левия, найден чудесно расцветшим (Чис. 17). Однако высокий сан А. и его потомков сопряжен с грозной ответственностью. Так, в первый же день исполнения А. и его сыновьями сакральных обязанностей двое сыновей А. (Надав и Авидуд) пожраны «огнём от Яхве» за то, что, не дожидаясь возгорания этого таинственного огня, разожгли в своих кадильницах «огонь чуждый» (Лев. 10, 1—2); А. и его оставшимся сыновьям даже не дано оплакать погибших, ибо они не смеют прерывать своего служения. Когда Моисей поднимается на Синайскую гору для общения с Яхве, он поручает народ А. и Ору; по требованию народа А. изготавливает золотого кумира в виде тельца, чем нарушает запрет идолопоклонства и наплевает гнев Яхве, от которого оказывается спасённым лишь благодаря заступничеству Моисея; Моисей, как «ревнитель веры», обличает впадающего в отступничество священника А. (Исх. 32; Втор. 9, 20). Когда же А. (вместе с Мариам) порицает Моисея, ставя ему в вину его брак с «эфиоплянкой» и приписывая себе такое же пророческое достоинство, ему приходится принести покаяние в своём неразумии (Чис. 12, 1—11). Как и Моисею, А. не дано войти в «землю обетованную»; смерть постигает его в возрасте 123 лет на горе Ор (по другой версии, — в Мосере; Втор. 10, 6), где Моисей снимает с него священнические ризы и облакает в них

Елеазара, сына А. и преемника его сана, а народ 30 дней оплакивает умершего (Чис. 20, 22—29; 33, 38—39). Для поздних библейских авторов А. — «идеальный священник» (Езд.; Пс. 76, 21; Пс. 105, 16; Ис. Сир. 45, 7—27, и особенно Прем. Сол. 18, 20—25, где А. — «непорочный муж» и отвратитель гибели от народа). Талмудическая литература особенно подчёркивает в А. черты примирительности, кротости и мягкости. Этот мотив подхвачен и традицией ислама, давшей А. (Гаруну) прозвище Абул-Фарадж («отец утешения»).

С. С. Аверинцев.

АА́РРА ('ar), в древнеарабской мифологии бог — покровитель города Босра. Бог плодородия и растительности, очевидно, имел черты божества света и солнца. Когда Босра вошла в состав Nabatei, А. был отождествлён с *Душарой* и стал его ипостасью. При этом он, видимо, сохранил функции бога — покровителя Босры: nabatei считали её местом пребывания А. В эллинистический период отождествлялся с *Дионисом*. По другой гипотезе, А. — исконное, возможно запретное, имя Душары.

А. Г. Л.

АБА́НТ ('Abas), в греческой мифологии имя ряда персонажей: 1) А. — эпоним воинственного племени абантов на Эвбее (Нот. II. II 536), сын Посейдона и нимфы *Аретусы*; 2) А. — царь Аргоса (Paus. II 16, 2), сын одной из *Данаид* Гипермнестры и её двоюродного брата Линкея (Apollod. II 2, 1). Он — отец *Акрисия* и, следовательно, дед *Данаи* и прадед *Персея*; 3) А. — сын *Мелампа*.

А. Г. Г.

АБА́СЫ, а ба а сы (абааһы), в якутской мифологии злые духи верхнего, среднего и нижнего миров. Согласно некоторым мифам, имеют облик человека ростом с лиственницу или одно-

ногого, однорукого, одноглазого чудовища. Всё вредное и гадкое — растения и животные создано А. Они истребляют людей, подбивая на преступление, насылают на них бедствия и болезни, многие из А. могут лишить людей рассудка. Они питаются душами людей и животных; если человек умирает, не достигнув 70-летнего возраста, это означало, что А. похитили его душу (кут), чтобы съесть её. Часто родственники больного или умершего приносили в жертву А. животное, как бы обменная его душу на душу человека, которой угрожают А. Наиболее известные А.: *Арсан-дуолай*, *Хара Суорун*.

АБДАЛ, в мифологии аварцев, цахуров, даргинцев, лакцев (А в д а л) бог охоты, покровитель туров, диких коз, оленей. Некоторые исследователи связывают А. с грузинской богиней охоты *Дали*, культ которой, вероятно, был распространён у горцев Дагестана; её функции были перенесены на мужское божество (отсюда возможное происхождение имени А.).

Согласно поверьям цахуров, А. заботится о диких животных, пасёт их, доит; ограничивает отстрел зверей, жестоко карая охотника, нарушившего ограничения. Явление А. в облике белого зверя или белого человека предвещает охотнику неудачу. По поверьям лакцев, А. мешает убить зверя, отклоняя палкой стрелы (или пули) охотника, если перед охотой ему не вознесена молитва. В случае удача А. приносили в жертву сердце и печень убитого животного, а кости не выбрасывали и не сжигали — по ним А. оживляет зверя. А. вынимает из утробы женщины ещё не родившегося ребёнка, чтобы сделать его пастухом туров.

Лит.: Дирр А. М., Божества охоты и охотничий язык у кавказцев, в кн.: Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, в. 44, Тифлис, 1915, отд. 4; Вирсаладзе Е. Б., Грузинский охотничий миф и поэзия, М., 1976.

АБЗАР ИЯСЭ («хозяин хлеба»), в мифологии казанских татар дух, обитающий во дворе или в хлеву. Часто отождествлялся с *ой иясе*. Существовало поверье, что ночью А. и иногда издали показывается людям в облике человека или различных животных. Некоторых домашних животных он любит, кормит, лошадам заплетает гриву, других — преследует. Поэтому считалось, что нелюбимую А. и скотину лучше продать, иначе она всё равно погибнет. А. и в мифологии разных групп западносибирских татар соответствуют Мал иясе, Занги (Санги) баба и Пэша ана.

Лит.: Коблов Я. Д., Мифология казанских татар, «Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете», 1910, т. 26, в. 5; К а й м - Н а с и р о в, Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся мимо влияния на жизнь их суннитского магометанства, «Зависки Русского географического общества по Отделению этнографии», 1880, т. 6.

АБЗУ (шумер.), А п с у́ (аккад.), в шумеро-аккадской мифологии мировой океан подземных пресных вод, окружающий землю (возможно, оформление этого мифологического представления содействовало наблюдению над заболоченными почвами нижней Месопотамии, где отдельные равнинные участки земли как бы плавали в выступающих из-под почвы пресных водах). Владыка А. — бог мудрости *Энки*, его храм в Эреду (г)е (позже — в Уре) носил название А. или «дом Энгурры» (шумер. Энгурра — синоним А.). Одновременно А. считалось потаённым, где-то в глубинах спрятанным местом, куда боги не могут заглянуть и где хранятся таинственные могущественные силы — *ме*. В шумерском мифе об *Энки* и *Нинмах* Энки велит Нинмах вылепить в А. из глины А. человека. В вавилонских космологических представлениях (аккад. поэма «Энума элиш») Апсу — персонафикация мирового океана, первопричина жизни, воплощение первозданной стихии, муж *Тиамат*. Апсу и Тиамат, мешая свои воды, создали первых богов «старшего поколения» — Лакху и Лахаму (см. в ст. *Лахама*). «Молодое поколение» богов раздражает своим поведением Апсу, который вместе с советником Мумму строит планы их уничтожения. Но Эйя (шумер. Энки) усыпляет Апсу и затем убивает его. Над убитым Апсу Эйя возводит жилище «Апсу» и в нём зачинает *Мардука*.

АБНАУАЮ («лесной человек»), в абхазской мифологии огромное злое чудовище, отличающееся необычайной физической силой и свирепостью. Тело А. покрыто длинной, похожей на шетину шерстью, у него огромные когти, глаза и нос — как у людей. Обитает в дремучих лесах (существовало поверье, что в каждом лесном ущелье живёт один А.). Встреча с ним опасна, на груди у А. топоробразный стальной выступ: прижимая к груди жертву, он рассекает её пополам. А. заранее знает имя охотника или пастуха, с которым он встретится; но в конце концов А. оказывается побеждённым. Согласно наиболее распространённому варианту рассказов о встречах с охотниками, А. каждую ночь подходил к шалашу пастуха по имени Читанаа Хуху и окликая его, в ответ пастух предлагал вступить с ним в единоборство, которое А. отклонял и уходил. Однажды Хуху прибег к хитрости: положил в свою постель чурбан и укрыл его буркой, а сам спрятался в кустах. А. решил, что пастух спит, и бросился на чурбан. Хуху выстрелил и смертельно ранил чудовище. Затем Хуху забрал всё добро А. и женился на его красивой жене. Ср. *Рикирал дак* (у лакцев).

АБОТЭНИ, в мифологии народов тибето-бирманской группы ади (дафла,

мири, сулунгов, апатани и других родов гималайского района на северо-востоке Индии) первый человек, потомков которого ведут происхождение эти народы. А. жил в местной Супунг, которая находилась где-то на востоке Гималаев. От первых трёх А. родились различные существа земли и неба, от четвёртой — Джамир Гибаре — сын Аблома, предок ремесленников, создавший бронзовые вещи т. ч. тибетские колокола. Злые духи отняли у А. его жён. Но А. угрожал поразить их лука солнцем и луной и разрушить весь мир. Духи тогда дали ему жену Зуххумане, по её совету А. ждал от духов с женой и сыном. Зуххумане захватила с собой два бамбуковых сосуда: в одном оказались первые люди, в другом — домашние животные, в третьем — духи. А. и его потомкам пришлось принести им регулярные жертвы.

АБРАКСАС, А б р а с а́ к с (*Ἄβραξας* или *Ἄβρασαξ*), имя космологического существа в представлениях гностики (1—3 вв., см. в ст. *Христианская мифология*). Согласно доктрине василитов (одной из гностических сект последователей Василида, 2 в., Срия), А. — верховный глава небесных эонов, как бы совмещающий в своём лице их полноту. В системе Василида сумма числовых значений входящих в слово «А.» семи греческих букв (1 + 2 + 100 + 1 + 60 + 1 + 200) даёт 365 число дней в году («целоклупность мирового времени»), а также число небес («целоклупность мирового пространства») и соответствующих небесам эонов («целоклупность духовного мира») «Космический» характер семёрки (см. в ст. *Числа*) как общего числа букв подчёркивает придававшийся имени А. смысл некоего исчерпания момента бытия, окончательной суммарности Имя А. и его иконографический образ (существо с головой петуха, телом человека и змеями вместо ног), известный по изображениям на геммах-амулетах, имели распространение и в пределах христианского гностицизма, в культово-магическом обиходе позднеантичного синкретического язычества. В литературе 20 в. («Семь пророческих поведий к мёртвым» К. Г. Юнга, «Демиан» Г. Хессе) к символу А. обращались для выражения идеи высшего единства добрых и злых потенций человеческой души.

Лит.: Dieterich A., Abraxas. Studien zu Religionsgeschichte des spätern Altertums, Leipzig, 1891.

АБРСКЙЛ, герой абхазского героического эпоса. Родившись чудесным образом (от непорочной девы), А. вскоре стал непобедимым богатырём-защитником своего народа. Он уничтожал также претяствующие земле делью папоротники, колючки, дику

виноградную лозу. Решив доказать, что способен на то, что под силу лишь богу, А. вступил в состязание с верховным богом *Анцва*. Привязав к седлу кожаные мешки, наполненные огромными валунами, А. поднялся на своём крылатом коне-араше в поднебесье. Сбрасывая валуны, он производил шум, подобный небесному грому, а рассекая саблей облака, извлекал молнию. Разгневанный *Анцва* велел поймать А. и заточить его в пещеру пещерой А. называют Чилоускую пещеру в Очамчирском районе Абхазской АССР), где он прикован вместе с конём к железному столбу. А. расшатывает столб, чтобы вырвать его, но когда А. близок к этому, на столб садится птичка-трясогузка. А. замахиивается на неё молотом; птица улетает, а молот ударяет по вершине столба, вгоняя его в землю вдвое глубже прежнего. Согласно некоторым позднейшим вариантам, А. удаётся освободиться, но на воле он не выдерживает дневного света и, ослепнув, удаляется в горы. А. типологически близок *Амирани* в грузинской мифологии.

Лит.: Бгажба Х. С., Об абхазском героическом эпосе, в сб.: Вопросы изучения эпоса народов СССР, М., 1958; Саляка Я. Ш. Х., Абхазский народный героический эпос, Тб., 1966.

Ш. С. **АБХАЗСКАЯ МИФОЛОГИЯ**, см. в ст. *Кавказско-иберийских народов мифология*.

АБХИРАТИ (санскр. *abhirati*, букв. «наслаждение»), в буддийской мифологии махаяны рай, находящийся на востоке, т. е. поле будды *Акшобхьи*. А. упоминается в «Саддхармапундарике», в «Гандхавьюхе», но полное описание его приводится в «Акшобхьятатхагата-вьюхе». А. представляет собой своеобразную утопию, для которой характерно полное уравнивание всего: в А. нет ни гор, ни долин, ни камней, все деревья имеют одинаковую высоту, все люди одинаково счастливы, свободны от пороков, не страдают болезнями и пр.

Лит.: Encyclopaedia of Buddhism, v. 1, fasc. 3, Ceyp. 1964, p. 365—68. Л. М.

АВАДДОН (евр. *ʾabaddōn*, «погибель»; греч. *Αβαδδων*), в иудаистической мифологии олицетворение поглощающей, скрывающей и бесследно уничтожающей ямы могилы и пропасти преисподней (*шеол*); фигура, близкая к ангелу смерти (*Малах Га-Мавет*). Таков А. в Ветхом завете (Иов 26,6; 28, 22; 31, 12; Пс. 15, 11, где о нём говорится как о глубокой тайне, пронизываемой, однако, для бога), в иудейских апокрифах (Пс. Сол., 14; «Вознесение Исая», 10 и др.), а также в иудаистической литературе галмудического круга. В христианской мифологии А., называемый по-гречески Аполлоном («губитель», букв. перевод имени А., а возможно также намёк на имя *Аполлона*), ведёт против человечества

в конце времён карающую рать чудовищной «саранчи» (Апок. 9, 11). С. А. **АВАЛЛОН** (от ирл. *abal*, валлийск. *aŷal*, «яблоко»), в кельтской мифологии «остров блаженных», потусторонний мир, чаще всего помещавшийся на далёких «западных островах». Символика, связанная с «островами блаженных» (стеклянная башня или дворец, дарующие бессмертие чудесные яблоки, которые предлагают населяющие остров женщины, и т. д.), принадлежит к архаическому слою традиции, само же слово «А.» (в форме «Аваллах») первоначально встречается как имя собственное в валлийских генеалогиях применительно к мифическому предку древнейших династий Британии. Из валлийских источников его заимствовал Гальфрид Монмаутский (английский хронист 12 в.), употребляя название «остров А.» (лат. *insula Avallonis*) как эквивалент названия «остров яблок» (лат. *insula pomorum*). В средневековых ирландских текстах прилагательное «абблах» характеризует остров *Мананнана* сына Лера, так что не исключена возможность валлийского заимствования из ирландской традиции. По преданию, на остров А. после сражения при Камлане был перенесён феей Морганой смертельно раненный король *Артур*. В 12 в. монастырские легенды связали локализацию А. с Гластонберийским монастырём в Англии, близ уэльской границы, где будто бы была обнаружена могила Артура (эта связь основывалась на ложной этимологии, отождествлявшей Гластонбери с характеристической А. как «стеклянного острова» — *insula vitrea*). С. Ш.

АВАЛОКИТЕШВАРА (санскр. *Avalokiteśvara*), один из главных *бодхисатв* в буддийской мифологии махаяны и ваджраяны, олицетворение сострадания. Значение и происхождение названия «А.» не вполне ясны. Сложное слово *avalokita-īśvara* переводят по-разному: «бог, который смотрит вниз»; «господь, который увидит»; «господь, которого увидели»; «бог взгляда» и т. п. Тибетский перевод А. — *sruan-gas-gzigs* («зрящий глаз»), монгольский — *pidū-beg ūje-gēi* («взирающий очами»). Вполне возможно, что первоначальной формой названия А. было *avalokitasvara* («наблюдающий за звуками»), именно такая форма встречается в найденных в Центральной Азии древних рукописях. Это предположение подтверждают и ранние китайские переводы буддийских сутр, где А. имеет название *Гуань-инь* («наблюдающий за звуками») или *Гуань-ши-инь* («наблюдающий за звуками мира»), которое сохранилось несмотря на предпринятые с начала 6 в. попытки заменить его на *Гуань-цзы-цзай* («наблюдающий суверен»), что можно



Авалокитешвара, Монголия. Бронза. 17—18 вв. Москва, Музей искусств народов Востока.

считать прямым переводом санскритского А. К китайскому имени *Гуань-ши-инь* восходит другое монгольское название *Хоншим* (*Хонгшим*, *Хомшим*) -бодхисатва, употребляемое рядом с правильной санскритской формой и её монголизированными вариантами: *Арья-Боло*, *Арья-Була* и пр. (преимущественно в народной мифологии: шаманских гимнах, преданиях и др.). Образ А. возник в последних веках до н. э. В «Сукхавативьюха-сутре», описывающей созданный буддой *Амитабха* рай *сукхавати*, А. выступает как эманация *Амитабхи*. В «Саддхармапундарике» и в «Самадхираджа-сутре» А. играет роль универсального спасителя. Он может принимать разные формы (в общей сложности 32) для того, чтобы спасти страдающих, крики и стоны которых он слышит. А. может выступать как индуистский бог (*Брахма*, *Ганеша*, *Вишну*, *Шива* и т. д.), как будда, как любое существо и вступать в любую сферу сансары (в т. ч. и в ад). В более поздней «Карандавьюха-сутре» культ А. достиг апогея. А. здесь почитается гораздо больше будд, ему присваиваются даже некоторые черты бога-создателя. Возникший в Индии культ А. получил особенно широкое развитие в Китае и в других странах Дальнего Востока (ср. япон. *Каннон*).



Бодхисаттва Падмапани
(Авалокитешвара). Стенная роспись
4—5 вв. Аджанта.

Начиная с 7—8 вв. отмечается перемена пола А.: наряду с мужским образом А. возник и женский, позже он вытесняет мужскую ипостась. В ваджраяне А. принимает различные образы и названия. Его изображают то похожим на индийского принца (Синханада А.), то держащим цветок лотоса (Падмапани), то четырёхруким (Шадакшари А.), то имеющим 11 ликов и 1000 рук (Экадашамукха А.) и т. д. Связь А. с Амитабхой подчеркивается и здесь, но наряду с тем, что А. обитает в сухавати, он имеет и собственный рай на снежных горах — *Ноталу*. А. ваджраяны почитают в тибетском буддизме, где земными проявлениями его считают главу школы кагьюпа Кармапа и главу школы гелупка — далай-ламу.

Лит.: Bhattacharya V., The Indian Buddhist iconography, Calcutta, 1958, p. 124—44; Dayal H., The Bodhisattva doctrine in Bud-

dhist sanskrit literature, Delhi, [1975], p. 46—49; Encyclopaedia of Buddhism, v. 2, fasc. 3, Ceylon, 1967, p. 407—25; Mallmann M. Th. de, Introduction à l'étude d'Avalokiteśvara, P., 1967. Л. Э. Мьяль.

АВАТАРА (др.-инд. avatāra, «нисхождение»), в индуистской мифологии нисхождение божества на землю, его воплощение в смертное существо ради «спасения мира», восстановления «закона» и «добродетели» (*дхармы*) или защиты своих приверженцев (Бхаг.-г. 4, 7—8), при сохранении божеством частично божественной природы и приобретении им отчасти земной природы. Зарождение представления об А. засвидетельствовано в брахманах. Согласно «Шатапатха-брахмане», *Праджапати* однажды воплотился в вепря и поднял на клыках землю из мирового океана (XIV 1,2,11), а в другой раз — в черепахе, которая породила все живые существа (VII 5,1,5). В той же «Шатапатха-брахмане» (I 8,1) *Праджапати* воплощается в чудесную рыбу, которая спасает первочеловека *Ману* от всемирного потопа. Миф об аватарах всех богов во главе с *Нараяной*, сошедших на землю ради её избавления от бесчинств *данавов*, *ракшасов*, *гандхарвов* и змей, рассказан в «Махабхарате» (I 58—59). По мере того как доминирующее положение в индуистском пантеоне стал занимать *Вишну*, представление об А. связывается по преимуществу с его именем. В «Махабхарате», «Рамаяне», а затем пуранах, где учение об А. приобретает каноническую форму, изложены мифы о многочисленных А. Вишну, среди которых общепризнанными и наиболее чтимыми являются десять:

1) *Матсья* («рыба»). В своей первой А. Вишну замещает *Праджапати* в брахманической легенде о потопах. Согласно «Махабхарате» и пуранам, воплотившись в рыбу, Вишну спасает от потопа седьмого *Ману* — *Вайвасвату*, а также многих *риши* и семе-

на всех растений, которые *Ману* берёт с собой на корабль. По версии «Бхагавата-пураны», Вишну в этой А. также убивает демона *Хаягриву* и возвращает похищенные демоном четырёх веды.

2) *Курма* («черепаха»). Ранняя версия этой А. засвидетельствована в «Шатапатха-брахмане» и отражает архаические представления о черепахе как космогонической силе. В вишнуитских версиях мифа Вишну в виде черепахи погружается на дно мирового океана, чтобы спасти погибшую во время потопа ценность. Боги *асуры* устанавливают на черепахе горы *Мандару* в качестве мотовки и, обматывая вокруг неё змея *Васуки* (см. *Шеша*), начинают пахтать океан, из которого добывают напиток бессмертия *амриту*, богиню *Лакшми*, луну, *ансар* *Рамбху*, корову желаний *Сурабхи* и некоторые другие священные существа и предметы.

3) *Вараха* («вепрь»). Брахманическая легенда о *Праджапати-вепре* в данном случае отнесена к Вишну. Чтобы спасти землю, которую демон *Хираньякша* утопил в океане, Вишну воплотился в вепря, убил демона в поединке, длившемся тысячу лет, и поднял землю на своих клыках.

4) *Нарасинха* («человек-лев»). В этой А. Вишну избавляет землю от тирании демона *Хираньякашипу*, который получил от *Брахмы* дар неуязвимости. *Хираньякашипу* жестоко преследовал своего сына *Прахладу*, ревностного почитателя Вишну; Вишну приняв облик получеловека-полульва, явился на помощь своему приверженцу и растерзал когтями демона.

5) *Вамана* («карлик»). Царь *даитьев* *Бали* благодаря своим аскетическим подвигам получил власть над трилокой — тремя мирами (небом, землёй, подземным миром) и подчинил богов. Вишну в облике карлика предстал перед *Бали* и попросил у не-

Аватары Вишну. 1. Вараха. Камень. 6 в. Удайгири. 2. Вараха. Гранит 7 в. Махабалипурам. 3. Нарасинха. Камень. 8 в. Эллора, храм Кайласанатха.



го столько земли, сколько сможет отмерить своими тремя шагами. Получив согласие дайти, Вишну первыми двумя шагами покрыл небо и землю, но от третьего шага воздержался, оставив Бали подземный мир — *патаду*. В основе этой А. лежит космогонический миф «Ригведы» о трёх шагах Вишну (I 22,17; I 154; I 155,4 и др.).

6) Парашурама («Рама с топором»). Воплотившись в сына брахмана Джамадагни — *Парашураму*, Вишну истребил множество кшатриев и освободил от их угнетения варну брахманов.

7) *Рама* и 8) *Кришна* — главные А. Вишну, ставшие независимыми объектами важнейших индуистских культов и обладавшие собственной разветвлённой мифологией.

9) Будда. В А. Будды Вишну сообразяет нестойких в вере отказаться от религиозного долга и почитания вед и тем самым обрекает их на гибель (Вишну-пур. 3,17—18). Воплощение Вишну в Будду отражает попытку интерпретации индуизмом учения Будды и включения его образа в индуистский пантеон.

10) Калки («белый конь»). Вишну, сидя на белом коне, со сверкающим мечом в руке, истребляет злодеев, восстанавливает дхарму и подготавливает грядущее возрождение мира. Это единственная «будущая», мессиянистская А. Вишну, и произойдёт она, согласно мифологической хронологии, в конце калиюги (см. *Юга*), современного исторического периода.

Наряду с А. Вишну в индуистской мифологии известны и А. Шивы (главным образом в виде аскета и наставника в йоге; насчитывается 28 его А.), но они не приобрели такого же значения, как А. Вишну.

Лит.: Haecker P., Zur Entwicklung der Avarāraichre, «Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens», 1960, № 4, S. 47—70; Höhenberger A., Die indische Flutsage und das Matsyapurāna, Lpz., 1930; A begg E., Der Messiasglaube in Indien und Iran, B.—Lpz., 1928. П. А. Гринцер

АВГИЙ (Ἀβυγίας, Ἀβύβας), в греческой мифологии царь племени эпеев в Элиде, сын *Гелиоса* (варианты: *Посейдона*, *Эпса*, *Форбанта*) и *Гирмины*. А. владел подаренными ему отцом бесчисленными стадами (*Apollo*. II 5,5; *Theog.* 25). За один день *Геракл* обещал А. очистить много лет не убравшийся, заросший навозом скотный двор (один из подвигов *Геракла* — очищение *Авгиевых конюшен*); за это А. должен отдать *Гераклу* десятую часть своего скота. Тот отвёл протаскившие неподальку реки и направил их воды так, что они смыли все нечистоты. А., узнав, что *Геракл* действовал по приказу *Эврисфея*, не отдал ему условленной платы, что вызвало войну, сначала неудачную для *Геракла*, т. к. на помощь к А. пришли его племянники *Молиониды*.

Затем *Геракл* убил А. и его сыновей, захватил дочь А. *Эпикасту* (которая родила Г. сына *Тестала*). Существоет также миф о том, что А. не был убит *Гераклом*, вернул своё царство, где после смерти почитался как герой (*Paus.* V 3,4; V 4,1). Несоминна связь мифа об А. с культом солнца, о чём свидетельствует как происхождение А. (сын *Гелиоса*), так и значение имени («сияющий»). М. Б. **АВД ДЗУАРЫ** (букв. «семь святых, богов»), в осетинской мифологии божество, сочетающее в себе семь общих (напр., *Аларды*, *Уастырджи*, *Уацилла*, *Тутыр*) и местных божеств. Воспринято от аланов, в мифологии которых играло большую роль. А. д. живёт на небе, иногда появляется на земле в образе ярко светящейся птицы с большими крыльями, освещающей путь. От А. д. зависит урожай хлебных злаков, увеличение поголовья домашнего скота, избавление людей и животных от болезней. Б. К.

АВЕЛЬ (евр. *hēvel*, возможно, от акад. *arlu*, «сын»; греч. *Ἄβελ*), в ветхозаветном повествовании второй сын прародителей людей *Адама* и *Евы*, «пастырь овец», убитый своим старшим братом земледельцем *Канном* из зависти: жертва, принесённая *Канном* («от плодов земли»), была отвергнута богом, а жертва А. (первородными ягнятами его стада) — принята благосклонно (*Быт.* 4, 2—8). Подробнее о развитии сюжета, отражении его в искусстве и литературе см. в ст. *Канн*.

В Новом завете А. — первый мученик, первый гонимый праведник, с него начинается ряд невинно убитых (*Матф.* 23, 35; *Лук.* 11,51; *Евр.* 11,4; 12,24; 1 Ио. 3,12). Образ А. как невинной жертвы, первого праведника развивается последующей христианской традицией, рассматривающей А. во многих отношениях как прообраз *Иисуса Христа* (пастырь овец; человек, приносивший праведную жертву; человек, претерпевший насильственную смерть).

АВИМЕЛÉХ (евр. *‘abimelekh*, «отеч мой царь»), в ветхозаветных преданиях: 1) царь *Герара* (город *Филистимлян*), персонаж легенд об *Аврааме* и *Сарре* и об *Исааке* и *Ревекке* (и *Авраам*, и *Исаак* выдают из остоорожности своих жён за сестёр, чтобы не погибнуть ради пополнения гарема А.; *Быт.* 20; 26); возможно, слово «А.» употреблялось древнееврейскими повествователями не как имя собственное, а как передача наследственного титула герарских властителей (ср. в разные эпохи и в различных языках титулы с близким значением, напр. тюрк. «атабек» или перс. «падишах»); 2) сын *Гедона* от наложницы, притязавший на царскую власть, перебивший 70 своих братьев

и три года тиранически властвовавший над *Сихемом*, а затем вступивший в конфликт с жителями *Сихема* и во исполнение проклятия погибший при осаде крепостцы *Тевец* (смертельно раненный женщиной, мстившей ему в голову обломок жёрнова, А. приказал заколоть его мечом, чтобы не сказали, что «женщина убила его» — *Суд.* 9); героический персонаж времён перехода от патриархального правления «судей» к монархии. С. А.

АВОНАВÉЛОНА, в мифологии индейцев Северной Америки (у племени *зуни*) бог—создатель и первопричина всего сущего. А., находясь в первоначальной тьме и бесконечном пространстве, направил в него свою мысль, из которой возникли туманы, содержащие зародыши жизни. Позже А. принял вид солнца и под действием его света и тепла туманы, выпав дождём, образовали моря. Из частицы собственного тела А. создал миры-близнецы: четырёхпалую мать-землю и всеобъемлющего отца-небо, от которых происходит вся последующая жизнь. А. воплощён в небесном куполе, свете, воздухе и облаках. А. В.

АВРААМ (евр. *‘abrahām*, ср. имя *‘a-bu-ga-тц*, засвидетельствованное в месопотамских клинописных текстах со 2-й половины 3-го тыс. до н. э., а также в обнаруженных в 1970-х гг. текстах из сирийской *Эблы* от 3-го тыс. до н. э.), в ветхозаветных преданиях избранник *Яхве*, заключивший с ним «завет» (союз), один из патриархов, родоначальник евреев и (через *Измаила*) арабов. Согласно традиции, первоначально имел имя *Авраам* (в два слога), но в виде особой милости получил от бога прибавление к своему имени дополнительного слога (*Быт.* 17, 5). Сын *Фарры* (*Тераха*), генеалогия которого возводится к *Симу* (*Быт.* 11), уроженец города *Ура* в Южной Месопотамии (*библ.* *Ур Халдейский*, см. *Быт.* 11, 28). Таким образом, предки А. жили «за рекой» (за *Евфратом*) и были язычниками (*Ис.* *Нав.* 24, 2—3). Бог требует от него: «пойди из земли твоей, от родни твоей и из дома отца твоего, в землю, которую я укажу тебе» (*Быт.* 12, 1). В этом конкретном акте концентрируется весь драматизм разрыва с прежней жизнью, с инерцией родовых связей, ради доверия и преданности божеству. Субъективная психология и устная мотивировка религиозного «обращения» совершенно отсутствуют в библейском повествовании. Позднейшая традиция иудаизма стремилась заполнить этот пробел. Послебиблейские легенды изображают, например, как А. проходит через поиски высшего начала в мире стихий, но убеждается, что слава солнца ограничена временем



Авраам, Сарра и три ангела. Видение Авраама под магрийским дубом. Мозаика. 432—440. Рим, церковь Санта-Мария Маджоре.

дня, слава луны — временем ночи, что огонь гасится водой, вода — дар облаков, облака разгоняемы ветром и т. д. (распространённый фольклорный мотив отыскивания сильнейшего) — всё имеет свой предел, кроме бога-творца (талмудический комментарий к книге Бытия — «Берешит рабба» 38, 13 и др.), и А. в акте сознательного выбора предпочитает этого бога всем остальным сверхчеловеческим покровителям. Это ставит А. в ситуацию конфликта с языческим миром, начиная с его собственной семьи (предполагается, что его отец был не только идолопоклонником, но и ваятелем идолов). Едва родившись, А. оказывается жертвой гонений со стороны *Нимврода*, устранившего астрологическими предсказаниями; впоследствии *Нимврод* требует от А. поклониться идолам или

самому *Нимвроду*, а за отказ бросает его в раскалённую печь, из которой А. вызволен богом (Пс.-Ионафан на Быт. 14, 1, *Pesikta rabbati* 33 и др.) (мотив печи, параллельный преданию о трёх отроках, в применении к А. основан на игре слов или лексическом недоразумении, так как «Ур Халдейский» читается по-еврейски и как «огонь халдейский»). В этих легендах А. — прототип мученика веры; в других он выступает как прототип проповедника веры. Пережив обращение, он пытается обратиться своего отца, брата и домочадцев; за отказ уверовать весь дом сожжён огнём с небес, — рассказывает памятник позднеудантической апокалиптики «Откровение Авраама». В других текстах рисуется, как А. учил познанию бога мужчин, а жена его Сарра — женщин. Взгляд на А.,

как на первого совершителя акта веры и постольку «отца верующих», воспринят христианством (Быт. 12, 3; Гал. 3, 6—9). Как утверждает легенда, по велению Яхве А. на 75-м году жизни отправляется вместе с женой Саррой, племянником Лотом, с имуществом и своими людьми в Ханаан (Быт. 12, 5), где ведёт жизнь патриархальной главы рода скотоводов-кочевников. Традиционные святыни Палестины (Сихем, Вефиль и т. д.) связываются библейским повествованием с маршрутами его кочевий и с местами новых откровений Яхве, неоднократно подтверждающего свою милость к нему. В голодное время А. переходит в Египет, где с наивной хитростью выдаёт Сарру за свою сестру, чтобы не быть убитым, когда фараон востребует её в свой гарем. Сарра действительно оказывается у фараона, но её целомудрие чудесно защищено богом, и напуганный фараон торопится осыпать опасных пришельцев дарами и выпроводить их из страны (12, 11—20). Раздел ареалов кочевий между А. и Лотом закрепляет за А. Ханаан; он поселяется у дубравы Мамре близ Хеврона и ставит там жертвенник Яхве (13, 7—18). Затем А. выступает как герой-воитель: во главе своих вооружённых слуг он успешно совершает поход против царя Элама и союзных с ним царей, чтобы освободить пленённого Лота (14, 14—16). По возвращении он получает от *Мельхиседека* жреческое благословение и дар хлеба и вина (для христианской традиции — прообраз причастия), отдавая ему как прототипу ветхозаветного священства десятую часть добычи (14, 18—20). Между тем А. тревожит его бездетность: он уже готов назначить наследником своего старшего слугу Елиезера, но Яхве обещает ему потомство. Сарра предлагает А. «войти» к её рабыне Агари, с тем чтобы зачатое дитя считалось ребёнком господи; так рождается Измаил. Следует новое явление Яхве, по своей значительности превосходящее все предыдущие, сопровождающееся требованием ко всей жизни А.: «ходи предо мною и будь непорочен» (17, 1); Яхве заключает с А. «завет вечный», наследниками прав и обязанностей которого будут потомки А. не от Агари (хотя они тоже получают благословение), но от Сарры; знаком «завета» должно служить обрезание всех младенцев мужского пола (17, 10—14). Бог ещё раз приходит к А. в виде трёх странников (ангелов), встречаемых А. и Саррой у дубравы Мамре с обычным гостеприимством (христиане увидели в этом явлении первое раскрытие тайны троичности божества); он обещает сына от Сарры, что вызывает у престарелой Сарры недо-



Жертвоприношение Авраама. Рельеф Ф. Брунеллески для северных дверей баптистерия. 1401. Флоренция. Национальный музей.

помилование всякому городу, в котором найдётся 50, 45, 40, 30, 20 или хотя бы 10 праведников (18, 16—32). Эпизод посягательства Авимелеха, царя Герарского, на целомудрие Сарры (20) представляет собой полное соответствие столкновению с фараоном. Во исполнение обещания Яхве случается невозможное: у столетнего А. и девяностолетней Сарры рождается сын *Исаак*. Конфликт из-за прав первородства (Измаил — старший, но Исаак — вполне законный и притом получивший особое благословение от бога) приводит к изгнанию Агари и Измаила (21,9—21). Трагическая кульминация пути А. как «друга божьего» — испытание его веры: теперь, когда у А. есть, наконец, Исаак — единственная надежда на продолжение рода (т. к. Измаил отослан), А. должен отказаться от этой надежды. Бог требует: «возьми сына твоего единственного, которого ты возлюбил, Исаака, и поведи в землю Мориа, и принеси его там в жертву всесожжения» (22,2). А. повинуется; по дороге происходит разговор сына с отцом, полный трагической иронии. «И сказал Исаак Аврааму, отцу своему: „Отец мой!“ И сказал тот: „Вот я, сын мой!“ И ска-

зал он: „Вот огонь и дрова, где же агнец для всесожжения?“ И сказал Авраам: „Бог усмотрит себе агнца для всесожжения, сын мой“» (22, 7—8). Лишь в последнее мгновение, когда связанный Исаак лежит на жертвеннике и А. поднял руку с ножом, чтобы заколоть его, ангел останавливает жертвоприношение; вместо Исаака в жертву идёт запутавшийся рогами в зарослях баран (22, 9—13). А. вознаграждён за верность новым благословением себе и своему потомству от Яхве (22, 15—18). После смерти Сарры А. женится на женщине по имени Хеттура (Кетура), у него рождается ещё 6 сыновей. А. умирает в возрасте 175 лет, «в доброй старости, престарелый и насыщенный [жизнью]» (25, 8), и его погребают рядом с Саррой на родовом кладбище в пещере Махпела.

Библейский образ А. совмещает ряд граней. Это герой — родоначальник евреев, а через сыновей от Агари и Кетуры — различных арабских племён; через своего внука Исава (сына Исаака) — прародитель эдомитов; с ним связано (через его племянника Лота) происхождение моавитян и аммонитян. В рассказах о заключении завета с Яхве, об установлении обре-

умение (18, 9—15). От А. трое странников идут осуществлять кару над нечестивыми городами *Содомом* и *Гоморрой*; А. заступает за грешников и последовательно испрашивает

Мельхиседек приносит дары Аврааму. Мозаика. 432—440. Рим, церковь Свята-Мария Маджоре.



Авраам и Мельхиседек. Створка алтаря Д. Баутса. 1464—67. Лёвен, церковь святого Петра.





Жертвоприношение Авраама. Картина Рембрандта. 1635. Ленинград, Эрмитаж.

зания и т. п. он выступает как герой сакрального этиологического повествования. Наконец, в своём гостеприимстве, в своей заботе о женитбе Исаака (Быт. 24) он являет собой воплощение добродетелей патриархального старейшины рода. Дальнейшая мифологизация образа А. в позднеудалитической литературе усиливает черты культурного героя (А. оказывается первоучителем астрономии и мате-

матики, изобретателем алфавита и т. п.).

Лит.: Beer В., Leben Abraham's nach Auffassung der jüdischen Sage... в его кн.: Lebensgemälde biblischer Personen nach Auffassung der jüdischen Sage, II 1, Lpz., 1859; Greßmann Н., Sage und Geschichte in den Patriarchenerzählungen, «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», 1910, Jg. 30; All А., Der Gott der Väter, в его кн.: Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, 2 Aufl., Bd I, Münch., 1959; Jepsen А., Zur Überlieferungsgeschichte der Vätergestalten, «Wissenschaftliche Zeitschrift», 1953/54, Jg. 3, H. 2—3;

Keller С. А., Grundsätzliches zur Auslegung der Abraham-Überlieferung in der Genesis «Theologische Zeitschrift», 1956, Jg. 12, H. 4; Albright W. F., Abram the Hebrew. A new archaeological interpretation, «Bulletin of the American Schools of Oriental Research», 1961 № 163. С. С. Аверинцев

Сцена принесения А. в жертву Исаака запечатлена в росписи синагоги Дура-Европосе (сер. 3 в.) и Бет-Альфа (1-я пол. 6 в.), катакомбы Присциллы в Риме (кон. 3 — нач. 4 вв.), в средневековой миниатюре (Эчмиадзинское евангелие 10 в. и др.), в пластическом декоре средневековых соборов (скульптурная группа собора в Шартре и др.), рельефах (рельефы для дверей флорентийского баптистерия работы Ф. Брунеллески и Л. Гиберти), в картинах А. дель Сарто, П. Рубенса, Рембрандта, А. П. Лосенко. Сцена благословения А. Мельхиседеком нашла воплощение в мозаиках церкви Санта-Мария Маджоре в Риме и Сан-Витале в Равенне; фреске Рафаэля, картинах Д. Баутса, Л. Лотто, Тинторетто, Рубенса, П. Ластмана Дж. Б. Тьеполо. В византийском и древнерусском искусстве наиболее популярна была сцена прихода к А. трёх странников, изображавшихся в виде ангелов (фреска Феофана Грека в церкви Спаса Преображения в Новгороде, московские, новгородские и псковские иконы; см. также *Троица*). Среди произведений западноевропейского искусства на этот сюжет — рельеф Гиберти, фреска Рафаэля, гравюры Луки Лейденского и Х. Хольбейна Старшего, картины Л. Карраччи, П. Ластмана, Рембрандта, Б. Э. Мурильо, А. де Гелдера и др. В средние вековые искусство нашёл также воплощение сюжет — праотец А. в раке с душами умерших праведников на коленях или во чреве — «лоно авраамово» («Золотые ворота» Фрейбергского собора, «Княжеский портал» собора в Бамберге, роспись Успенского собора во Владимире). В искусстве 16—18 вв. разрабатывались некоторые другие сюжеты: круг сцен связанный с А., Саррой и Агарью (см. в ст. *Агарь*), «Авраам наставляет египтян астрономии» (Джорджоне) и др. А. (начиная с позднего средневековья) чаще всего предстаёт в облике величавого бородатого старца

АВРАГА МОГОЙ (abuγuγ moγai) Аврага Могой (бурят.), Аврага Мога (калм. аврһ мога), в мифологии монгольских народов гигаитский змей. Очевидно, является модификацией образа мирового змея обитающего под землёй или на дне моря (первоначально — мирового океана). По некоторым поверьям, заключён в подземной крепости; ряд топонимических преданий увязывает происхождение скал (Дзайсан-толгой Тайхир-чулу и др.) с заваливанием богатырём поры или горной пещеры, че-

рез которую некогда А. М. похищал людей и скот. В сказочно-эпических сюжетах А. М. — фантастическое чудовище; угрожает герою в детстве, нападает на гнездо гигантской птицы Хангарид (Гаруда), но герой спасает её птенцов (ср. древнеиндийский миф о борьбе *Гаруды* со змеями, а также у ряда тюркских народов сюжет спасения героем птенцов птицы *Каракус* или *Симург* от дракона *Аждарха*). Как подводный космический гигант и как хтоническое чудовище А. М. соотносим с гигантской рыбой Аврага Дзагасан в мифологии монгольских народов. Как мировой змей А. М. сопоставим с драконом *Лу*. Наличие в тувинской мифологии модификации имени А. М. (гигантский змей назван *Амырга Мокус*, *Темир Мокус*, *Амырга Мос*, *Мос*) роднит А. М. с другой категорией мифических чудовищ: со сказочно-эпическим многоголовым великаном-людоедом *Мусом*, или *мангусом*. С. Ю. Некулюдов.

АВРОРА (лат. *Aurora*, от *auga*, букв. «предрасветный ветерок»), в римской мифологии богиня утренней зари. Соответствует греческой *Эос*.

АВСЕ́НЬ, *Баусе́нь*, *Овсе́нь*, *Таусе́нь*, *Усе́нь*, в восточнославянской мифологии персонаж, связанный с началом весеннего солнечного цикла («Ехать там Овсеню да новому году») и плодородием. Иногда в народных песнях представляется антропоморфным. Атрибуты А. — кони. Можно предположить генетические связи А. с балтийским *Усияшем* и др.-инд. *Ушас*.

Лит.: Гальтиский Г., Шо таке Овсень, «Збірник Історично-філологічного відділу Української АН», 1927, № 51; Чичеров В. И., Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX вв., М., 1957 («Труды Ин-та этнографии», т. 40). В. Т., В. И.

АВСО́Н (*Аΰσον*), в греческой мифологии сын *Одиссея*, рождённый нимфой *Калипсо* или волшебницей *Киркой* (Цирцеей). А. считался родоначальником авсонов — древнейшего племени юго-западной Италии. В. Я.

АВСТРАЛИЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ, мифология аборигенов Австралии, заселивших этот материк ещё в мезолите и раннем палеолите и сохранивших весьма архаическую культуру.

А. м. тесно переплетена с ритуальной жизнью австралийских племён и отражает тотемические культы и обряды интимиума (магического размножения животных своего тотема), календарный культ великой матери на севере страны и универсально распространённые обряды инициации. В рамках обрядов инициации перед юношами, проходящими посвящение в категорию взрослых полноправных членов локальной группы и тотемического сообщества, инсценировались мифы для передачи им

основ традиционной племенной мудрости. Некоторые мифы строго соотносятся с ритуалами, являясь их составной частью и символически их дублируя, другие — сравнительно независимы от ритуалов, но включают сакрализованную засекреченную информацию (напр., маршруты странствий тотемных предков). Наряду с эзотерическими мифами, недоступными для непосвящённых, существуют и экзотерические, предназначенные для устрашения непосвящённых или общего развлечения (последние находятся на пути превращения мифа в сказку).

Как бы ни соотносились отдельные мифы и ритуалы (см. *Обряды и мифы*), в принципе их объединяет единая мифологическая семантика, единая символическая система. Если, например, собственно мифы, посвящённые странствиям тотемных предков, сосредоточены на описании мест, которые они посетили, и следов, которые там оставили (холмы, озёра, корни деревьев и т. п.), то песня в основном направлена на величание тех же героев, а сопровождающая песню ритуальная пляска, изображая в принципе те же странствия, нацелена прежде всего на подражание движениям животного. Изоляция новичков, проходящих обряд инициации, отражается в мифе как уход героя, проглатывание его чудовищем и последующее выплёвывание (или освобождение родственниками из тела чудовища).

Сколько-нибудь единой мифологии австралийцев не существует. Имеется лишь ряд типологически сходных архаических племенных систем. Представления о космосе как целом развиты слабо, в мифах фигурирует главным образом не макрокосм, а микрокосм (точнее — мезокосм) в виде кормовой территории локальной группы и её ближайших соседей (иногда локальная группа оказывается хранительницей части мифа, действие в которой происходит на её территории). Поэтому самые распространённые австралийские мифы носят характер местных преданий, объясняющих происхождение всех сколько-нибудь заметных мест и природных объектов — холмов, озёр, водных источников, ям, больших деревьев и т. п., которые оказываются «памятником» деятельности мифического героя, следами его стойбища, местом его превращения в чурингу. Маршруты странствий мифологических героев идут большей частью в направлении с севера на юг и юго-восток, что примерно соответствует направлению заселения материка.

Действие в австралийских мифах отнесено к особой стародавней мифологической эпохе, которая противостоит текущему эмпирическому вре-

мени (см. *Время мифическое*). Название мифической эпохи варьируется у различных племенных групп: *альтира* — у аранда, *мура* — у *дьерри*, *джугур* — у *алуриджа*, *мунгам* — у *бинбинга* и т. д.; у некоторых австралийских племён мифическая эпоха первотворения обозначается тем же словом, что и «сновидение». В англо-австралийской этнографической литературе термины «dream time» и «dreaming» — общепринятые обозначения мифического времени. Во времена «сновидения» мифические герои совершили свой жизненный цикл, вызвали к жизни людей, животных и растения, определили рельеф местности, установили обычаи. Священные предметы, в которые они в конце концов превратились — естественные (скалы, деревья) или искусственные (чуринги), сохраняют их магическую силу и могут быть средством размножения тотемных животных или источником «душ» новорождённых детей, которые у некоторых племён мыслятся как перевоплощение предков. События времён «сновидения» могут воспроизводиться в снах и обрядах, участники которых в известном смысле отождествляются с изображаемыми предками.

У центральноавстралийских племён (напр., у аранда и лоритя) мифические герои — это, как правило, тотемные предки, существа двойной — антропоморфной и зооморфной природы, прародители и создатели определённой породы животных или вида растений, и в то же время человеческой группы, которая рассматривает данных животных как своего тотема.

Почти все тотемические мифы аранда и лоритя строятся по одной схеме: тотемные предки в одиночку или группой возвращаются на свою родину — на север (реже — на запад). Подробно перечисляются поиски пищи, трапезы, стойбища, встречи в пути. Недалеко от родины, на севере, часто происходит встреча с местными «вечными людьми» того же тотема. Достигнув цели, уставшие герои уходят в нору, пещеру, под землю, превращаясь в скалы, деревья, чуринги. В местах стоянок и особенно в местах смерти (точнее, ухода в землю) образуются тотемические центры. В некоторых мифах (напр., о *людях-котах*) тотемные герои несут с собой культовые жезлы, которые используют как оружие или орудие для пробивания дороги в скалах (образование рельефа), чуринги и другие культовые предметы.

Иногда действующими лицами мифа являются вожди, ведущие за собой группу юношей, только что прошедших обряд инициации; группа совершает на пути культовые церемонии с целью размножения своего тотема.

Странствие может принимать характер бегства и преследования: большой серый кенгуру убегает от человека того же тотема, человек с помощью юношей убивает животное, которое затем воскресает, оба (животное и человек) превращаются в чуринги; красный и серый кенгуру убегают от людей-собак, а затем от человека-сокола; двух змей преследуют люди того же тотема; рыб преследует краб, а затем корморан; один из бегущих эму растерзан людьми-собаками и т. д. (неясно, идёт ли в этих случаях речь о животных, людях или существах двойной природы; по большей части, вероятно, имеются в виду последние).

Небесные явления не занимают в А. м., в частности у аранда и лориты, столь большого места, как в развитых мифологиях. Известный мифологии аранда образ «хозяина неба» (Алтыра, по К. Штрелову) весьма пассивен и не играет существенной роли в мифологических сюжетах. Немногочисленные сказания о небесных светилах включаются в круг тотемических мифов. Луна (месяц) представляется мужчиной, первоначально принадлежавшим к тотему опосума. С каменным ножом месяц поднимается на небо, бредёт на запад, затем спускается по дереву на землю. Наевшись опосумов, месяц увеличивается в размерах (полнолуние), утомлённый, принимает вид серого кенгуру; в этом виде его убивают юноши, но один из них сохраняет кость кенгуру, из которой снова вырастает месяц (новолуние). Солнце представляется девушкой, поднявшейся по дереву на небо, плеяды — девушками из тотема бандикута, ставшими свидетельницами церемонии посвящения юношей и по этой причине превратившимися в камни, а затем в звёзды.

Некоторые тотемные предки аранда выступают в роли культурных героев. Во время своих странствий они вводят различные обычаи и обряды. Огонь добывается представителем тотема серых кенгуру из тела гигантского серого кенгуру, на которого он охотится (ср. с карело-финской руной о добывании *Вяйнямейне* огня из чрева огненной рыбы); подобные мифологические сюжеты характерны для примитивного хозяйства, в котором преобладает присвоение человеком готовых плодов природы. Два человека-сокола, пришедшие с севера в землю аранда, учат других людей пользоваться каменным топором. Забытые людьми брачные правила снова устанавливаются одним из предков тотема кенгуру-древолозав по имени Катукан-кара. Введение брачных правил приписывается также человеку-эму. Введение обрядов инициации, играющих важную роль в жиз-

ни австралийских племён, и связанных с ними обрядовых операций на теле приписывается тотемным предкам — диким котам и ящерицам-мухоловкам.

Сказания о странствиях «вечных людей» времён алтыра, ставших впоследствии ящерицами-мухоловками, играют важную роль, приобретая характер антропогонического и отчасти космогонического мифа (см. *Антропогонические мифы*, *Космогонические мифы*). Традиция относит их странствия к наиболее ранним, однако сами сказания знаменуют, по всей видимости, менее примитивную ступень развития мифологии, поскольку речь в них идёт по существу о возникновении «человечества», а не о происхождении какой-то одной тотемной группы. Согласно этим сказаниям, земля первоначально была покрыта морем (концепция, широко распространённая в различных мифологических системах), а на склонах скал, выступающих из воды, кроме «вечных» мифических героев, находились уже т. н. релла манеринья (т. е. «склеенные люди», по Штрелову) или инпатуа (по Б. Спенсеру и Ф. Гиллену) — кучки беспомощных существ со склеенными пальцами и зубами, закрытыми ушами и глазами. Другие подобные человеческие «личинки» жили в воде и были похожи на сырое мясо. Уже после высыхания земли мифический герой — тотемный предок «ящериц» — пришёл с севера и отделил человеческие зародыши друг от друга, прорезал им глаза, уши, рот и т. п., этим же ножом сделал им обрезание (здесь отчасти отражена идея, что только обряд инициации «завершает» человека), научил их добывать огонь трением, готовить пищу, дал им копье, копьеметалку, бумеранг, снабдил каждого чурингой (как хранительницей его души), разделил людей на фратрии («земля» и «вода») и брачные классы. Эти действия позволяют рассматривать данный мифический персонаж как типичного для первобытной мифологии культурного героя-демиурга.

Наряду с «эволюционной» мифологической концепцией происхождения людей из несовершенных существ, в некоторых мифах аранда «вечные» герои «эпохи сновидений» выступают и как подлинные прародители людей и животных. Согласно мифу тотемной группы бандикута, из-под мышек некоего тотемного предка по имени Карора вышли бандикуты, а в последующие дни его сыновья — люди, начавшие охотиться на этих бандикотов (ср. рождение великанов из-под мышек *Имира* в германо-скандинавской мифологии). Этот антропогонический и одновременно тотемический миф сплетён с мифом космогониче-

ским: в начале времён была тьма, и постоянная ночь давила на землю, как непроницаемая завеса, затем появилось солнце и разогнало тьму над Илбалиття (тотемный центр бандикотов).

Аналогичные сказания о странствиях тотемных предков, имеющиеся и у других австралийских племён, записаны менее полно. У диери и других племён, живших юго-восточнее аранда, вокруг озера Эйр, имеются многочисленные сказания о странствиях мура-мура — мифических героев, аналогичных «вечным людям» аранда, но с более слабыми зооморфными чертами. Со странствиями мура-мура также связываются образование различных черт ландшафта, введение экзогамии и тотемических наименований, употребление каменного ножа для обрезания и добывания огня трением, «доделывание» несовершенных человеческих существ, а также происхождение месяца и солнца.

Мифы о предках не всегда повествуют об их странствиях. Некоторые предки (в т. ч. у аранда) не совершают длительных путешествий. В частности, у мункан имеется много мифов об образовании тотемических центров после ухода тотемных предков (пульвайя) под землю. Уходу под землю часто предшествуют ссоры и драки между пульвайя с нанесением друг другу увечий и смертельных ран. Хотя пульвайя представлены как антропоморфные существа, в описании их поведения отразились наблюдения над образом жизни и поведением животных, а некоторые обстоятельства жизни пульвайя объясняют особенности этих животных (многие из черт физического облика животных мотивируются увечьями, которые были нанесены им тотемными предками ещё в стародавние времена). Отношения дружбы и вражды пульвайя соотносятся с взаимосвязями различных животных и растений в природе.

В мифах северных и юго-восточных племён Австралии наряду с тотемными предками есть и более обобщённые и, по-видимому, развившиеся позднее образы «над-тотемных» мифических героев. На севере известна старуха-мать (фигурирует под именами Кунапили, Клиарин-клиари, Кадьяри и т. д.) — матриархальная прародительница, символизирующая плодотворную рождающую землю и связанный с ней (и с плодотворностью, размножением) образ змея-радуги; на юго-востоке — патриархальный всеобщий отец (Нурундере, Кони, Бирал, Нурелли, Бунджиль, Байаме, Дарамудун), живущий на небе и выступающий в роли культурного героя и патрона обрядов инициации. Мать и отец могут принадлежать к различным, иногда сразу

к нескольким тотемам (каждая часть их тела может иметь свой тотем) и, соответственно, являться общими предками (т. е. носителями и первоисточниками душ) различных групп людей, животных, растений.

В мифах фигурируют обычно не одна, а несколько «матерей», иногда две сестры или мать с дочерью. Эти сказания и соответствующий им ритуал связываются с одной из «половин» (фратрий) племени, что допускает и предположение о частичном генезисе образов матерей из представлений о фратриальных прародительницах.

У юленгоров, живущих в Арнемленде, мифическими предками являются сёстры Джункгова, приплывающие с севера по им самим созданному морю. В лодке они привозят различные тотемы, которые развешивают для просушки на деревьях. Затем тотемы помещаются в рабочие сумки и во время странствий прячутся в различные места. Из тотемов появляются десять детей, сначала лишённых пола. Затем спрятанные в траву становятся мужчинами, а спрятанные в песок — женщинами. Они делают для своих потомков палки-копалки, пояса из перьев и другие украшения, вводят употребление огня, создают солнце, учат потреблять определённые виды пищи, дают им оружие, магические средства, обучают тотемическим танцам и вводят обряд посвящения юношей. Хранительницами ритуальных секретов, по этому мифу, являются сначала женщины, но мужчины отнимают у них свои тотемы и секреты, а прародительниц отгоняют пеннем. Прародительницы продолжают путь, образуя рельеф местности, новые кормовые территории и родовые группы людей. Вновь достигнув моря на западе, они отправляются на острова, которые перед тем возникли из швей, сброшенных прародительницами со своих тел. Спустя много времени после исчезновения Джункгова на западе появляются две другие сестры, родившиеся в тени за садящимся солнцем. Они завершают дело своих предшественниц, устанавливают брачные классы и вводят ритуал великой матери — Гунапи (Кунапи), в котором частично инсценируются их деяния. Сёстры обосновываются в определённом месте, строят хижину, собирают пищу. Одна из них рождает ребёнка. Сёстры пытаются варить ямс, улиток и другую пищу, но растения и животные оживают и выпрыгивают из огня, начинается дождь. Сёстры пытаются танцами отогнать дождь и страшного змея-радугу, который приближается к ним и проглатывает сначала тотемных животных и растения («пищу» сестёр), а затем — обеих женщин и ребёнка. Находясь в брюхе змея, сест-

ры мучают его. Змей выплёвывает сестёр. При этом ребёнок оживает от укуса муравьёв.

Сёстры Ваувалук (так их называют юленгоры и некоторые другие племена) представляют собой своеобразный вариант тех же матерей-прародительниц, воплощающих плодородие. В образе змея-радуги, широко известном на большей части территории Австралии, объединяются представления о духе воды, змее-чудовище (зародыш представления о «драконе»), магическом кристалле (в нём отражается радужный спектр), употребляемом колдунами. Проглатывание и выплёвывание змеем людей связано (как и у других народов) с обрядом инициации (символика временной смерти, обновления). Р. М. Берндт находит в проглатывании змеем сестёр также эротическую символику, связанную с магией плодородия.

В одном из мифов племени мурибата (и в соответствующем ритуале) старуха Мутинга сама проглатывает детей, которых ей доверили ушедшие на поиски пищи родители. После смерти старухи детей живыми освобождают из её чрева. У племенной группы мара имеется сказание о мифической матери, убивающей и съедающей мужчин, привлечённых красотой её дочерей. Такой облик, казалось бы, мало согласуется с традиционным мифологическим представлением о могучей прародительнице. Однако не только у австралийцев, но и у других народов (напр., у индейцев квакиютль; по материалу Ф. Боаса) миф о злой старухе-людоедке связан с представлением о посвящении юношей в полноправные члены племени (у австралийцев) или мужского союза (у индейцев).

В некоторых мифах змей-радуга сопровождает большую мать в ее странствиях. У мурибата радужный змей под именем Кунмангур сам выступает предком, отцом отца одной и отцом матери другой «половины» племени. Он делает всех людей и продолжает следить за ними. Сын Кунмангура насилует своих сестёр, а затем смертельно ранит отца. Кунмангур странствует в поисках тихого места, где бы он мог исцелиться. В отчаянии он собирает весь огонь, принадлежавший людям, и бросая в море, тушит его. Другой мифический персонаж вновь добывает огонь (идея обновления). Мифы о радужном змее и матерях-прародительницах тесно связаны со сложной обрядовой мистерией, устраиваемой до начала дождливого сезона в честь матери-земли Кунапи, воплощающей плодородие.

Образ племенного «великого отца» у юго-восточных племён, хорошо изученных ещё А. Хаунтом, выводится С. А. Токаревым из несколько более

примитивных образов — олицетворения неба (типа Алтыра у аранда), тотема фратрии, культурного героя, патрона инициации и духа-страшилища, превращающего мальчиков во взрослых мужчин (в него верят только непосвящённые), в которых имеется зародыш представления о божестве-творце. Почти все они фигурируют в качестве великих предков и учителей людей, живших на земле и впоследствии перенесённых на небо.

Великий отец Бунджиль у племени кулин рисуется старым племенным вождём, женатым на двух представительницах тотема чёрных лебедей. Само имя его означает «клинохвостый орёл» и одновременно служит обозначением одной из двух фратрий (вторая Ваанг, т. е. ворон). Бунджиль изображается создателем земли, деревьев и людей. Он согревает своими руками солнце, солнце согревает землю, из земли выходят люди и начинают танцевать ритуальный танец корробори. Таким образом, в Бунджиле преобладают черты фратриального предка — демиурга — культурного героя. У племён юго-восточного побережья (юнн и других) высшим существом считается Дарамулун, у камиларон, вирадьюри и юалайи Дарамулун занимает подчинённое положение по отношению к Байаме. Согласно некоторым мифам, Дарамулун вместе со своей матерью (эму) насадил деревья, дал людям законы и научил их обрядам инициации (во время этих обрядов на земле или на коре рисуют Дарамулуна, звук гуделки символизирует его голос, он воспринимается как дух, превращающий мальчиков в мужчин).

Имя Байаме на языке камиларон связано с глаголом «делать» (по Хаунтту), что как бы соответствует представлению о демиурге и культурном герое. У Мэтью связывается этимологию этого имени с представлением о семени человека и животного, а К. Лангло-Паркер утверждает, что на языке юалайи это имя понимается только в значении «великий»; юалайи говорят о «времене байаме» в том же смысле, как аранда об «эпохе сновидений». В стародавние времена, когда на земле жили только звери и птицы, с северо-востока пришёл Байаме с двумя своими жёнами и создал людей частью из дерева и глины, частью превратив в них зверей, дал им законы и обычаи (конечная мотивировка всего — «так сказал Байаме»). Мэтью приводит миф вирадьюри и вонгабон о том, что Байаме вышел в странствие в поисках дикого мёда вслед за пчелой, к ноге которой он привязал птичье перо (ср.: важнейшее «культурное» деяние сканд. *Одина* — добывание священного мёда). У целого ряда племён Байаме яв-

ляется средоточием всех посвячительных обрядов, главным «учителем» новичков, проходящих суровые посвячительные испытания.

Лит.: Народы Австралии и Океании, М., 1956; Мифы и сказки Австралии. Собрания К. Лангло-Паркер, пер. с англ. М., 1965; Ранние формы искусства, М., 1972; Мелетинский Е. М., Поэтика мифа, М., 1976, с. 236—44; Strehlow C., Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien, Tl 1—3, Fr.J.M., 1907—10; Spencer B., Gillen F. J., The Arunta, a study of a stone age people, v. 1, L., 1927; Strehlow T. G. H., Aranda traditions, Melbourne, 1947; Howitt A. W., The native tribes of South-East Australia, L., 1904; McConnell U., Myths of the Munkan, Melbourne, 1957; Radcliffe-Brown A. R., The rainbow serpent myth in Australia, «Journal of the Royal anthropological Institute of Great Britain and Ireland», 1926, v. 56; Berndt R. M., Kunapipi. A study of an Australian aboriginal religious cult, Melbourne, 1951; Berndt R. M., Djanggawul, Melbourne, 1949; Stanner W. E. H., The dreaming, в кн.: Australian signpost, Melbourne, 1958, p. 51—65; Stanner W. E. H., On aboriginal religion, Sydney, [1964]; Songs of songmen. Aboriginal myths retold by W. E. Stanner and A. P. Elkin, Melbourne—L., 1949.

Е. М. Мелетинский.

АВТОЛІК (Ἀὐτόλυκος), в греческой мифологии ловкий разбойник, обитавший на Парнасе, «самый вороватый из людей», отец *Антиклеи* — матери *Одиссея* (Hom. Od. XIX 395 след.). А. получил от своего отца *Гермеса* дар плутовства, способность становиться невидимым или принимать любой образ. Имя А. означает по-гречески «сам волк» или «лицезверие волка», что указывает на тотемные корни образа А. Автолик похитил стада *Сисифа*, последний уличил его и в наказание обесчленил его дочь *Антиклею*, которая вскоре была выдана замуж за *Лаэрта*. Этим рассказом киклики и затем трагики связали трёх величайших мифи-

ческих хитрецов: А., Сисифа и Одиссея; последний оказывался сыном Сисифа и внуком А. (Soph. Ai. 190; Soph. Philoct. 417; Ovid. Met. XIII 31). А. считали искусным в борьбе; он обучил борьбе Геракла (Apollod. II 4,9). М. Б.

АВТОМЕДОНТ (Ἀὐτομήδων), в греческой мифологии воин из рати *Ахилла*. После гибели *Патрокла* ему удалось спасти колесницу Ахилла (Hom. II. XVI 864—867), которой он управлял во время дальнейших сражений; А. затем продолжал служить сыну Ахилла *Неоптолему*. Имя А. в римское время стало нарицательным для обозначения искусного возницы. В. Я.

АГАВА (Ἀγαιή, Ἀγαιή), в греческой мифологии дочь *Кадма* и *Гармонию*, мать *Пенфея*. Когда фиванские женщины, охваченные вакхическим экстазом, справили празднество в честь Диониса на лесистых склонах горы *Киферон*, А. оказалась в числе их предводительниц и в состоянии иступления одной из первых набросилась на схваченного вакханками и принятого ими за львёнка *Пенфея*, которого они разорвали на части. Насадив оторванную голову сына на тирс (остроконечная палка, увитая плющом), А. с ликованием возвратилась в Фивы и испытала ужасное потрясение, когда наступило отрезвление. Сцена возвращения А. с головой *Пенфея*, изображённая Еврипидом в трагедии «*Вакханки*», пользовалась большой популярностью у античных зрителей. В. Я.

АГАМЭД (Ἀγαμέδης), в греческой мифологии беотийский герой, сын орхоменского царя *Эргина*, знаменитый

строитель, соорудивший вместе с братом *Трофоном* Дельфийский храм, святилище *Посейдона* в Мантинее, сокровищницы царей *Авгия* (в Элиде) и *Гиризя* (в Беотии). Одну из этих сокровищниц А. ограбил, за что платился жизнью (Paus. IX 37,4 след.). М. Б.

АГАМЭМНОН (Ἀγαμέμνων), в греческой мифологии сын *Атрея* и *Аэропы*, предводитель греческого войска во время Троянской войны. После убийства Атрея *Эгисфом* А. и *Менелая* вынуждены были бежать в Этолию, но царь Спарты *Тиндарей*, пойдя походом на Микены, заставил *Фиеста* уступить власть сыновьям Атрея. А. стал царём в Микенах (которые античная традиция часто отождествляет с соседним Аргосом) и женился на дочери Тиндарея *Клитемestre*. От этого брака А. имел трёх дочерей и сына *Ореста*. Когда *Парис* похитил *Елену* и все её бывшие женихи объединились в походе против Трои, А., как старший брат Менелая и наиболее могущественный из греческих царей, был избран главой всей рати. «Илиада» изображает А. доблестным воином (описание его подвигов даётся в 11-й кн.), но не скрывает его высокомерия и неуступчивости; именно эти свойства характера А. являются причиной многих бедствий для греков. Убив однажды на охоте ланя, А. похвалялся, что такому выстрелу могла бы позавидовать *Артемиды*; богиня разгневалась и лишила греческий флот попутного ветра. Греки долго не могли выйти из Авлиды (пока А. не принёс в жертву богине свою дочь *Ифигению*; этим фактом греческая традиция объясняет вражду *Клитемestры* к мужу) (Apollod. epit. III 21 след.). Захватив в плен во время одного из набегов на окрестности Трои *Хрисеиду*, А. отказывается вернуть её за большой выкуп отцу *Хрису*, жрецу Аполлона, и бог, вняв мольбам *Хриса*, насылет на греческое войско моровую язву. Когда выясняется истинная причина бедствия и *Ахилл* требует от А. возвращения *Хрисеиды* её отцу, А. отбирает у Ахилла его пленницу *Брисеиду*, что приводит к длительному самоустранению оскорблённого Ахилла от боёв и к тяжёлым поражениям греков (Hom. II. I 8—427; IX 9—692). О дальнейшей судьбе А. повествовали не дошедшие до нас эпические поэма «Возвращения» (7 в. до н. э.) и «Орестея» *Стесихора*. После взятия Трои А., получив огромную добычу и *Кассандру*, возвратился на родину, где его ждала гибель в собственном доме; по более древней версии мифа, он пал во время пира от руки *Эгисфа*, успешшего за время отсутствия А. обольстить *Клитемestру* (Hom. Od. III 248—275; IV 524—537). Начиная с середины 6 в. до н. э. на первое место выдвиг-



Вакханки убивают *Пенфея*. Фреска из дома *Веттиев* в Помпеях. I в. н. э.



Изгнание Агари.
Картина К. Лоррена.
1668. Мюнхен, Старая
пинাকотека.

гласа сама Клитемestra: встретив А. с лицемерной радостью, она затем в ваяне набросила на него тяжёлое покрывало и нанесла три смертельных удара (Aeschyl. Agam. 855—1576).

Сказочное богатство А. и его выдающееся положение среди греческих вождей, о которых говорится в мифе, отражают возвышение исторических Микен в 14—12 вв. до н. э. и их господствующую роль среди ранних государств Пелопоннеса. Сохранившийся ритуальный эпитет «Зевс-Агамемнон» показывает, что А., вероятно, был первоначально одним из тех полубожественных героев-покровителей своего племени, чьи функции с образованным олимпийского пантеона перешли к Зевсу.

В. Н. Ярхо.

Из драматических произведений античности, посвящённых убийству А., сохранились трагедии «А.» Эсхила (первая часть трилогии «Орестея») и Сенеки. Сюжет разрабатывался в европейской драматургии с 16 в. (Г. Сакс, Т. Деккер и др.). Интерес к мифу пробудился вновь во 2-й половине 18 в. (трагедии «А.» В. Альфьери, Л. Ж. Н. Лемерсье и др.). В 19—20 вв. сюжет лёг в основу около 30 трагедий, драматической тетралогии Г. Гауптмана («Ифигения в Дельфах», «Ифигения в Авлиде», «Смерть А.», «Электра»).

В античном изобразительном искусстве А. — второстепенный персонаж в многофигурных композициях (метопы северной стороны Парфенона и др.). Убийство А. нашло воплощение в росписи ряда греческих ваз и в рельефах нескольких этрусских погребальных грн.

В европейском музыкально-драматическом искусстве сюжет смерти А. лёг в основу либретто ряда опер 18—20 вв. («Клитемestra» Н. Пиччини; «Клитемestra» Н. Цингарелли; «А.» Л. Тревеса; оперная трилогия «Орестея» С. И. Танеева; «Орестея» Ф. Вейнгартнера; «Орестея» Д. Мийо;

«Клитемestra» Р. Прохазки; «А.» Д. Куклина; «Клитемestra» И. Пичцетти и др.) и кантат («Клитемestra» Л. Керубини и др.).

АГА́РЬ (евр. hāgār, ср. этнич. обозначение араб. номадов hāg'gīn или hāg'gīn, «агаряне», а также глагол hāgar, «отвращаться», «откочёвывать», «бежать», откуда араб. hīga, «бегство»), в ветхозаветных преданиях египтянка, рабыня Сарры и наложница Авраама. Бездетная Сарра, поступая в соответствии с обычаем (известен из северомесопотамских документов середины 2-го тыс. до н. э.; ср. также поведение Рахили и Лии, Быт. 30), сама предлагает, чтобы её муж «вошёл» к А., с намерением усыновить зачатое дитя (Быт. 16, 2). Однако ещё во время беременности А. между ней и госпожой начинаются конфликты, и А. бежит (ср. этимологию её имени) в пустыню, где ангел Яхве велит ей вернуться, обещая, что у неё родится воинственный сын Из-

маил: это обещание сбывается (16, 4—16). После рождения у Сарры и Авраама сына Исаака на патриархальном торжестве в день, когда его отняли от груди, старая рознь между госпожой и служанкой (осложнённая правовой коллизией между первородством Измаила и законнорождённой Исаака) вспыхивает с новой силой (21, 9—10); А. на руках с Измаилом вынуждена уйти в изгнание, превосходящая удел номадов. Однако бог хранит и утешает изгнанников: когда им в пустыне угрожает смерть от жажды, он указывает А. на колодезь и спасает от смерти А. с сыном (21, 15—19). Позднейшие легенды разукрасили этот простой сюжет, сделав из А. дочь фараона, преувеличивая — в соответствии с позднейшими религиозными идеалами — то святость А., то, напротив, её неискренность в вере, изобретая колоритные новеллистические подробности её ссор с Саррой (талмудический комментарий к книге Бытия — «Берешит рабба» 45; 53).

Изгнание А. — частая тема европейской живописи 16—18 вв. (картины Гверцино, П. П. Рубенса, Рембрандта, К. Лоррена и др.).

С. С. Аверинцев.

АГАСТЬЯ (др.-инд. Agastya), в древнеиндийской мифологии божественный мудрец (риши), которому приписываются многие гимны «Ригведы». А., как и его сводный брат Васиштха, считается сыном Митры и Варуны и апсары Урваши; он родился в кувшине, в который излилось при виде Урваши семя обоих богов (Рам. VII 56, 57). Силой своей аскезы А. «из лучших частей всех живых существ» сотворил себе жену Лопамудру (Мбх. III 96). По её просьбе он отнял сокровища у дайты Илвалы, а самого Илвалу, жестокого преследователя брахманов, испепелил своим словом. «Махабхарата» рисует А. могущественным союзником



Уход Агари из дома
Авраама. Картина
П. П. Рубенса.
1615—17. Ленин-
град, Эрмитаж.

богов в их борьбе с асурами. Проклятием он превратил в змея царя *Нахушу*, захватившего власть над тремя мирами, и возвратил *Индре* его престол царя богов (III 176—187; XII 329). Он выпил океан, на дне которого укрывались асуры, и тем самым помог богам одержать над ними победу (III 102—105). Когда однажды гора Виндхья выросла так, что унёрлась в небосвод и преградила путь солнцу и луне, А. по просьбе богов заставил её согнуться: он попросил её склониться, чтобы пропустить его на юг, и не распрямляться до тех пор, пока он не вернётся; но А. так и не вернулся с юга, и Виндхья до сих пор осталась склонённой (III 104).

Переселение А. на юг Индии, возможно, знаменует собой проникновение туда арийской цивилизации и брахманизма, ибо в мифологической традиции А. считается покровителем дравидийского юга (см. *Агаттияр*). В некоторых индуистских текстах А. отождествляется со звездой Канопус.

П. А. Гринцер.

АГАСФЕР (лат. Ahasuerus), «Вечный жид», персонаж христианской легенды позднего западноевропейского средневековья. Имя А. — стилизованное библейское имя, произвольно заимствовано из ветхозаветной легенды об Эсфири (где еврейским *‘Ahashwê-gôsh* передаётся имя персидского царя Ксеркса); в более ранних версиях легенды встречаются и другие имена — Эспера-Диос («надейся на бога»), Бутадеус («ударивший бога»), Картафил. Согласно легенде, А. во время страдальческого пути Иисуса Христа на Голгофу под бременем креста оскорбительно отказал ему в кратком отдыхе и безжалостно велел идти дальше; за это ему самому отказано в покое могилы, он обречён из века в век безостановочно скитаться, дожидаясь второго пришествия Христа, который один может снять с него зарок. На возникновение легенды оказали влияние религиозно-мифологические представления о том, что некоторые люди являют собой исключение из общего закона человеческой смертности и дожидаются эсхатологической развязки (согласно Библии, таковы *Енох* и *Илия*) и что такая судьба должна постигнуть каких-то очевидцев первого пришествия Иисуса Христа (ср. Матф. 16, 28); в легенде можно видеть реминисценцию ветхозаветного мотива проклятия *Каину*, которого Яхве обрекает на скитания, но запрещает лишать его жизни (Быт. 4, 10—15). В ней отразились и некоторые аспекты отношения средневековых христиан к евреям: в них видели людей, не имевших родины и обречённых на скитания, но «чуждом» сохранявших этническую и религиозную самобытность, а также живую реликвию «священной истории»

Ветхого и Нового заветов, убийц Христа и осквернителей «завета с богом», но в эсхатологическом будущем — примиряющихся с богом через обращение к Христу наследников древнего обетования (так понимали во взаимосвязи Захар. 12, 10, Ос. 1, 7, Малах. 4, 5, Матф. 17, 10 и Рим. 11). Все эти моменты присутствуют в легенде об А.: это враг Христа, но в то же время свидетель о Христе, грешник, поражённый таинственным проклятием и пугающий одним своим видом как привидение и дурное знамение (ср. более позднее предание о Летучем голландце), но через само проклятие соотнесённый с Христом, с которым непременно должен встретиться ещё в «этом мире», а в покаянии и обращении способный превратиться в доброе знамение для всего мира. Структурный принцип легенды — двойной парадокс, когда тёмное и светлое дважды меняются местами: бессмертие, желанная цель человеческих усилий (ср. этот мотив в эпосе о *Гильгамеше*) в данном случае оборачивается проклятием, а проклятие — милостью (шансом искупления). В фольклорной традиции А. оказывался в отношениях взаимозаменяемости с другими фигурами скитальцев (Дикий охотник и др.) и вообще существами, с которыми возможна неожиданная и странная встреча (напр., Рубецаль, горный дух средневековых легенд); как и они, он необходимо выступает (по самой структуре мотива) то жутким и опасным, то готовым на помощь и добрым.

Легенда о «Вечном жиде» становится достоянием литературы с 13 в. По рассказу английского монаха Роджера Уэндоверского, вошедшему в «Большую хронику» (ок. 1250) Матвея Парижского, архиепископ, прибывший в Англию из Великой Армении, уверял, что лично знаком с живым современником и оскорбителем Христа по имени Картафил («сторож претория»); он покаялся, крестился, принял имя Иосиф и ведёт жизнь аскета и молчаливника, отвечая только на благочестивые вопросы паломников; при встрече с Христом ему было 30 лет, и теперь он после каждой новой сотни лет возвращается к 30-летнему возрасту. Атмосфера этой версии — отголосок эпохи крестовых походов и великих паломничеств. В 15 в. известны более мрачные и жестокие версии, в которых акцент переносится с рассказа «Вечного жид» на его наказание (напр., он непрерывно ходит вокруг столпа в подземелье, или живёт в заточении, за 9 замками, ногой и заросший, и спрашивает всех входящих к нему: «Идёт ли уже человек с крестом?»). В 1602 выходит анонимная народная книга «Краткое описание и рассказ о некоем еврее по имени А.» (в ней впервые герой легенды

получает имя А.); переиздания, переводы и перелицовки на разных европейских языках следуют во множестве: образ бывшего иерусалимского сапожника, высокого человека длинными волосами и в оборванной одежде тяготеет над воображением той эпохи (в 1603 «появление» А. свидетельствовано горожанами Любика, в 1642 он «приходит» в Лейпциг его «видят» в Шампани, в Бове т. д.). В 18 в. легенда об А. становится предметом всеобщих насмешек и уходит в деревенский фольклор (впрочем печатное сообщение о встрече с А. было опубликовано в США в одной монской газете ещё в 1868). Зато образ А. из предмета веры превращается в популярный предмет творческой фантазии. Молодой И. В. Гёте обращается к образу А., чтобы выразить новое проникнутое историзмом представление о религиозно-психологическом атмосфере в Иерусалиме времён Христа (фрагмент неоконченной поэмы «Вечный жид», 1774). К. Ф. Д. Шубар трактует образ и сюжет в духе радикального просветительства («Вечный жид», 1787). Для романтиков сюжет легенды об А., дававший богатые возможности переходить от экзотических картин сменяющихся эпох и стран к изображению эмоций обречённости и мировой скорби, был особенно привлекателен; его разрабатывали П. Б. Шелли, И. К. Цедлиц и многие другие; в России — В. А. Жуковский (неоконченная поэма «Агасфер, Вечный жид») Э. Кине (философская драма «А.», 1833) превратил А. в символ всего человечества, пережившего свои надежды, но чудесно начинающего свой путь заново. В авантюрном романе Э. Сю «Вечный жид» (1844—45) А. выступает как таинственный благодетель, антагонист иезуитов. Современный вариант «агасферовского» сюжета о проклятии тяготящего, безрадостного бессмертия дал аргентинский писатель Х. Л. Борхес в рассказе «Город бессмертных», героя которого примечательным образом зовут Иосиф Картафил, хотя толика христианской легенды как таковой полностью элиминирована (Картафил идентичен не то с римским легионером 4 в., не то с Гомером, он не еврей и никогда не видел Христа).

Лит.: Веселовский А. Н., Легенды о Вечном жиде и об императоре Траяне, «Журнал министерства народного просвещения», 1880, № 7—8; его же, К вопросу об образовании местных легенд в Палестине, там же, 1885, № 5; Еврейская энциклопедия, т. 5, СПб., [6. г.], стб. 896—904; Z i g u s W., Ahasverus, der Ewige Jude, В.-Lpz., 1930; L i e f m a n n E., Antichrist und Ahasverus, «Judaica», 1947, № 15. С. С. Аверинцев.

АГАТТИЯР, в дравидской мифологии, один из ведических мудрецов (см. *Агастья*), который, согласно южноиндийской традиции, принёс на юг Индии тамильский язык, названный им От Шивы (или *Муругана*). А. считался чле-



Агаттияр. Из храма
в Неллур.

вом первой санги наряду с Шивой, и ему приписывается создание первого тамильского грамматического трактата «Агаттиям» (некоторые сутры этого трактата сохранились в более поздних сочинениях). Фигура А. имеет для тамиллов явные черты культурного героя, и его имя окружено на юге Индии большим уважением. Гора Поди, где он якобы жил, почитается как священная.

АГЛЧ КИШИ (Агъач киши), в мифологии карачаевцев и азербайджанцев («меша-адам») «лесной человек», духи, живущие в горных лесах Кавказа. Представлялись в образе волосатых существ обоего пола, имеющих промежуточный между обезьяной и человеком облик, обладающих резким неприятным запахом. Считалось, что в поисках пищи А. к. посещают бахчи и огороды, иногда надевая на себя выброшенную людьми одежду, бояться собак. Некоторые исследователи предполагали, что мифы об А. являются местным вариантом легенды о т. н. «снежном человеке».

АГБЕ, в дагомейской мифологии глава пантеона божеств моря. Согласно мифу, А. и его жена Наете, близнецы, рожденные Маву-Лиза, по его воле населили море и управляют водами. А. встречается с Маву-Лиза на горизонте — там, где сходятся море и небо. Солнце, которое опускается в море и выходит из него, — глаза А. У А. и Наете 6 детей — бог волн, бог бурюнов и т. д. Некоторые из них стали впоследствии реками. Любимица А. и Наете, их младшая дочь Афекете, сторожит богатства моря, знает все тайны отца и матери; выступает как трикстер (см. в ст. *Культурный герой*). Согласно одному из вариантов мифа, А. — сын громовника Хевизо.

АГЕНОР (Ἄγηνωρ), в греческой мифологии сын Посейдона и нимфы Ливии, царь Тира или Сидона (в Финикии). Когда Зевс похитил дочь А. Европу, отец послал на её поиски сыновей, запретив им возвращаться домой, пока они не найдут сестры. Сыновья А., видя тщетность поисков, постепенно осели в незнакомых местах, которые получили от их имён своё название: Финикия — от Феникса, Киликия — от Килика, основанная Кадмом крепость в Беотии — Кадмея (Apollod. III 1,1). Некоторые античные авторы относили к числу сыновей А. также Тасоса (по другим источникам, — брат А.), топонима одноимённого острова в северной части Эгейского моря (Paus. V 25, 12). В основе мифа о сыновьях А. лежат местные сказания, отразившие воспоминания о древних связях островной и материковой Греции с Финикией.

АГЛАВРА, Агравла (Ἀγλαυρός, Ἄγλαυλος), в греческой мифологии имя двух персонажей: 1) А. — супруга Кекропа — афинского царя, рождённого аттической землёй; мать Эрисхтона и трёх дочерей — А., Герсы и Пандросы (Apollod. III 14,1—2); 2) А. — дочь предыдущей, вместе с сёстрами получила на хранение от Афины ларец со спрятанным там младенцем Эрихтоном, которого родила земля от семени Гефеста (Apollod. III 14,6). Несмотря на запрет Афины, сёстры открыли ларец и в ужасе увидели там ребёнка, часть туловища которого была змеиной. В безумии, насланном Афиной, сёстры бросились с акрополя и погибли (Hug. Fab. 166). В мифе об А. — древние хтонические и растительные черты, на которые указывают имена сестёр [А. — «световоздушная» (или Агравла — «полебороздная»), Пандроса — «всевлажная», Герса — «роса»]. А. и её сёстры выступают как ипостаси Афины. Иногда Афина именовалась А. (Suida, v. Aglayros) и Пандросой (Schol. Aristoph. Lys. 439).

АГЛИБОЛ [арам. ʿgbl, «колесничий Бола (Бела)»], в западносемитской мифологии бог луны, почитавшийся в Пальмире; входил в триады богов (Бел — Нарихбол — А. и Баалшамем — Малакбел — А.), игравших там наиболее заметную роль. Возможно, считался колесничим Бела. Известны изображения А. в облике воина с полумесяцем на плечах и короной из лунных лучей на голове.

АГНИ (др.-инд. Agni букв. «огонь»), в ведийской и индуистской мифологии бог огня, домашнего очага, жертвенного костра. По числу упоминаний в «Ригведе» занимает второе место после Индры (ок. 200 гимнов). А. — главный из земных богов, персонификация священного огня, стоит в центре основного древнеиндийского ритуала. Основная функция А. — посредничест-

во между людьми и богами (А. — божественный жрец): жертвенный огонь возносит жертву языками пламени на небо. При слабой антропоморфизации А. (часто не ясно, идёт ли речь о божественном персонаже или о самом огне) характерно обилие упоминаний о частях его тела, при этом описания нередко противоречат друг другу (у А. три головы, RV I 146, 1, и ни одной головы, IV 1, 11; VI 59, 6). Обычно эти телесные элементы уподобляются огню по форме, цвету (золотой, сияющий и т. п.) и т. д. — ср. волосы, лицо, глаза, рот, зубы, язык, борода, тело, спина, руки, пальцы, ноги (но он же и безногий, IV 1, 11) и даже одежды. Нередок мотив поглощения пищи и возрастания в величии А. (-огня). У А. множество ипостасей: огонь на небе (солнце, молния), огонь в водах, огонь жертвенного костра; он и старый и молодой (I 144, 4; II 4, 5; X 4, 5). Именно тогда А. характерны длинные ряды отжествлений типа «Ты, Агни, — Индра..., ты, Агни, — царь Варуна..., ты Анша..., ты, Агни, — Тваштар..., ты, Агни, — Рудра...» (II 1; V 3 и др.). По этой же причине А. постоянно сравнивается с разными богами, людьми, животными, птицами, отдельными предметами. Также многочисленны версии происхождения А.: он рождён в водах, возник на небе, родился от самого себя, произошёл от трения двух кусков древесины, понимаемого как акт зачатия, его родители — небо и земля (III 1 и др.). А. — сын Дакши, Дакшины, Илы (Иды), Пришни, жреца, жертвоателя, утренних лучей, растений и т. п. Он един (бог) и множествен (жертвенные костры); говорится о тройственной природе А.: он родился в трёх местах: на небе, среди людей и в водах; у него три жилища, у него тройкий свет, три жизни, три головы, три силы, три языка (X 45).

Многоформенность и абстрактность А. способствовали философским спекуляциям об А. как о всеобъемлющем начале, пронизывающем мироздание (X 88 и др., особенно — упанишады и некоторые поздние концепции), или как о свете, присутствующем среди людей и внутри человека (VI 9). В поздних гимнах «Ригведы» обсуждаются вопросы о соотношении небесного огня с бесчисленными земными огнями. Но для большинства гимнов характерно, что А. горит, сияет, освещает, обладает всеми силами, заполняет воздушное пространство, открывает двери тьмы, укрепляет небо и землю, охраняет их, восходит на небо, рождает оба мира, живёт в воде; знает все пути, все мудрости, все миры, все людские тайны; наблюдает за всем на свете, правит законом; приводит богов на жертвоприношение. А. дружен к людям, к долгу, соединяет супругов, приносит богатство, поощряет певцов,

поражает врагов, тьму. Многочисленны имена А., хотя высшее из них хранится в тайне (X 45, 2): он — *асура*, пожиратель жертвы, первый *Агирас*, *Митра*, *Рудра*, *Матаршван*, *Бхарата* и т. п.; из его эпитетов особенно известны: Джатаведас — «знаток всех существ» (или «знающий о (предшествующих) рождениях»), Танунапат — «сын самого себя», Вайшванара — «принадлежащий всем людям», Нарашанса — «хвала людям». Связи А. с богами очень многообразны. В текстах А. выступает совместно с адитями, Индрой, *марутами*, *Ямой*, *Сомой* и др., но эти связи, как правило, не образуют сюжета. То же можно сказать и об отдельных мотивах, в которых А. действует вместе с человеческими персонажами (ср.: А. освобождает Атри, X 80, 3; А. должен доставить Аулану на небо, X 98, 11; А. и *Пурурасас*, А. и Ушидж, А. и *Ману*, А. и *Аю*, А. и *Дадхьянч* и др.).

В эпический период А. сохраняет свои прежние функции. Функция А. как космической силы вводится в рамки учения о четырёх мировых периодах (см. *Юга*), а функция А. как стихии преобразуется в концепции пяти элементов, из которых состоит мир. Как особое божество А. отходит на второй план, становясь одним из четырёх или восьми хранителей мира (см. *Локапалы*); ему отдаётся во власть юго-запад, иногда и восток.

Из отдельных сюжетов и мотивов с участием А. можно отметить несколько: скрывается в водах, расчленяется и распределяется («Брихаддевата»), ср. ведийский мотив исчезновения А. и его укрывания в водах; А. прячется в водах и проклинает рыбу, лягушек (Тайтт.-самх., Мбх.); А. соблазняет жён мудрецов и рождает бога войны Сканду (Мбх., ср. Мат.-пур.); А. превращается в голубя, а Индра в сокола (в сказании о царе Ушinare, Мбх. III); повинувшись *Брихаспати*, А. оборачивается женщиной и отправляется на поиски испуганного Индры (сказание о *Нахуше*, Мбх. V); мудрец Бхригу проклинает А. за то, что он выдал демону Пудоману имя его жены Пуломы (I); А. исцеляет Индру (V); А. посылается Индрой к царю Марутте (XIV); А. как предводитель *васу* (напр., в войне с Раваной, «Рамаяна»); при создании богини *Кали* А. даёт ей глаза, копьё («Маркандея-пурана»); А. — сын Ангираса (пураны), но Ангирас — приёмный сын А. (Мбх. III); А. — муж Свахи, персонафицированного ритуального возгласения, и др. Эти сюжеты и мотивы недостаточны чётки. В них А. обычно выступает как зависимый персонаж (посланец, посредник, сопровождающее лицо). Культ обоженного огня в том виде, как он засвидетельствован в ведах, восходит к периоду индо-иранского

единства (ср. «Авесту»). Впрочем, само имя А. обнаруживает надёжные индоевропейские параллели, ср. слав. огонь, литов. ugnis, лат. ignis и др. Следы А. возможно, сохранились в имени божества Akni во 2-м тыс. до н. э. в Малой Азии.

Лит.: Ригведа, М., 1972, с. 93—110, 270—83; Невелова С. Л., Мифология древнеиндийского эпоса, М., 1975, с. 84—87; Holtzman A., Agni nach den Vorstellungen des Mahābhārata, Strassburg, 1878; Hertel J., Die arische Feuerlehre, Bd 1, Lpz., 1925; Hauschild R., Das Selbstlob (Atmastuti) des somaberauschten Gottes Agni, в сб.: Asiatica. Festschrift F. Weller, Lpz., 1954, S. 247—88; Harle J. C., Two Images of Agni and Yajñapurusa in South India, «Journal of the Royal Asiatic Society», 1962, № 1, p. 1—17 и др. В. Н. Топоров.

АГРЕСКУИ, Арескби, в мифологии ирокезов олицетворение солнца, бог войны и охоты. К нему обращались при любой опасности в лесах, на воде, во время охоты. В жертву ему приносили плоды и дичь. Перед выступлением в поход воины жертвовали А. собаку (вздргивая её на высокий шест), иногда — пленников. А. В. АГУЛШАП, в абхазском нартском эпосе дракон, завладевший водными источниками и за разрешение пользоваться водой требующий в виде дани красивую девушку; иногда А. выступает как похититель молодых девиц. В борьбу с ним вступает герой эпоса *Сасрыква*. Ему удаётся отсечь голову у чудовища, но на её месте тотчас же отрастает новая; лишь когда Сасрыква догадывается присыпать это место золой, А. оказывается побеждённым.

А. — один из отрицательных персонажей и абхазской волшебной сказки (в которой изредка представляет собой многоголовое чудовище). В отличие от других эпических и сказочных противников героя, А. никогда не выступает его добровольным помощником. А. типологически близок адит. *бляю* и груз. *вешани*. А. А.

АГУНА, в грузинской мифологии божество — покровитель виноградарства и виноделия; почиталось в Гурии и других районах Западной Грузии. Во время ритуалов в честь А., совершавшихся на виноградниках и в «марани» (помещениях для изготовления и хранения вина), его молили об урожае и защите виноградников от града. А. соответствовали: в Рача и Лечхуми — Ангура, в Мегрелии — Джуджелиа.

Лит.: Бардавелидзе В. В., Агуна-Ангур, «Дзеглис мегобари», т. 16, Тб., 1968 (на груз. яз.). Н. Б.

АГУНДА, героиня осетинского нартского эпоса, дочь владыки Чёрной горы Сайнаг-Алдара. А. не имеет себе равных по красоте и изяществу: тонкий и стройный стан, длинные брови, белые, как слоночья кость, зубы. Виднейшие нарты тешно добиваются её руки. Юный *Ацамаз* сумел игрой на золотой свирели очаровать А. Но когда она вышла к нему из своего замка с

ушмешкой на устах, оскорблённый Ацамаз разбивает свирель о камни. А., собрав её обломки, ударяет по ним волшебной палочкой, и обломки срываются. А. прячет свирель в свой девичий сундук. После уплаты женихом ста однолетних оленей в качестве калыма, А. соглашается стать его женой. Соответствует Акунде в адыгском нартском эпосе, Гунде в абхазском. Б. К.

АГЫЗМАЛ, в абхазской мифологии оборотень. Существовало поверье, что почти в каждом селе один или двое из его жителей — А. (мужчина или женщина); благодаря магическим средствам А. либо в облике животного, либо оседлав то или иное животное (кошку, волка, петуха), передвигается по ночам, причиняя вред односельчанам, наводя порчу на скот. С. З.

АД ('Ad), адиты, в мусульманской мифологии один из коренных народов Аравии. Коран называет местом жительства А. ал-Ахкаф (46:21), который комментаторы помещают в пустыне Восточного Хадрамаута. Согласно Корану, адиты благоденствовали, но возгордились и отказались последовать увещаниям посланного *аллахом* пророка — «брата их» *Худа*. На слова Худа: «Поклоняйтесь аллаху, нет у вас божества, кроме него! Разве вы не будете богобоязненны?» они ответили: «Мы верим, что ты в неразумии, и мы полагаем, что ты — лжец» (7:63—64). За это адиты были наказаны засухой и последующим ураганом («ветром шумящим»), который бушевал семь ночей и восемь дней и стёр их с лица земли (7:63—69; 11:52—63; 26:123—39; 40:58; 41:15—16; 46:20—27; 54:18—21; 69:6—8; 89:6).

Предание, развивающее мотивы Корана, представляет адитов людьми большого роста, жившими в городах под властью царей. Когда их постигла засуха, они направились в Мекку, просить у аллаха дождя. Из трёх туч, предложенных им на выбор, адиты выбрали самую тёмную. Она принесла с собой ураган, от которого спаслись только Худ и несколько праведников.

Историческая наука данными о народе А. не располагает. В средние века в Аравии слово «адитский» часто употреблялось в значении «древний»; и по сей день многие руины называются там «адитские жилища». М. Б. Шошровский. **АД** (греч. ἄδης, ἄιδης, ἄιδης, ср. *Aid*), преисподняя [лат. (locus) infernus, «нижнее место», откуда итал. Inferno, франц. l'Enfer; нем. Hölle, англ. Hell, «место сокрытия», ср. др.-сканд. hel — *Хель*], пекло (в слав. языках, напр. польск. piekło, букв. — «смола»), в христианских представлениях место вечного наказания отверженных *ангелов* и душ умерших грешников.



Ад в виде пасти дьявола. Миниатюра к псалтыри Янри де Блуа. Сер. 12 в. Лондон, Британский музей.

Представления об А. (противопоставляемом раю), имеющие своими предпосылками формирование понятий о дуализме небесного и подземного, светлого и мрачного миров, о душе умершего (резко противопоставляемой телу) — в сочетании с возникновением идеи загробного суда и загробного воздаяния (см. в ст. *Загробный мир*) — сравнительно позднего происхождения. В дохристианскую эпоху наглядно-материальные, детализированные картины потусторонних кар, которые описывались как подобные земным пыткам и казням, но превосходящие их, присущи не только мифологии, связанной с египетским культом Осариса, или проникнутым дуализмом древнеиранским религиозно-мифологическим представлениям, но и философской «мифологией» пифагорейцев и Платона (ср. видение Эра в «Государстве» Платона). В канонических ветхозаветных текстах подобные мотивы практически отсутствуют (см. *Шоал*). В каноне Нового завета предупреждение об угрозе страшного суда и А. занимает важное место, но чувственная детализация адских мучений отсутствует. Состояние пребывающего в А. описывается не извне (как зрелище), но изнутри (как боль); упоминания об А. в притчах Иисуса Христа рефреном замыкаются словами: «там будет плач и скрежет зубов» (Матф. 8, 12; 13, 42 и 50; 22, 13; 24, 51; 25, 30). А. определяется как «мука вечная» (25, 46), «тьма внешняя» (8, 12 и др.); по церковно-славянски «тьма крошечная»). Пребывание в А. — это не веч-

ная жизнь, хотя бы в страдании, но мука вечной смерти; когда для него подбирается метафора, это не образ пытки, а образ умерщвления (осуждённого раба из притчи «рассекают», Матф. 24, 51), а сам страдающий в А. сравнивается с трупом [ветхозаветные слова о трупах отступников — «червь их не умрёт, и огонь их не угаснет», Ис. 66, 24 (ср. *Геенна* как синоним А.) трижды повторены Иисусом Христом об отверженных в А.: Мк. 9, 44, 46, 48]. Наиболее устойчивая конкретная черта А. в Новом завете — это упоминание огня, символический характер которого выявлен через очевидную цитатность соответствующих мест: уподобление А. «печи огненной» (Матф. 13, 42) соотносится с контекстом популярных легенд о каре, которой были подвергнуты Авраам и гонители трёх отроков, а образ А. как «озера огненного и серного» (Апок. 20, 10; 21, 8; уже в кумранских текстах А. назван «мраком вечного огня» и говорится о наказании «серным огнём») — с образностью ветхозаветного повествования о дожде огня и серы над Содомом и Гоморрой (Быт. 19, 24). Символика огня получает особенно глубокие измерения, поскольку огонь — это метафора для описания самого бога: *Яхве* — «огнь поядоющий» (Втор. 4, 24, цитируется в Новом завете — Евр. 12, 29); явление *духа святого* — «разделяющиеся языки, как бы огненные» (Деян. 2, 3); причастие

сравнивается в православных молитвах с огнём, очищающим достойных и опаляющим недостойных. Отсюда представление, что по существу нет какого-то особого адского огня, но всё тот же огонь и жар бога, который составляет блаженство достойных, но мучительно жжёт чуждых ему и холодных жителей А. (такова, например, интерпретация сирийского мистика 7 в. Исаака Сириянина). Такое понимание А. не раз возрождалось мистическими писателями средневековья, а в новое время — художественной и философско-идеалистической литературой (вплоть до Ф. М. Достоевского в «Братьях Карамазовых» и Ж. Берноса в «Дневнике сельского кюре»).

Однако одновременно создаются чувственно-детализированные картины А. и адских мучений, рассчитанные на устрашение массового воображения. А. рисуется как застенок божественной юстиции, в котором царствует сатана с бесами (чертями) в роли усердных палачей; как место чувственных пыток, применяемых за различные категории грехов по некоему потустороннему уголовному кодексу (причём в соответствии с духом архаического судопроизводства виновный терпит кару в погрешившем члене своего тела, вообще род наказания наглядно отвечает роду преступления: клеветники, грешившие языком, за язык и подвешены; лжесвидетели, таившие в устах



Грешники в аду. Фрагмент фрески Анджело «Страшный суд». 1432—35. Флоренция, музей Сан-Марко.

ложь, мучимы огнём, наполнившим их рот; ленивцы, в неурочное время нежившиеся в постели, простёрты на ложах из огня; женщины, вытравившие плод, обречены кормить грудью жалящих змей, и т. д.). Эти подробности в изобилии содержатся в многочисленных апокрифах и «видениях» — от раннехристианского «Апокалипсиса Петра» (нач. 2 в.) и «Апокалипсиса Павла» (различные слои текста от 2 или 3 в. до 5 в.) до византийского «Апокалипсиса Анастасии» (11 или 12 в.), западноевропейского «Видения Тугдала» (сер. 12 в., позднейшие переработки) или, наконец, многих «духовных стихов» русского фольклора, трактовавшего эту тему с большим интересом:

«И грешником место уготовано —
Прелютя муки, разноличныя.
Где вора́м, где тате́м, где разбойни́кам,

А где пьяница́м, где корчемница́м,
А где блудница́м, душегубница́м?
А блудницы́ пойдут во вечный

огонь,
А татие́ пойдут в великий страх,
Разбойники́ пойдут в грозу лю́тую;
А чародеи́ отбидут в тяжкий

сма́д,
И ясти́ их будут змеи́ лю́тыя;
Сребролю́бца́м место́ — неусыпный червь;

А мраз зело́ лют будет немилостивым;

А убийца́м будет скрежет зубный;
А пьяницы́ в смо́лу горя́чую;
Смехотворцы́ и глумословцы́ на вечный плач;

И вся́кому́ будет по делу́ его́».

(Калики перекоже, Сб. стихов и исследование П. Бессонова, вып. 5, М., 1864, с. 195.)

Эта тысячелетняя литературно-фольклорная традиция, содержащая актуальные отклики на условия народного быта, но консервативная в своих основаниях, уходит своими корнями в дохристианскую древность; она унаследовала топику позднеиудейских апокрифов (напр., «Книги Еноха», 2 в. до н. э.), направление которых непосредственно продолжила, но переняла также и мотивы языческих (греческих, особенно орфических, отчасти египетских) описаний загробного мира. Уже само слово *ἄδης* (легитимированное греч. текстом Библии как передача евр. «шеол») образовало мост между христианскими понятиями и языческой мифологией аида; характерно, что в византийских проповедях (напр., у Евсевия Кесарийского, 3—4 вв.) и гимнах (у Романа Сладкопевца, конец 5—6 вв.) на *сшествие во ад* (Иисуса Христа), а также в византийской иконографии фигурирует олицетворённый Аид, совещающийся с сатаной, созы-



Ад. Фреска Л. Симьорелли из цикла «Страшный суд» 1499—1503. Собор в Орвие

вающий для борьбы свою рать, держащий грешников на своём лоне, которое являет собой дьявольскую травестию лона авраамова. Популярны перечни, приводившие в систему казусы преступления и возможности наказания, переходили, чуть варьируясь, из века в век, из эпохи в эпоху, из одной этнической, культурной и конфессиональной среды в другую; и это относится не только к ним. Так, мотив дарования грешникам сроков временного отдыха от мук А., характерный для расхожей послебиблейской иудаистической литературы, встречается и в христианских апокрифах (напр., в визант. и слав. рассказах о *хождении богородицы по мукам*), где сроки эти переносятся с субботы на время между страстным четвергом и пятидесятницей. Логическое упорядочение представлений об А. породило (для средневекового религиозного сознания) некоторые затруднения в согласовании, во-первых, отнесения окончательного приговора грешной душе к эсхатологическому моменту страшного суда с представлением о том, что душа идёт в А. немедленно после смерти грешника; во-вторых, бестелесности души с материальным характером мучений; в-третьих, предполагаемой не-

минуемости А. для всех нехристиан с невинностью младенцев, умерших некрещёнными, или праведных язычников. Ранние христиане воспринимали любовь (кроме райского) состояние души до страшного суда как принципиально временное; лишь впоследствии, когда сложилась статичная картина универсума с раем вверху, А. внизу и стабилизировавшимся на иерархической основе «христианским миром» посреднее, этот принцип временности был забыт (что выявилось, между прочим, в конфессиональной полемике по вопросу о *чистилище*). Но и в средние века полагали, что муки А. ныне — лишь тень мук, которые наступят после страшного суда, когда воссоединение душ с воскресшими телами даст и раю и А. окончательную полноту реальности. Попытка разрешить третье затруднение побудила постулировать (в католической традиции) существование преддверия А. — лимба, где пребывают невинные, но не просвещённые благодатью христианской веры души, свободные от наказаний. Все эти мотивы получили поэтическое выражение в «Божественной комедии» Данте (часть 1-я — «Ад»). Он изображает А. как подземную воронкообразную пропасть, которая, сужаясь, достигает центра

земного шара; склоны пропасти опоясаны концентрическими уступами, «кругами» А. (их девять), в каждом круге мучаются определённые категории грешников. В дантовом А. протекают реки античного айда, образующие как бы единый поток, превращающийся в центре земли в ледяное озеро Коцит; Харон, перевозчик душ умерших античного айда, в дантовом А. превратился в беса; степень наказания грешникам назначает Минос (один из судей античного айда), также превращённый у Данте в беса. В девятом «круге», на самом дне А., образованном ледяным озером Коцит, посредине, в самом центре вселенной, — вмёрзший в ледяную Люцифер, верховный дьявол, терзает в своих трёх пастьях главных грешников («предателей величества земного и небесного»). Систематизированная «модель» А. в «Божественной комедии» со всеми её компонентами — чёткой последовательностью девяти кругов, дающей «опрокинутый», негативный образ небесной иерархии, обстоятельной классификацией разрядов грешников, логико-аллегорической связью между образом вины и образом кары, наглядной детализацией картин отчаяния мучимых и палацкской грубостью бесов — представляет собой гениальное поэтическое обобщение и преобразование средневековых представлений об А.

О понятиях, близких А., см. Тартар (греч.), Нарака (индуистск., буддистск.), Дюй (кит.), Джаханнам (мусульм.).

С. С. Аверинцев.

Изображения сцен А. в европейском искусстве имели своим источником новозаветные тексты, апокрифы, сочинения «отцов церкви», трактаты теологов (Исидора Севильского, Винченца из Бове, Гонория Отенского и др.); большое влияние на живопись эпохи Возрождения оказала «Божественная комедия» Данте. Древнейшие из сохранившихся памятников с изображением А. относятся ко 2-й половине 8 в. В византийском искусстве А. изображается как бездна, огненный поток, иногда олицетворением А. является сатана или Аид; в ранних произведениях адские муки олицетворяет женская фигура в пламени со змеей на груди, позднее в ряде сцен возникают такие образы, как драконоподобный червь, пожирающий грешников, или сатана с ребёнком (душой грешника) на лоне. В западноевропейском искусстве рано возникает образ А. как пасти сатаны, огненной печи, фигуры Аида, в иллюстрациях к Апокалипсису встречается и изображение А. как огненного моря с телами грешников; с 12 в. изображение адских мук становится всё изощрённее. В древнерусской иконописи встречаются те же мотивы.

В числе произведений, содержащих изображение А., — миниатюры в многочисленных рукописях Апокалипсиса и комментариев к нему 8—15 вв. (в т. ч. знаменитый «Бамбергский Апокалипсис», около 1020), к этой группе примыкают и циклы гравюр («Апокалипсис» А. Дюрера). В сценах страшного

суда тема А. и адских мук возникает у многих художников, особенно 14—16 вв. (произведения Джотто, Нардо ди Чоне, С. Лохнера, Х. Мемлинга, Л. Синьорелли, Х. Босха, Микеланджело — с античными реминисценциями и др.). См. также *Страшный суд*, *Совместие во ад* (в связи с этим сюжетом стоит, в частности, формирование такого понятия, как «врата А.», изображение которых часто встречается и в искусстве нового времени). Среди художников, обращавшихся к иллюстрированию «Божественной комедии» (в т. ч. «Ада»), — Рафаэль, У. Блейк, Г. Доре и многие другие — вплоть до живописцев 20 в. (С. Дали).

АДАД, Адду (аккадск.), Ишкур (шумер.), в шумеро-аккадской мифологии бог грома, бури, ветра (имя его пишется знаком «Им», «ветер»). Ишкур упоминается уже в шумерских списках богов из Фары 26 в. до н. э. (хотя, возможно, не является шумерским), его семитский эквивалент известен со староаккадского периода. Отец А. — бог неба Ану (Ан), супруга — богиня Шала (хурритская?). Спутники А. — Шулат и Ханиш. Аккадский А. олицетворяет как губительные, так и плодоносные силы природы: губящее поля наводнение, плодоносный дождь; в его же ведении и засоление почвы; если бог-ветер забирает дождь, начинаются засуха и голод (миф об *Атрахасисе*); следствием дождевой бури (а не наводнения с моря) является и *потоп*. Один из эпитетов А. — «господин плотины небес». Шумерский Ишкур (его роль гораздо менее самостоятельна, чем аккадского А.) обычно описывается как «дикий бык ярости» и в противоположность аккадскому не выступает как божество плодородного дождя (видимо, это было связано с тем, что земледельческая культура южной Месопотамии базировалась не на естественном, а на искусственном орошении). Основные места почитания А. — Энеги, возле города Ура, город Мурум (не локализован) и Вавилон, на севере — Ашшур, где А. имел общий храм с Ану. В иконографии с образом бога бури связывается бык как символ плодородия и неукротимости одновременно. Эмблемой А. обычно был двузубец или трехзубец молнии.

А. тождественны западносемитский Баал-Хаддад (см. *Балу*), хеттский *Тешуб*.

В. К. Афанасьева.

АДАМ (евр. 'ādām, «человек»), в библейских сказаниях первый человек. В Библии имеется два основных сказания о сотворении человека богом. Одно сказание, народное, содержит рассказ о создании богом мужчины из праха и дыхания жизни, а жены — из его ребра: «... и не было человека для возделывания земли. И создал бог Яхве че-

Грешники в аду. Фрагмент фрески «Страшный суд» Микеланджело в Сикстинской капелле Ватикана. 1535—41.





Сотворение Адама. Рельеф Якопо делла Кверча на портале собора св. Петра в Болонье. 1425—35.

ловека из праха земного и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою... И сказал бог Яхве: нехорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему. Бог Яхве образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привёл к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречёт человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарёк человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым; но для человека не нашлось помощника, подобного ему. И навёл бог Яхве на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из рёбер его, и закрыл то место плотью. И создал бог Яхве из ребра, взятого у человека, жену, и привёл её к человеку. И сказал человек: вот это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа. Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей, и будут одна плоть» (Быт. 2,5, ... 7..., 18—24). Другое сказание, жреческое, принадлежит к более позднему пласту библейских текстов, носит богословский характер и исходит из сложившегося у израильтян в первом вавилонском плену представления о боге как творце вселенной; в нём сотворением людей завершается шестидневное творение мира богом: «И сказал бог: сотворим человека по образу нашему, по подобию нашему; и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил бог человека по образу своему, по образу божию сотворил его, мужчи-

ну и женщину сотворил их. И благословил их бог, и сказал бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (1, 26—28). Содержание сказаний расходится по ряду мотивов. По одному сказанию, создатель человека — бог, именуемый Яхве; согласно другому, творец — тоже бог, но именуется он иначе. По одному, бог не представляется всесильным творцом вселенной, а скорее добрым садовником и умелым гончаром, по другому, бог — бесплотный, единый творец вселенной, частью которой является человек. Если, по одному сказанию, А. «создан», «образован» из «праха земного» и «дыхания жизни», природа человека двойка (плоть от праха, душа из дыхания божьего), человек мудр, он даёт всем имена, то по другому — всё мироздание и люди сотворены силой «слова божьего» из ничего, человек богоподобен (и однокоренен), мудр бог, и он даёт имя человеку (5, 2). Соответственно двум вариантам сказания в одном случае сначала создан А. — для возделывания земли, для труда, а затем, чтобы он не был одинок, — растительность и животные (женщина создана позднее), в другом — мужчина и женщина сотворены одинаково и одновременно «по образу и подобию божьему», в завершение его замысла, в последний день творения накануне субботы и благословлены богом на размножение и владычест-

во над рыбами, птицами, скотом и всею землёй и гадами.

Оба сказания, предписывая поведение человека, дают объяснение этим предписаниям (связывают их с происхождением человека и др.), например объясняют причину привязанности мужа и жены, ритуал питания (объяснение запрета употреблять в пищу кровь содержится в Быт. 9, 3—7 — тексте, который может считаться продолжением жреческого варианта сказания об А.), т. е. носят этиологический характер.

По библейской традиции (в частности, по жреческому преданию), все люди восходят к А., которого сделал бог (А. не рождён, а сотворён, и этим отличается от всех будущих людей); отсюда выводится «рукотворность», «правхость» человека, но и божественность его как потомка А. (и его «право» обращаться к своему создателю и «отцу» за помощью). О последующей судьбе первой человеческой пары рассказывает другое сказание (первоначально не связанное с рассказом об А., но объединённое с ним в каноническом тексте Библии — Быт. 3) — сказание о том, как поддавшаяся искушению змеи «жена» (Ева), а за ней и «муж», «человек» (А.) вкушают в саду едемском (раю) запретный плод с древа познания добра и зла, нарушив предписание бога, что имело роковые последствия для А., Евы и всего рода человеческого: человек, наказанный богом, «в поте лица» должен добывать свой хлеб, он лишился бессмер-

Адам. Фрагмент фрески «Сотворение Адама» Микеланджело в Сикстинской капелле Ватикана. 1508—12.



тия и (по одной из версий) изгнан с женой из рая, — сюжет, истолкованный в христианском богословии как «грехопадение», как «первородный грех», искаживший исконную натуру человека, его «богоподобие» (подробнее разработку этих сюжетов см. в ст. «Грехопадение»). По жреческому источнику, А. имел потомство, которое продолжало размножаться: «Адам жил сто тридцать лет, и родил сына по подобию своему, по образу своему, и нарек ему имя: Сиф. Дней Адама по рождении им Сифа было восемьсот лет, и родил он сыновей и дочерей. Всех же дней жизни Адамовой было девятьсот тридцать лет; и он умер» (5, 3—5). Далее продолжается родословие потомков Сифа: Енос (евр. 'ēnōš — «человек»; 'ādām — не единственное обозначение слова «человек» по-еврейски), Каинан, Малелеил, Иаред, Енох, Мафусайл, Ламех, Ной и его сыновья — Сим, Хам, Иафет (5, 6—32). Это дало фиктивную хронологию человечества — «от Адама» (или «сотворения мира») (принята в еврейском календаре, в русском допетровском). Рассказ о Каине (как старшем сыне А.) и Авеле, имеющийся в каноническом тексте Библии, исконно не был связан со сказанием об А.

Библейским преданиям о сотворении человека предшествовали и сопутствовали им — у евреев и у их соседей — мифы о возникновении человека, так или иначе связанные с мотивами, а то и с текстами обоих сказаний.

Сотворение человека из земли, глины встречается в *антропологических мифах* многих народов, например египетских, шумеро-аккадских; в частности, существует аккадское сказание о сотворении людей из глиняных статуэток, причём они были созданы парами, а жизнь в них вселена через пуповину (вопрос, имел ли пуповину А., не будучи рождён от женщины, веками обсуждался христианскими богословами, волнуя иконописцев; на французской миниатюре 11 в. изображено, как бог перстом делает углубление на животу глиняного А.). С «землёй» связано имя А. (женский род евр. 'ādāmāh означает «земля», первоначально, по видимому, «краснозём»). Является ли эта связь действительно (как лат. homo, «человек» связано с humus, «земля» и т. п.) или же «народно-этимологической», не установлено. Несмотря на то, что имя А. означает «человек» (как таковой), он, подобно Еносу, не обязательно всегда рассматривался как первочеловек — он мог считаться предком только определённого племени или группы племён. Если 'ādām означает буквально «красный» (в древнейшей афроазиатской традиции люди, во всяком случае мужчины, изображались красно-бурого цвета), то «красненьким» (уменьшительное

Бог создаёт Адама.
Иллюстрация У. Блейка
к книге Бытия. 1795.
Лондон, Галерея Тейт.



'udam, как бы «маленький А.»; отсюда в Библии Эдом, «страна Иудея») называется одно конкретное семитское племя, родственное израильтянам; предок этого племени *Исаа* изображён в Библии «красным» (Быт. 25, 25).

Сотворение женщины из ребра мужчины (Быт. 2, 22) — тёмное место в тексте Библии. Может показаться, что здесь отразился имевшийся уже у виноградарей опыт размножения лозы от черенка. Однако вернее освещается мотив на основе шумерского мифологического текста (по интерпретации американского шумеролога С. Н. Крамера). Согласно этому тексту, для исцеления больного ребра (на шумер. языке — «ти») бога Энки была создана богиня-исцелительница ребра, предположительно, по имени Нин-ти. Но шумерское слово «ти» означало не только «ребро», но и «давать жизнь». Благодаря этому литературному каламбуру и могла возникнуть библейская версия о Еве не только как о «дающей жизнь» (этимология имени Ева в Быт. 3, 20), но и как «женщине от ребра».

Послебиблейские своды и толкования библейских текстов нередко обращают внимание на противоречия в преданиях об А., комментируют спорные положения. Буквальное толкование текста (Быт. 2, 18), допускающее чьё-то участие в сотворении человека богом (совет бога с кем-то), даёт толчок воображению талмудистов. Как утверждает талмудическая книга «Берешит рабба», небесный совет ангелов будто бы разошёлся во мнении по вопросу, стоит ли вообще создавать человека; одновременно делается попытка устранить противоречие в вопросе о создании А. единолично — волей одного бога-творца («ангелы» трактуются как ипостаси — аллегории божьих качеств, так что получается, что бог как бы со-

вещался «сам с собой»). У некоторых толкователей вопрос о поле А. был решён в духе неоплатонизма, рассматривавшего первочеловека как существо двуполое (распространённое мифологическое представление, см. ст. *Двуполое существо*) или бесполое. Появляются и другие подробности, связанные с сотворением и жизнью А. Адам и его жена были сотворены двадцатилетними («Берешит рабба» 14), т. е. в самом зрелом возрасте (предвосхищая подозрения о характере их сношений, комментаторы указывают, что изгнание их из рая последовало сразу же после того, как они увидели себя нагими, так что в раю не было совокупления). Впрочем, согласно некоторым толкователям, А. (до изгнания из рая или до появления жены?) рождал злых духов, что связано с преданием о том, что первой женой А. была *Лилит* (трактат «Эрубин» 18б и др.). А. исконно был великаном — его тело простиралось от земли до неба (трактат «Хагига» 12 а; в этом фольклористы видят влияние иранской мифологии); но впоследствии, после грехопадения, он стал ниже ростом («Берешит рабба» 12 и др.). А. представлялся провидцем, которому бог открыл будущее рода людского (трактат «Сангедрин» 37), мудрым мужем, владевшим «всеми 70 языками мира» (софистически обсуждается вопрос, у кого же он научился языкам, когда ему ещё не у кого было учиться?). По одному из преданий, которое должно было подчеркнуть мудрость А., сатана не мог справиться с наименованием животных, а А. смог; этим бог доказал превосходство земного человека над небесными ангелами; сатана был в отчаянии, так как человек оказался сильнее (отсюда зависть и вражда сатаны к человеку). В соответствии с религиозно-этическими нормами в талмудической литературе

обыгрывается вопрос о времени появления человека (противоречиво толкуемый в Библии): если человек достойный, ему могут сказать, что он предшествовал сотворению ангелов, если не достойный, ему могут указать: муха тебя опередила («Берешит раба» 8; последнее утверждение строится на том, что, согласно библейскому мифу о шестидневном творении мироздания, мухи должны были быть сотворены до человека).

Представления об А. получили дальнейшее развитие в христианстве. В Евангелиях Иисус Христос называет себя «Сын человеческий» (арам. *bar 'ēnas*, евр. *ben 'ādām*, «сын А.»). Библейские представления о богоподобности А., с одной стороны, о двойственности его природы, с другой — определили осмысление новозаветного «Сына человеческого» как типологического соответствия ветхозаветному А., что в значительной мере сказалось на понимании образа А. христианством. В генеалогии Иисуса (Лук. 3, 23—38) Христос — прямой потомок А., Авраама и царя Давида. Это само по себе лишь указывало на человеческое и еврейское, притом царское происхождение Иисуса Христа. Но одновременно в Евангелиях развивается учение о Христе (идушее от Павла), как о «втором А.», «новом А.». Жизнь А. как бы предопределяет то, что свершится с родом человеческим в будущие времена — времена грядущего «второго», или «нового», А.; А. трактуется как «образ будущего» (Рим. 5, 14). Общность судьбы А. и Иисуса усматривалась толкователями Библии, напр. в искушениях, которым подвергался и

тот и другой со стороны сатаны-дьявола (ср. Быт. 3 и Мк. 1, 12—13), однако лишь «второй А.» преодолел их и тем самым явился спасителем рода человеческого от «первородного греха». Улавливалась аналогия и в отношениях А. (в раю) и Христа (в пустыне) к зверям, что символически толковалось как вечный мир в будущие времена. Как А. (в талмудической литературе), так и Христос питаются ангельскими подношениями; новая (духовная) пища, данная «вторым А.», возвращает райское блаженство, утраченное «первым А.».

Из типологического совмещения образов А. и Христа черпали христианские богословие и иконография. Так, место распятия Христа — *Голгофа* (букв. «место черепа») подчас изображалось и как могила А., у ног распятого часто рисовался череп (или весь скелет) — подразумевалось, что это череп (скелет) А. На мозаике византийской церкви 11 в. в Дафни (близ Афин) изображено, как кровь распятого проливается на череп А., который от этого пробуждается к жизни и молитвенно поднимает руки или собирает кровь христову в сосуд. В сюжете *сошествия во ад* воскресший Христос освобождает из преисподней в числе других праведников и прощённого А. В основе типологического отождествления А. и Христа лежало апокалиптическое восприятие и библейского А., родоначальника людей, и «нового А.» как спасителя рода человеческого, при этом Христос осмысливается как своего рода антитип А.: если А. впал в первородный грех и обрёл таким образом человечество на смерть, то «новый А.»

очистит людей от греха и даст человечеству «жизнь вечную» (Рим. 5, 12—21; 1 Кор. 15, 22 — «как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут»).

Большое место занял образ А. в средневековых мистических учениях и связанных с ними алхимии, магии и т. д. (см. *Адам Кадмон*); ему была сообщена богом вся «мудрость» (т. е. искомым философами сокровенный смысл происхождения и назначения мироздания). Каббалистические и другие мистические учения средневековья (для которых вообще характерна идеализация «начала» и мудрости учителей, родоначальников) возводили (в конечном счёте) к А., который уже в талмудической литературе представлен светочем, мудрецом, первым пророком, «тайную мудрость». В нём видели PROVIDA судьбы каждого человека [в сочинении 10 в. «Разиэль» содержится рассказ о том, как А. после изгнания из рая стал молить бога явить ему будущее каждого потомка всех поколений до конца времён и как пришёл к нему ангел по имени Разиэль («божья тайны») с книгой судеб людей]. Из распространённых пантеистических воззрений об отражении в человеке как микрокосме макрокосма и отождествлений А. с природой (где и заложена мудрость, которую надлежит познать любыми, в т. ч. и магическими, путями) родилось каббалистическое учение о взаимозависимости между частями «адамова тела» и небесными телами, которые в макрокосме выполняют телесные функции кожи, мяса, костей, жил и т. д. (ср. близкие представления в мифологии многих народов). Поскольку все люди восходят к А., то и душа каждого человека содержит в себе частицы («искры») божественной души А., представляющей собой огненное божье дыхание, отданное во временное пользование человеку. Материя, из которой создан А., и есть «философский камень», искомым астрологами (магическая книга «Великий секрет»). Чтобы постичь тайну мироздания, необходимо, по мнению каббалистов, вернуться в «адамово» (т. е. исходное, первобытное) состояние, для чего были испытаны разные пути — от попыток воссоздания А. из глины (ср., напр., предание о *Големе*) или сотворения Гомункулуса в реторте алхимиков до демонстративного отказа от «последадовой» культуры, преодоления стыдливости как чувства, которое было исконно чуждо А. (отсюда практика нудизма некоторых средневековых сект, в т. ч. и называвшихся адамитами).

Лит.: Лафарг П., Миф об Адаме и Еве, [пер. с нем.], СПб, 1906; Тренчев И.-Вальдапфель И., Ответственный фон для двух мифов об Адаме, в кн.: Происхождение Библии, М., 1964; Gunkel H., Die Urgeschichte und die Patriarchen, Göt., 1911; Hübner P., Vom ersten Menschen wird erzählt in Mythen, Wissenschaft und Kunst, Düsseldorf, [1969]; Patzi R., Adam we-

Сотворение Евы. Фреска Микеланджело в Сикстинской капелле Ватикана. 1508—12.



Adamah, Jerusalem, 1942; Quispel G., Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition, «Eranos Jahrbuch», 1953, Bd 22; Röhrich L., Adam und Eva, [Stuttg.], 1968; Schöpfungsmythe n, Darmstadt, 1977; Strothmann F., Die Anschauungen von der Welterschöpfung in alten Testament, Münster, 1933; Westermann C., Der Mensch im Urgeschichten, «Kerygma und Dogma», 1967, Jg. 13, H. 4.

В средние века в Европе были распространены переводы восточных (сирийских, коптских и др.) повествований о жизни прародителей человечества (восходящих к утерянным еврейским и арамейским оригиналам), «Жизнь А. и Евы» (лат. перевод греч. «Книги об А.», 4 в.), в которой повествовалось о судьбе первой человеческой пары после грехопадения, и др.; позднее наибольшей известностью пользовалась «Книга об А.» армянского епископа Аракела Сюнеци (около 1400). Первое произведение средневековой европейской драматургии, действие которого посвящено жизни А. и Евы, — англо-нормандское «Действо об А.» (середина 12 в.); эта тема входила составной частью во многие средневековые мистерии. Среди драматических произведений 16 в. — «Трагедия о сотворении А. и изгнании его из рая» Г. Сакса, «А. и Ева» Я. Руофа, «А.» Г. Макропедиуса, «Действо о начале и конце мира» Б. Крюгера. Наиболее значительные произведения 17 в. — трагедии «А.» Дж. Андреини и «А. в изгнании» И. ван ден Вондела, особенно поэма Дж. Мильтона «Потерянный рай» (где центральным персонажем становится, однако, не А., а сатана), оказавшая значительное влияние на последующих авторов, в числе которых Ф. Г. Клопшток (поэма «Мессиада», драма «Смерть А.») и И. Я. Бодмер (драма «Смерть первого человека»); к поэме Мильтона восходит и литературная основа музыкально-драматических произведений — оратории И. Гайдна «Сотворение мира» и оперы А. Г. Рубинштейна «Потерянный рай». Среди литературных произведений 19 в. на этот сюжет — драматическая поэма И. Мадача «Трагедия человека».

Изображения А. и Евы встречаются в раннехристианском искусстве (фрески катакомб, рельефы саркофагов), в средневековые (книжная миниатюра, пластика, рельефы бронзовой двери церкви св. Михаила в Хильдесхайме, скульптурный декор соборов — портал «Врата А.» в бамбергском соборе и др.). Для средневековой живописи изображение прародителей человечества давало редкую возможность воплощения нагой натуры. Среди живописцев 15—17 вв., обращавшихся к образу А., — Г. и Я. ван Эйк, Мазаччо, Г. ван дер Гус, А. Дюрер, Л. Кранах Старший, Рафаэль, Лука Лейденский, Я. Госсарт, Тинторетто, Х. Голциус и др.; Микеланджело создаёт на плафоне Сикстинской капеллы в Ватикане фрески «Сотворение А.», «Сотворение



Сотворение Евы. Картина П. Веронезе. 1575—80. Чикаго, Художественный институт.

Евы», «Грехопадение и изгнание из рая». См. также «Грехопадение».

АДАМ (Ādam), в мусульманской мифологии первый человек. Соответствует библейскому Адаму. По одной из версий Корана, аллах создал А. из глины (7:11), по другой — из праха земного (3:59), с тем чтобы он был его заместителем на земле, научил именованию всех вещей и приказал ангелам, которые этих имён не знали, пасть перед А. ниц. Отказался только Иблис, за что и был изгнан из райского сада, в котором жили А. и его жена (Хавва) (2:28—33; 7:11 и след.; 15:26—35; 17:63—66; 18:48—49; 20:116). А. и его жене было запрещено приближаться к некоему дереву и вкушать от него, «чтобы не оказаться из неправедных». Шайтан проник в райский сад и убедил их попробовать плоды запретного дерева, после чего «обнаружилась пред ними их скверна», А. ослушался аллаха и «сбилась с пути» (20:119). Аллах изгнал первых людей на землю (2:34—35; 7:19—23; 20:120 и след.), но обещал А. своё руководство и милость (2:36—37, 7:24—26; 20:115—125).

Коранические сюжеты, связанные с А., получили развитие в предании. Почти все мотивы мусульманского предания имеют параллели в послепредание мифологии иудеев и христиан. Оригинальные мусульманские мотивы, связывающие А. с Аравией. По некоторым версиям, глину или прах для тела А. брали из Мекки и Йемена; А. был низвергнут на землю в районе Адена (или Цейлона), а Хавва — около Джидды. Они встретились в Аравии,

около мекканских святых мест — Муздалифы и Арафата. С неба А. был послан священный чёрный камень, для которого он построил Каабу. В раю А. говорил на арабском, а на земле — на многих языках, главным образом на сирийском. Он был похоронен вместе с Хаввой в «пещере сокровищ» около Мекки, а после потопа перенесён в Иерусалим.

Мусульманская традиция включает А. в число пророков, среди которых он был первым, а Мухаммад — последним. Представления о связи между А. и Мухаммадом, образ А. как идеального человека и воплощения истины занимают важное место в мусульманских теологических и мистических учениях.

Лит.: Век Е. Iblis und Mensch, Satan und Adam: der Werdegang einer koranischen Erzählung, «Le Museon», 1976, v. 89, fasc. 1—2.

М. Б. Пиотровский.

АДАМ КАДМОН (евр. ʾādām qadmōn, «Адам первоначальный», «человек первоначальный»), в мистической традиции иудаизма абсолютное, духовное явление человеческой сущности до начала времён как первообраз для духовного и материального мира, а также для человека (как эмпирической реальности). Представление об А. К. — иудаистический вариант гностицистической мифологемы *антропоса*; как и последняя, оно соотносимо с образами *Пурushi* и *Гайомарта* в индо-иранской традиции. Его специфика выявляется в контексте интерпретации библейского рассказа о сотворении человека (см. *Адам*): некоторые толкователи различали Адама, созданного из земли (Быт. 2, 7), и Адама, сотворённого «по

образу и подобию божьему» (1, 27). Эти слова воспринимались как указание на соединение в А. К. мужского и женского начал (очень древний и распространённый мифологический мотив дуплоности первочеловека, см. *Двуполые существа*). Но эти же слова подвергались сомнению в связи с усилением веры в трансцендентность бога; поэтому возникло толкование (приписываемое рабби Акибе, 1—2 вв.), согласно которому человек был сотворён «по образу» не бога, но А. К. Филон Александрийский (1 в. до н. э. — 1 в. н. э.) соединил эти представления как платоновской концепцией идеи как вневременного образа вещи: «небесный человек» (который, между прочим, изъят из разделения на мужской и женский пол) есть идеальная парадигма «земного человека». Полное развитие мифологема А. К. получила в пантеистически окрашенной каббалистической мистике 13—18 вв., трактующей А. К. как онтологически необходимое соединительное звено между абсолютно бескачественной и неопределимой беспредельностью бога и его самоопределением через полагаемые им же формы. В «Зогаре» («Книга сияния», написанная на арамейском языке в Кастилии в конце 13 в. и принадлежащая, по-видимому, Моисею Леонскому) говорится, что «образ человека заключает в себе все миры горние и дольные» и что образ этот избран «святым старцем» (т. е. богом) для себя самого (талмудический трактат «Идра рабба» 144 а). Символ А. К. был воспринят эклектической символической масонства, где он соотносился с эмблемой шестиконечной звезды, т. н. Давидова щита (как символа взаимопроникновения «горнего человека» и «дольного человека»).

С. С. Аверинцев.

АДАПА (аккад.), в аккадской мифологии герой, один из «семи мудрецов», помощник в закланиях против женщины-демона Ламашту. Согласно мифу, А., сын бога Эйя (Эа, шумер. *Энки*), правил в городе Эреду (Г) и рыбачил, снабжая рыбой родной город и святилище отца. Однажды южный ветер опрокинул его лодку, за что А. обломал ветру крылья. Бог неба Ану (шумер. *Ан*), разгневанный отсутствием южного ветра, требует А. к ответу. Эйя советует ему пойти к Ану, облившись в траурные одежды, и не пить и не есть предложенных ему питья и еды. Перед воротами Ану стоят боги Гишзида (*Нинецизида*) и Думузи. На их вопрос, почему он в трауре, А. (также по совету Эйя) объясняет, что он плачет по двум богам, исчезнувшим с земли — Гишзиде и Думузи; те вступаются за него перед Ану. Ану великодушно решает помиловать А. и предлагает ему хлеб и воду вечной жизни, но А., по совету Эйя, отказывается —

за это Ану прогоняет его снова на землю. Миф сохранился в поздних копиях, найденных в Эль-Амарне (Египет) и Вавилоне. Произведений об А. на шумерском языке не обнаружено (хотя имя А. известно и в шумерской традиции).

В. А.

АДАУ, в абхазской мифологии исповедник, людоед, наводящий ужас на людей. Его появление сопровождается ураганом, громом, молнией. А. имеет много голов (три, семь, девять, двенадцать), по некоторым вариантам мифов, у него один глаз. А. появились после исчезновения *ацанов*. В абхазском нартовском эпосе А. — хозяин огня или водного источника (родника, реки), из-за которого вступает с ним в борьбу герой эпоса и побеждает его благодаря превосходству ума. В некоторых вариантах герой борется поочередно с несколькими братьями А. (с тремя, семью, девятью, двенадцатью). Иногда А. имеет жену (мать или сестру). А. соответствуют груз. *дэви* (см. *Дэвы*), адыг. *иньжи*, осет. *уаиг*. С. З.

АДГІЛИС ДЕДА («мать места»), в грузинской мифологии богиня — покровительница отдельной местности (селения, горы, ущелья, скалы, долины и др.). Хевсуры представляли её в виде красивой женщины с серебряными украшениями, которая заботилась о мирной жизни села и о чужаках, погнавших на подвластную ей местность. Возможно, что в древности А. д. была также и богиней плодородия, а её культ был распространён по всей Грузии. С распространением христианства он слился с культом богини матери, отсюда её имена — божья мать места или мать божья. У горцев Восточной Грузии почиталась как покровительница женщин, детей, охотников и коров.

Т. О.

АДЖА ЭКАПАД (др.-инд. *Ajā eka-pād*, букв. «одноногий козёл»), в ведийской мифологии божество, относимое обычно к классу воздушных (атмосферных). В «Ригведе» имя А. Э. лишь однажды встречается независимо (ср. RV X 65,13); в остальных случаях (четырежды) оно связано с именем *Ахи Буджня*. Они объединены и в домашнем ритуале, где этим обоим божествам совершают возлияния. А. Э. характеризуется как божество, поддерживающее небо, поток, океанские воды, *Сарасвати*, всех богов. Он придал крепость обоим мирам (AV XIII 1, 6), возник на востоке (Тайтх.-бр. III 1, 2, 8). Его называют среди небесных божеств («Найгхантука» V 6), иногда даже истолковывают как солнце («Нирукта» XII 29), ср. также соотнесение А. Э. с *Агни*. По мнению американской исследовательницы С. Крамриш, два крайних (верхний и нижний) полюса циклического пути *Пушана*, соотносимого с солнцем, со-

единены вертикальным путём, символизируемым именем А. Э. То, что А. Э. — божество козлий природы связывает его не только с Пушаном чьи животные — козлы, но и с Индрой который, как и громовержец в ряде других традиций, также соотнесён («козлий» темой. В этом контексте получает мотивировку и более старое мнение о связи А. Э. с молнией, метафорой которой и является это имя. Ср. «одноноготь» как знак молнии, удаляющей в землю, и образ козла, молниеносно скачущего среди скал (мотив камня), как зооморфный символ молнии, грома (ср. тура как образ грозы). Само имя А. Э. представляет собой эпитет, за которым скрывается подлинное название божества, остающееся неизвестным. В более поздней традиции, в эпосе, имя Аджайкапад употребляется как обозначение одного из одиннадцати рудр и как эпитет Шивы

Лит.: Przyluski J., Deux noms indiens de Dieu Soleil, «Bulletin of the School of Oriental Studies», 1931, v. 6, pt 2; его же. Etude indiennes et chinoises, I. Les Unipèdes, в сб. Mélanges chinois et bouddhiques, v. 2 (1932—1933), Brux., 1933; Dumont P.-E., The Indi God Aja Ekapād, the One-legged Goat, «Journal of the American Oriental Society», 1933, v. 53 № 4; Kramrisch S., Pūṣan, там же, 1961 v. 81, № 2; Horsch P., Aja Ekapād und die Sonne, «Indo-Iranian Journal», 1965, v. 9, № 1

В. Н. Топоров

АДЖИНА, в мифологиях таджиков, узбеков, каракалпаков, киргизов, отчасти казахов злой дух. Образ А. сформировался как переосмысление принесённых с исламом демонологических представлений (о *джиннах*) под влиянием местных доисламских мифологических персонажей (албаствы, пери и т. д.). А. представлялся в образ женщины, внезапно увеличивающейся в размерах и превращающейся в великаншу, или в виде различных животных, чаще всего козла, одиноко блуждающего вдаль от жилья. У таджиков считалось, что А. обитает в кучах зла, выброшенной из очага. (Путника пойманного А. в облике козла, он пугает, пронзая внезапно человеческим голосом непристойность.) У туркмен, турок и др. тюркоязычных народов функции А. обычно имеет джин (у турок также — демон мекир).

Лит.: Муродов О., Традиционные представления таджиков об аджине, «Советская этикография», 1975, № 5.

В. Б.

АДЖНЫШ, в абхазской мифологии дьявол, от которого исходят все людские несчастья. А., преследуемый богом *Афы* (отчего происходят гром, молния), прячется от него под деревьями, иногда в жилищах и нежилых помещениях, приманивается на животных на людях. Согласно поверьям, Афы лишь пугает А., убить его он не может из-за того, что тот — сын его сестры. Преследование А. прекратится лишь концом света, когда он окончательно будет побеждён. В некоторых мифах А. гоним богом *Ацва*.

А. А.

АДЗИСИКИ-ТАКА Адзисики-така-хиконэ-но ками (в целом условно расширяется как «юноша высокий бог погугов»), в японской мифологии сын *О-куницуси* и богини Такири-химэ. В мифе о похоронах *Амэ-но Вака-хико* А. прибывает для участия в похоронах, но обманутые его сходством с убитым родителем Амэ-но Вака-хико честуют его, как своего сына, думая, что он воскрес. А. приходит в неистовый гнев от того, что его спутали с «нечистым мертвецом», он срубает своим мечом погребальный дом и откидывает ногой его обломки. После того как разгневанный бог улетает, жена убитого Амэ-но Вака-хико, сестра А., богиня *Ситатэру-химэ* (другое имя Така-химэ) слагает о нём песню, которая получает название «хинабури» — «сельская мелодия», видимо, благодаря своей безыскусности. В дальнейшем песни типа «хинабури» приобрели распространение, исполнялись и при императорском дворе. Культ А. широко распространён в Японии, что, возможно, связано с обожествлением в Древней Японии сельскохозяйственных орудий. Другое имя А. — Камо-но б-миками («великий священный бог Камо»).

Е. П.

АДИ-БУДДА (санскр. ādi-buddha, «первоначальный будда»), в буддийской мифологии поздней махаяны и ваджраяны персонификация сущности всех будд и бодхисатв. В терминах доктрины трёх тел будды (см. *Трикая*) А.-б. рассматривается как дхармакая. Из А.-б. эмануируют другие будды и бодхисатвы в особой последовательности (прежде всего будды самбхогакай). Время и место возникновения концепции А.-б. неизвестны. Попытки видеть в А.-б. аналогию образа бога монотеистических религий не вполне удовлетворительны. В буддизме А.-б. считается не создателем вселенной, а символом духовного единства изначально существующего бытия; стремление осознать и описать образ А.-б. обнаруживается уже на ранних стадиях развития буддизма. Слово «А.-б.» встречается впервые в «Манджушри-намасангити» (не позднее 7 в.), но только в 10—11 вв., в связи с распространением доктрины *калачакры* («колёса времени»), концепция А.-б. получила широкое распространение в Индии. До сегодняшнего дня А.-б. почитается в Непале и в странах Центральной и Восточной Азии. В Тибете в качестве А.-б. выступали Самантабхадра (в школе нингмапа) и Ваджрадхара (в поздних школах), в Китае и в Японии — *Вайрочана* (или Махавайрочана).

Лит.: Encyclopaedia of Buddhism, v. 1, fasc. 2, Ceylon, 1963, p. 213—19; Guenther H. V. The tantric view of life. Berk.—L., 1972.

Л. М.
АДИТИ (от др.-инд. ā-diti — «несвязанность», «безграничность»), в древ-

неиндийской мифологии женское божество, мать богов, составляющих класс *адитьев*. Уже в «Ригведе» упоминается около 80 раз (обычно с адитьями). А. призывают на рассвете, в полдень и на закате. Она свазана со светом (РВ I 136, 33; IV 25, 3; VII 82, 10), *Ушас* — её отражение (I 113, 19), у неё широкий путь (IX 74, 3); она заполняет воздушное пространство (X 65, 1—2), поддерживает небо и землю («Яджурведа»), отклоняет гнев богов, защищает от нужды, предоставляет убежище (РВ VIII 48, 2; X 36, 3—4; 66, 3—4 и др.). Физические черты в описании А. почти отсутствуют, зато иногда она характеризуется в самой широкой манере (ср. I 89, 10; А. — небо, А. — воздушное царство, А. — мать, она же — отец и сын..., А. — рождённое, А. — имеющее родиться... ср. АВ VII 6, 7).

А. включена в систему многообразных родственных связей. В «Ригведе» (X 72, 4—5), эпосе и пуранах А. — дочь *Дакши* (третья) и, следовательно, сестра *Дити* (ср. a-diti:diti) и *Дану* — родоначальниц асур. В ведийский период обычно считалось, что у А. семь сыновей, причём седьмым нередко оказывался *Индра*. Иногда упоминается и восьмой сын — *Мартанда* (РВ X 72, 8—9), отвергнутый А., он же прародитель смертных *Вивасват* (Шат.-бр. III), родившийся без рук и без ног. Позднее А. приписывается двенадцать сыновей и особенно подчёркивается роль Вишну, сына А. от *Кашьяпы*; *Тваштар* — её одиннадцатый сын. Иногда А. характеризуется как мать царей. Нередки парадоксальные связи: А. — жена Вишну (Вадж.-самх. 29,60 = Тайт.-самх. 7, 5, ЯВ) при том, что в эпосе и пуранах она мать Вишну в *аватаре* карлика; А. — дочь *Дакши* и она же мать его; однажды («Атхарваведа») А. выступает как мать *рудр*, дочь *васу* и сестра *адитьев* (!). В «Атхарваведе» (VI 4,1) упоминаются и её братья, А. (VII 6,2) призывается как великая мать благочестивых, как супруга *риты*.

Другие мотивы связаны с отпущением грехов, освобождением от вины; именно об этом часто просят А. в молитвах. Нередко использование А. в космогонических спекуляциях, в частности при разных отождествлениях — с землёй (РВ I 72,9; АВ XIII 1,38, и позже — Тайт.-самх., Шат.-бр.), небом, небом и землёй; а в ритуале — с коровой (РВ I 153,3; VIII 90,15; X 11, 1 и др.; Вадж.-самх. XIII 43, 49); ср. сопоставление земного *Сомы* с молоком А. в «Ригведе» (IX 96, 15).

Мифологические сюжеты с участием А. мало, но и в них она всегда занимает периферийное положение (обычно в связи с адитьями). Ср. призыв А. к Вишну вернуть царство Индре и превращение Вишну в карлика

(«Вишну-пурана») или получение А. серёг, взятых *Индрой*, в мифе о пахтанье океана («Матсья-пурана») и т. п. Видимо, может быть реконструирован сюжет, восходящий к основному древнеиндоевропейскому мифу о поединке громовержца и его противников (А. и семь сыновей, отвергнутый *Мартанда* и т. п.) и трансформированный в рассуждения космогонического и нравственного содержания; правдоподобно предположение о том, что имя А. заменяет утраченное имя персонажа более древнего мифа.

Лит.: Hillebrandt A., Über die Göttin Aditi, Breslau, 1876; Leumann E., Die Göttin Aditi und die vedische Astronomie, «Zeitschrift für Indologie und Iranistik», 1928, Bd 6, S. 1—13; Pandit M. P., Aditi and other deities in the Veda, Madras, 1958. В. Н. Топоров.

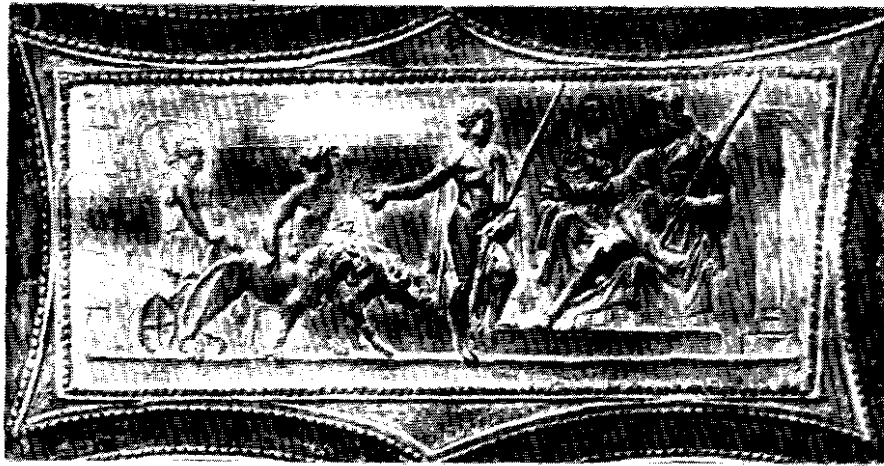
АДИТЬИ (др.-инд. Ādityās/as/), в древнеиндийской мифологии особая группа небесных богов, сыновей *Адити* [в «Атхарваведе» (IX 1, 4) мать А. золотопетная *Мадхукаша*]. В «Ригведе» им посвящено целиком шесть гимнов. Число А. в ранних текстах обычно семь (РВ IX 114, 3 и др.), хотя в гимне II «Ригведы» (27, 1) их шесть: *Митра*, *Арьяман*, *Бхага*, *Варуна*, *Дакша*, *Анша*. В X гимне «Ригведы» (72,8) — восемь: с семерыми *Адити* пошла к богам, а восьмерым — *Мартанду* (см. *Вивасват*) отвергла; ср. «Атхарваведу» (VIII 9, 2) и «Тайттири-брахману» (I 1, 9, 1), где А. перечисляются: *Митра*, *Варуна*, *Арьяман*, *Анша*, *Бхага*, *Дхатар*, *Индра*, *Вивасват*; в «Шатапатха-брахмане» наряду с восьмерыми А. упоминаются и двенадцать А. (VI 1, 2, 8; XI 6, 3, 8). Нескольким раз в качестве А. упоминается *Сурья*. В VIII гимне к А. в «Ригведе» (18, 3) среди других А. присутствует и *Савитар*. В «Атхарваведе» солнце и луна — А. (VIII 2, 15), солнце — сын *Адити* (XIII 2, 9, 37), Вишну перечисляется в ряду других А. (XI 6, 2). Однажды в «Ригведе» (VII 85, 4) *Индра* как А. образует пару с *Варуной*.

А. обнаруживают связь с солярными божествами (А. и солнце, РВ VII 60, 4; А. призываются при восходе солнца, VII 66, 12; более близкая связь отдельных А. с солнцем, напр. *Митры*); ср. эпитеты А. — «золотой», «блестящий», «далековидящий», «многоглазый», «бессонный» и т. п. Космологические функции А. — удержание трёх земель и трёх небес (РВ II 27, 8—9; V 29, 1 и др.); всего, что покоится и движется (II 27, 3—4); А. видят всё навсвозь; они хранили вселенной (VII 51, 2). А. наполняют воздушное пространство (X 65, 1—2). Они обладают небесной силой и именуется всевладыками, царями, повелителями неба. К людям они благосклонны и милосердны (I 106, 1 и др.); они предохраняют от всего злого, помогают при опасности, в нужде, наказывают и прощают грехи, предоставляют убе-

жище, награждают благочестивых, дают долгую жизнь. А. — хранители *риты* (РВ VI 51, 3) и враги лжи (II 27, 2, 9; VIII 19, 34 и др.). Для ведийского периода характерно также указание на поэтическую функцию А. (VII 66, 12), на их молодость («юные всевладыки»), асурские качества (см. *Асуры*), на их связь с Индрой, Сомой, Агни. В гимнах и упанишадах иногда обращаются одновременно к А., *рудрам*, *васу* и др.

АДИТЬЯ (др.-инд. *Adityā*, от *ā-diti*, «несвязанность», «безграничность»), в древнеиндийской мифологии сын *Адити* [так, в «Ригведе» (VIII 52, 7) к Индре обращаются как к четвертому А.], обычно обозначение солнечного бога [в «Ригведе» (I 105, 16; I, 50, 13) бог солнца Сурья называется А. и т. п.] или самого солнца. А. восходит, сопровождаемый жаром, он садится в ладью (AB XVII 1, 25, ср. Чханд.-бр. II 5, 14), поражает чудо-

это Аполлон выговорил у богинь судьбы (мойр) для А. право отсрочить его смерть, если кто-либо захочет заменить А. в подземном царстве. Аполлон также помог А. получить в жёны *Алkestиду*. Отец Алkestиды царь Пелий соглашался отдать дочь в жёны А., если он приедет на свадьбу в колеснице, запряжённой львом и вепрем. Аполлон помог А. выполнить это требование. При совершении бракосочетания А. забыл принести жертву Артемиде, и разгневанная богиня наполнила спальню новобрачных змеями, что предвещало скорую смерть А. (Apol-lod. I 9, 15). Согласно Еврипиду (трагедия «Алkestида»), смерть стала для А. реальной угрозой через несколько лет его счастливой супружеской жизни, и т. к. никто другой (даже родители) не соглашался сойти в ад ради спасения А., эту жертву хотела принести мужу Алkestиды, которую спас от смерти и возвратил А. Геракл. В я.



Адмет показывает царю Пелию повозку, в которую он запряг льва и вепря. Рядом с царём — Алkestида. Стукковый рельеф гробницы Анциев. 2 в. н. э. Рим, Виз Латина.

В послеведийский период число А. достигает двенадцати. Они толкуются как солнечные боги и соотносятся с двенадцатью месяцами (ср. связь семи А. с днями недельного цикла). Следы индивидуализации внутри группы А. отходят на задний план, и А. начинают выступать как групповое божество по преимуществу с классифицирующей функцией. Этому не препятствует складывающееся представление о Вишну как величайшем из А.

Сам класс А. (как и их мать Адити) и составляющие его божества обозначаются именами с абстрактным значением. По мнению немецкого учёного П. Тиме, в ведах А. — отвлечённые понятия, выступающие как мифологические классификаторы. Имя А. и прежде всего их матери выглядит как поздняя замена старого названия. Вероятно, мотив Адити и семи сыновей продолжает схему основного мифа: громовержец и разединённая с ним его супруга, рождающая семерых сыновей, последний из которых особо выделен. Учтивая бесспорные древнеиранские соответствия именам и образам некоторых из А., приходится формирование семичленной группы абстрактных божеств отнести к индоиранскому периоду, ср. *Амеша Спента* древнеиранского пантеона.

Лит. см. при статье *Адитья*. В. Н. Топоров.

виш (Майтр.-самх. IV 1, 13). Однажды демон Сварбхану поразил А. тьмой, но боги освободили его (Джайм.-бр. II 386); боги взяли А. на небо; он золотой и золото — его (Тайт.-бр. III 9, 20, 2); в сердце А. живёт золотой человек (Майтр.-самх, VI 1; Майтр.-улан. VI 34); по вечерам А. входит к богу огня Агни (Тайт.-бр. II 1, 2, 10); А. — истина (II 1, 11, 1), он жрец, ведающий песнопениями (Гоп.-бр. IV 3). В эпосе и пуранах — синоним солнца. В «Рамаяне» (IV 43, 46—47) А. выступает вместо Сурьи. В «Махабхарате» (XIII 16, 44) об А. говорится как о вратах к пути богов. В более поздних текстах А. обычно сливается с Сурьей и лишь иногда указывается, что Сурья — сын Адити. О Вишну как А. см. в ст. *Вишну*.

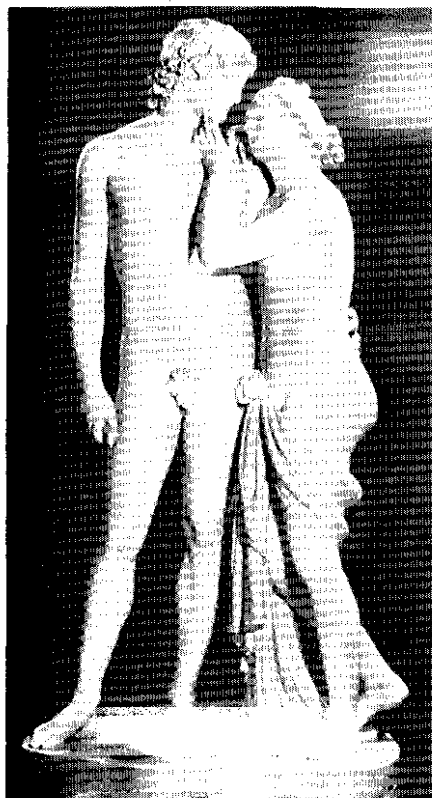
Лит.: Thieme P., Mitra and Aryaman, New Haven, 1957; е го же, Die vedischen Adityas und die zarathustrischen Amša Spēntas, «Zarathustra», hrsg. von B. Scherath, Darmstadt, 1970, p. 397—412; Pandit M. P., Aditi and other deities in the Veda, Madras, 1958. В. Т.

АДМЕТ (Ἄδμητος), в греческой мифологии царь города Фер в Фессалии, сын *Ферета*. В юности участвовал в *калидонской охоте* и походе *аргонавтов*. Когда Аполлон за убийство киклопов был осуждён Зевсом пробыть год в услужении у смертного, он был отдан в пастуху А., который относился к нему с величайшим почтением. За

М. П. **АДОНАИ**, Адонай (евр. 'adonaj, «господь мой», в свете угаритских параллелей возможно более древнее значение — «господь всего»; форма усиливающего множественного числа — ср. *Элохим* — от евр. 'adp, «господин»), одно из обозначений бога в иудаизме, с эпохи эллинизма применяющееся также как заменяющее (при чтении вслух) «непроизносимое» имя *Яхве*; этимологически близко имени *Адописа*. По созвучию соотносилось с личным местоимением 'ani («я»), которое иногда выступало как замена слова «А.» (по-видимому, на том основании, что один Яхве, как «абсолютная личность», имеет право говорить о себе «я»).

Лит.: Dalman G. H., Studien zur biblischen Theologie. Der Gottesname Adonaj und seine Geschichte, Lpz., 1889; Eissfeldt O., Adonis und Adonaj, B., 1970. С. А.

АДБНИС (Ἄδωνις, финик. dp «адон», «господь», «владыка»), в греческой мифологии божество финикийско-сирийского происхождения с ярко выраженными растительными функциями, связанными с периодическим умиранием и возрождением природы. Миф об А. в наиболее полном виде представлен у Аполлодора (III 14, 4), Овидия (Met. X 300—524, 708—739) и Антонина Либерала (XXIV). А. — сын *Феникса* и *Алфесибей* (варианты: ассирийского царя Тианты и его дочери Смирны или кипрского царя Кинеры и его дочери Мирры). Богиня Афродита (Венера), рассердившись на не почитавшую её царскую дочь (будущую мать А.), внушает той страсть к родному



Культ А. существовал в Финикии, Сирии, Египте, на островах Кипр и Лесбос. Согласно Лукиану (*De dea Syr.* 6), в Библие было святилище Афродиты, где происходили оргии в честь А., сопровождавшиеся священной проституцией, причём первый день был посвящён плачу, а второй — радости по воскресшему А. Рассказывается о реке Адонис, которая ежегодно окрашивается в красный цвет, когда, по преданию, в горах Ливана гибнет А. Однако здесь же скептические рассуждения о красной почве, придающей реке кровавый цвет (*Luc. De dea Syr.* 8). В 5 в. до н. э. культ А. распространился в материковой Греции. В Аргосе женщины оплакивали А. в особом здании (*Paus. II 20, 6*). В Афинах во время праздника в честь А. под плач и погребальные песни повсюду выставлялись изображения умерших (*Plut. Alcib. 18; Nic. 13*). Адонии — праздник в честь А. — были особенно популярны в эпоху эллинизма, когда распространились греко-восточные культы *Осири-*



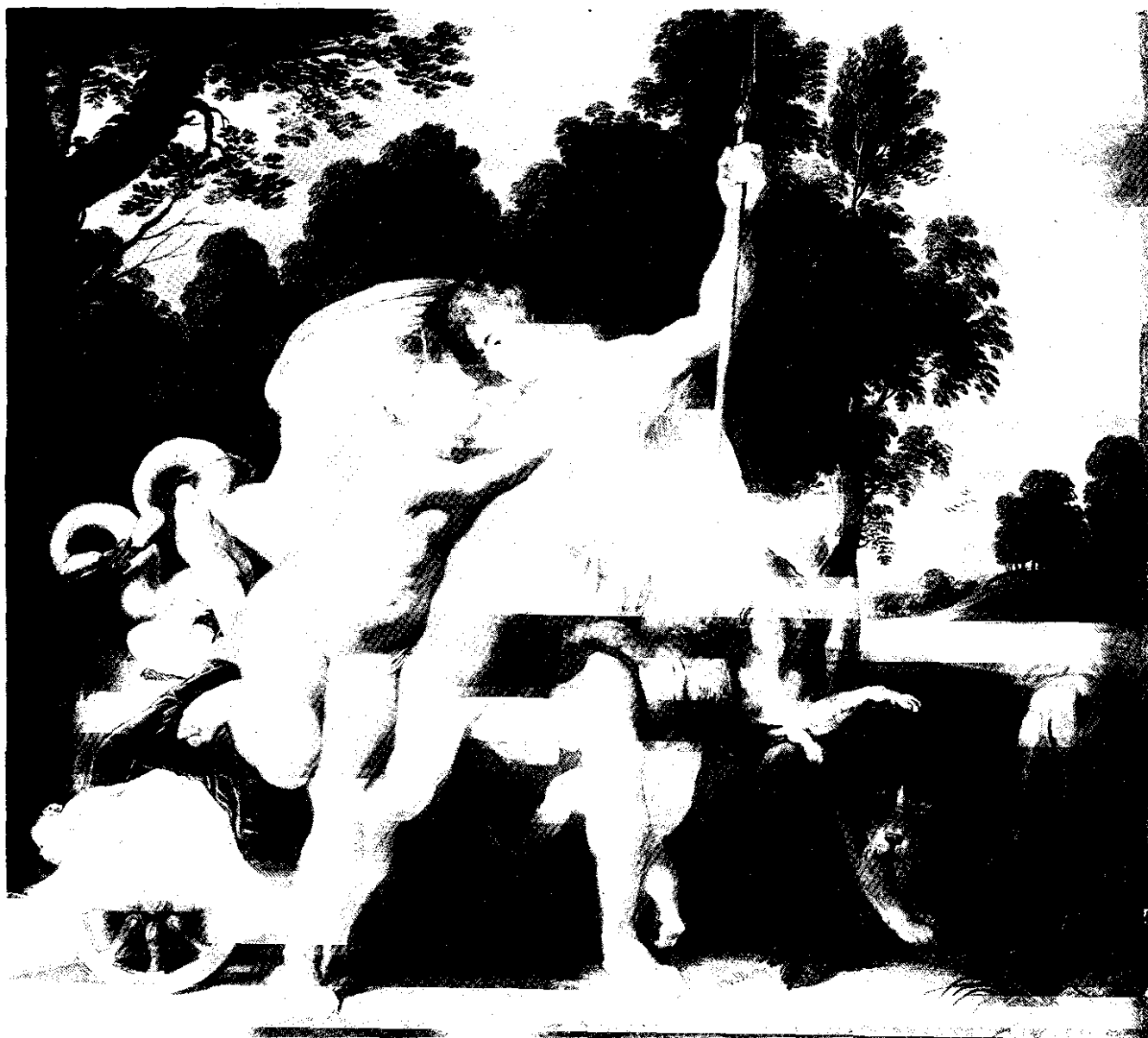
← *Венера и Адонис. Скульптурная группа А. Кановы. Мрамор, 1789—1794. Женева, вилла Ла Гранд.*

Смерть Адониса. Скульптура Дж. Маццуоли. Мрамор. Ленинград, Эрмитаж. →

отцу, который поддаётся соблазну, не подозревая, что вступает в связь с собственной дочерью, и после этого проклинает её (*Ovid. Met. X 300—478*). Боги превращают несчастную в мировое дерево, из треснувшего ствола которого рождается ребёнок удивительной красоты — А. (*X 479—524*). Афродита передаёт младенца в ларце на воспитание Персефоне, не пожелавшей в дальнейшем расстаться с А. Спор богинь разрешает Зевс, назначив А. часть года проводить в царстве мёртвых у Персефоны и часть года на земле с Афродитой (в финик. варианте *Астартой*), спутником и возлюбленным которой он становится. Разгневанная оказанным Афродите предпочтением, Артемида насылаёт на юношу дикого кабана, который смертельно его ранит (*Apolod. III 14, 4; Ovid. Met. X 708—716*). По другой версии (*Ptol. Herhaest. I, p. 183, 12 Western.*), А. — жертва гнева Аполлона (его месть Афродите за ослеплённого ею сына Аполлона *Эриманфа*) или ревнивого супруга богини *Ареса* (в финик. варианте *Астара*) (*Serv. Verg. Aen V 72*). Афродита горько оплакивает А. и превращает его в цветок, окропив нектаром пролитую кровь (*Ovid. Met. X 717—739*). Юношу оплакивают хариты и мойры, из крови его расцветают розы, из слёз Афродиты — анемоны.

Венера и Адонис. Картина Тициана. 1553. Мадрид, Прадо.





Венера и Адонис. Картина П. П. Рубенса. Ок. 1614. Ленинград, Эрмитаж.

са, Таммуза и др. Поздней весной и ранней осенью женщины выставляли небольшие горшочки с быстро распускающейся и так же быстро увядающей зеленью, т. е. «садики А.» — символ мимолётности жизни. В Александрии пышно праздновали священный брак Афродиты и юного А., а на следующий день с причитанием и плачем статую А. несли к морю и погружали в воду, символизируя возвращение его в царство смерти (Theocr. V 96—144). В мифе об А. отразились древние матриархальные и хтонические черты поклонения великому женскому божеству

плодородия и зависимому от него гораздо более слабому и даже смертному, возрождавшемуся лишь на время, мужскому коррелату. В мифе и культуре А. явственно прослеживается развернутая символика вечного круговорота и гармоничного единения жизни и смерти в природе.

Лит.: Frazer J. G., Adonis, Attis, Osiris. L. — N. Y., 1906; Leopoldt J., Sterbende und auferstehende Götter. Lpz., 1923; Reiner E., Die rituelle Totenklage der Griechen. Stutt. — B., 1938; Lambrechts P., Over Griekse en oosterse mysteriegodsdiensten: de zgn. Adonis-mysterie, Brux., 1954. А. А. Тахо-Годи.

Европейская драматургия обращалась к мифу об А. в 16—17 вв. (пьесы

«А. и Венера» Лопе де Вега; «А.» И. Гундулича и др.). Чаще миф находил воплощение в поэзии этого периода (поэмы «Венера и А.» У. Шекспира; «А.» Дж. Марино; «А.» Ж. Лафонтена и др.).

А. — один из самых популярных персонажей античной живописи (помпейские фрески, вазапись) и пластики (рельефы саркофагов, погребальных урн и др.). Европейское искусство обращается к мифу в средневековой книжной миниатюре (иллюстрации к Овидию). С начала 16 в. миф находит воплощение во множестве произведе-

ний живописи; наибольшее распространение приобрели сюжеты: «Венера и А.», «Гибель А.», «Венера оплакивает А.». К мифу обращались Джорджоне, Тициан, Тинторетто, Ан. Карраччи, Веронезе, Г. Рени, Рубенс, Н. Пуссен и др. В 18—19 вв. миф находит воплощение главным образом в пластике («Венера и А.» А. Кановы; «А.» Б. Торвальдсена; «Умиравший А.» О. Родена и др.).

В европейском музыкально-драматическом искусстве миф об А. лёг в основу либретто многих опер 17—18 вв. (наиболее значительны — «Цепь А.» Д. Маццоки; «А.» К. Монтеверди; «А.» Р. Камбера; «А. на Кипре» Дж. Легрени; «Влюблённый А.» Р. Кайзера и др.).

АДРАСТ (Ἄδραστος), в греческой мифологии царь Аргоса (Apolod. III 6, 1). Изгнанный своим родичем Амфираем из Аргоса, А. получил от Поляба (деда по материнской линии) царскую власть в Сикионе, но после примирения с Амфираем вернулся в Аргос. Своих дочерей Аргию и Деипилу он выдал замуж за Полинника и Тидея — изгнанников, нашедших у него приют. Желая помочь зятю Полиннику вернуть отцовский трон, он возглавил поход семерых против Фив, в котором войска семерых вождей были разбиты и спасся лишь А. благодаря быстроте божественного коня Арейона (рождённого Посейдоном и Деметрой) (Hug. Fab. 69; Apollod. III 6, 1—2, 8). Так как фиванцы не хотели выдавать тела погибших под городом вождей, А., придя в Афины, умолил Тесея помочь вернуть из Фив тела погибших, которые затем были преданы сожжению (Apolod. III 7, 1). Спустя десять лет А. участвовал в походе эпигонов на Фивы (Paus. IX 9, 2; вариант: поход Алкмеона и других сыновей семерых вождей, Apollod. III 7, 2), в котором он потерял сына Эгиалея (Hug. Fab. 71). По одному из преданий, А. бросился в костёр вместе со своим сыном Гиппоном (Hug. Fab. 242).

А. — архаический герой, связанный со стихийными и даже экзотическими силами, на что указывает ряд признаков. Имя А. — «тот, которого нельзя избежать» (ср. эпитет богини Немесиды «Адрастея» — «неизбежная»). Он владелец божественного вихревого коня; сам он гибнет в огненной стихии, находится в родстве с наиболее буйными героями (Тидей, Диомед, Пирифой). А. злопамятен и коварен (выдал сестру Эрифилу за Амфираю с целью погубить его). Культ А. в Сикионе, где, согласно Геродоту, «прославляли его страсти [представлениями] трагических хоров», подотая его «вместо Диониса» (Herodot. V 67), указывает на глубокую связь А. с Дионисом, хотя со времени тирана Клисфена

(6 в. до н. э.) жертвоприношения и празднества в честь А. были отменены.

А. А. Тахо-Годи.

АДРАСТЕЯ (Ἄδραστεια, «неизбежная», «неотвратимая»), в греческой мифологии божество фригийского происхождения, отождествлявшееся сначала с Кибелой Реей, Идейской матерью или нимфой Идой, воспитавшей Зевса, впоследствии — особенно у орфиков, Платона и поздних эпиков — с Немесидой. По Эсхилу, «мудрые поклоняются А.» (Prom. 936), являющейся, как толкует словарь Гесихия (5 в. н. э.), богиней возмездия, т. е. Немесидой. Орфическая традиция видит в А. воплощение «законов Зевса, Кроноса, божественных, надкосмических и внутрикосмических» (Ogph. frg. 105a), указывая на связь А. с платоновским законом о судьбе душ (frg. 152). Платон признаёт «установление» или «закон» А., понимая её как эпитет Немесиды и уподобляя её Дике (Phaedr. 248 с — 249 d). А. устанавливает круговорот душ и т. о. смыкается у Платона не только с Немесидой, но и с Ананке и Дике.

А. Т. Г.

АДХИДЕВАТА, адхидайвата (др.-инд. adhi-devatā, adhi-daivatā, букв. «относящийся к божественному»), в древнеиндийской мифологии обозначение высшего божества как творца мира вещей. См. Адхьятман.

В. Т.

АДХЬЯТМАН (др.-инд. adhy-ātman, букв. «относящийся к душе, к Я», «собственный»), высший дух, душа вселенной в поздневедийских концепциях мира; в частности, в упанишадах А. как душа-демиург связан с микрокосмом, с человеком, с «Я» и соотносён с макрокосмом, с божественным (адхидевата). Оба эти понятия должны рассматриваться как дальнейшее развитие учения о тождестве макро- и микрокосма, вселенной и (перво-) человека, см. Пуруша. Образ А. мифологизирован лишь отчасти.

В. Т.

АДЫГСКАЯ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. Кавказско-иберийских народов мифология.

АЕДИЕ, в мифологии народа эдэ (группа горных индонезийцев) во Вьетнаме верховное божество. Его голова символизирует небесный купол («перевёрнутый гонг»), нахмуренный лоб — облака (набегающие думы), дыхание — воздух, половые органы — плодородие, правый глаз — золотое солнце, левый глаз — серебряную луну, руки — два столпа, на которых держится небо. Его жена Хэба (мать-земля) породила в браке с ним прекрасную дочь — солнце-женщину и сына, который умер от укуса сколопендры-тысяченожки. С тех пор А. поселился в большом доме на самом высоком ярусе небес. Он творит суд и правит, опираясь не на власть, а на свой моральный авторитет. В доме А. висит чудесный барабан — дамбху, ударяя

в который он повелевает всеми духами и божествами.

Н. Н.

АЕДУ, в мифологии народа эдэ (группа горных индонезийцев) во Вьетнаме мужское божество, ведающее погодой и плодородием. Считается вторым божеством после Аедие.

Н. Н.

АЕ КЭБОАЛАН, в мифологии народа эдэ (группа горных индонезийцев) во Вьетнаме доброе божество, ведающее влагой и ростом корней у растений. Его представляют в виде существа с головой человека и телом дождевого червя.

Н. Н.

АЕРГ, А'йрг, в абхазской мифологии божество, защищающее людей от опасностей, подстерегающих их на войне, на охоте, в пути. Иногда А. отождествляется с божествами охоты (Ажвейпш), грома и молнии (Афы), а с распространением христианства, по видимому, — со св. Георгием, культ которого вобрал и элементы языческих верований. Согласно одной распространённой легенде, накануне храмового праздника ночью к запертой оградке Илорского храма (село Илори Очамчирского района), посвящённого А. (или св. Георгию), чудесным образом является бык (олень, тур), которого торжественно приносят в жертву.

А. А.

АЖВЕЙПШ, Ажв'ейпшаа, в абхазской мифологии божество охоты, покровитель диких животных. Ему посвящено много обрядовых песен и мифологических преданий. Чаще всего выступает как глава божественного семейства, в которое входят его дочери-красавицы и сын Иуана; иногда упоминается слуга Шваквас. Семейство А. пребывает на земле, как правило, — в глухом лесу или на вершине неприступной отвесной скалы, где пацуют принадлежащие А. несметные стада диких животных (олени, лоси, туры, косули и др.). Иногда члены семейства А., чаще всего его дочери, приняв облик косули (лани, оленя), заманивают охотника. Согласно одному сюжету, А. закалывает в честь охотника, попавшего в его владения, косулю (тура, оленя), отваренным мясом угощает гостя. Охотник забывает свой нож в куске мяса (обычно в лопатке). После пиршества, собрав все кости и завернув их в шкуру убитого животного, А. ударяет волшебной палочкой и оживляет косулю, и та мчится обратно в стадо. На другой день, возвращаясь домой, охотник встречает в пути косулю, метким выстрелом убивает её. При свежовании он обнаруживает в лопатке свой нож и узнаёт косулю, зарезанную А. для него (у абхазов существует поговорка: «никто не суждено съест то, что раньше него не съел бы уже А.»). А. обычно представляют глухотатым старцем. Дочери А., стремясь завлечь неженатых молодых охотников, просят отца дать добы-

чу тому, кому он ещё не давал, но тугой на ухо А. наделяет добычей одних и тех же бывалых, опытных охотников. Нередко функции А. выполняет другое божество — *Аерг*.

Лит.: Гулия Д. И., Божество охоты и охотничий язык у абхазов, Сухуми, 1926; Салака Ш. Х., Обрядовый фольклор абхазов, в сб.: Фольклор и этнография, Л., 1974. Ш. Х. Салака.

АЖДАРХА, в мифологии тюркоязычных народов Малой и Средней Азии, Казахстана, Северного Кавказа, Поволжья и Западной Сибири [эждёр, эждерхъ — у турок, аждархъ — у узбеков, аждархъ — у туркмен, ажыдаар — у киргизов, аждаһа — у казанских татар, азербайджанцев, казахов (у последних — также айдагъар), аздяка — у татар-мишарей, аждарха — у каракалпачков, аждаһа — у башкир, аздагъа — у ногайцев], а также таджиков (аждахъ) злой демон. Обычно представлялся в образе дракона, часто многоголового. Восходит к иранскому *Ажи-Дахака*. В А. превращается змей, проживший много (вариант: сто) лет. В наиболее распространённом мифе об А. (известном в нескольких вариантах) он угрожает городу или стране гибелью. Чтобы спасти народ, ему регулярно отдают на съедение девушку. Герой побеждает А., спасая очередную жертву (обычно, царскую дочь), на которой и женится. В ряде мифов А. пожирает птенцов птицы *симури* или *каракус*. В некоторых азербайджанских мифах А. поселяется в чреве беременной женщины и убивает ребёнка. В мифах татар-мишарей А. — огненный змей, он пробирается в дом к вдове в образе её умершего мужа и сожительство с ней. В результате женщина заболевает и умирает. Согласно мифам казанских татар, башкир, узбеков и туркмен, А., которому удалось дожить до глубокой старости (у казанских татар до ста или тысячи лет), превращается (в башкирских мифах — если тучи не унесут его в расположенные на краю земли горы Каф [Кухи-Каф]) в демона *юва*.

Сфера обитания А. представлялась различно. В некоторых узбекских, туркменских, казахских мифах А. живёт под землёй в пещерах и сторожит сокровища (эти верования отразились в сюжетах, изображённых на портале мечети в селении Анау близ Ашхабада: некогда люди спасли жену А., и в благодарность он одарил их сокровищами; на полученные таким образом средства и была построена мечеть). В мифах азербайджанцев, казанских татар и башкир А. связан с водой, с дождевыми тучами. В частности, по азербайджанским и башкирским представлениям, он живёт в озере. По представлениям казанских татар, А. живёт на морском острове, на который его переносит облако. Под турецким

влиянием образ А. проник в мифологию славянских народов Балкан (например, серб. аждайя, болг. аждер).

Лит.: Снесарева Г. П., Реликты доисламских верований и обрядов у узбеков Хорезма, М., 1969; Марр Н. Я., Смирнов Я. И., Вишاپы, Л., 1931; Руденко С. И., Башкиры. Историко-этнографические очерки, М.—Л., 1955; Мухамедова Р. Г., Татары-мишари, М., 1972, с. 190; Пугаченкова Г. А., Драконы мечети Анау, «Советская этнография», 1956, № 2. В. Н. Башилов.

АЖДАХАК, в армянской мифологии вишап (дракон). Соответствует иранскому *Ажи-Дахака*. В эпосе «Вишасанк» А. — царь маров (мидян), выступает противником армянского царя Тиграна. Опасаясь Тиграна, покорившего многие народы, А. замыслил убить его. Добившись руки Тиграну — сестры Тиграна, А. рассчитывал использовать её для его умерщвления. Однако Тиграну тайно даёт знать брату о готовящемся против него заговоре. Тигран, узнав о коварстве А., идёт на него войной, высвобождает сестру, убивает А. в бою, берёт в плен первую жену А. Ануиш и множество маров, которых переселяет в Армению, к востоку от *Масиса* (согласно народной этимологии, мар — «змея, вишап», поэтому Ануиш называли «мать вишапов»). Сказание, отражающее исторические события (завоевание Тиграном II столицы Великой Мидии Экбатаны; брак царя Малой Мидии, союзника армян, с дочерью Тиграна), включает и чисто мифологический материал, действующие лица выступают в нём и как люди, и как вишапы. Мифологическим персонажем является сам А. В древнем «грозовом» мифе вишап грозы похищает сестру или жену бога грозы и держит её у себя; эти роли в эпосе играют А., Тигран и Тигрануи. С. б. А.

АЖЕ, в дагомейской мифологии божество охоты, четвёртый сын *Мау-Лиза*. Согласно мифу, А. — охотник, живёт в лесной чаще и управляет всеми животными и птицами. Е. К.

АЖИ, а ж а й, в иранской мифологии (в «Авесте») чудовища, драконы, порождения злого божества *Ахримана*, иногда его перевоплощения. В текстах упоминаются А.: *Ажи-Дахака*, Гандарва, Срувара и др. Образ А. — персонафикация чёрных туч, закрывающих свет солнца. И. Б.

АЖИ-ДАХАКА (авест.), в иранской мифологии дракон (*ажи*), в легендарной истории иноземный царь — узурпатор, захвативший власть над Ираном. В «Авесте» трёхглавый, шестиглазый дракон А.-Д. совершает жертвоприношения божествам *Ардевисуре Анахите* и *Вайю*. В «Замьяд-яште» (XIX 37) он — соперник бога огня *Агара* в борьбе за символ царского суверенитета *фарн*. В «Яште» (XV 19—21) изображён праведным зороастрийцем (см. *Заратустра*). Имеет ведийские (*Ахи Будхья*) и древнегреческие

(*Эхидна*) этимологические параллели и множество соответствий в иранской мифологии (см. т. *Змей*). Победоносным противником Д. в иранской традиции выступает *Траэтоана*, вариант общеиндоевропейского «третьего сына» — драборца (см. *Иранская мифология*, иранских традициях победитель трёхглавого дракона обычно бог-громовей или демиург (*Индра* и т. д.)). По *Траэтоаны* над А.-Д. не оконченная. А.-Д. будет закован в цепи и вешен в вулканическом жерле святой горы Демавенд. Перед концом ра А.-Д. вырвется на волю и совоцарится на короткий срок. Ему назначено пасть от руки другого и ского дракоборца *Керсасы*. О А.-Д. подвергся историзации: р дракон А.-Д. постепенно обретал ч-веческий облик, пока не стал ч. *Заххаком*, арабом по происхождению. По некоторым поздним армянским собственно иранским источникам, где в Мидии и, вероятно, Кабуле, раялось почитание А.-Д. Мес-правители возводили к нему свои дословные или рассказывали леген- о службе своих предков при д А.-Д.

Лит.: Wikander S., Histoire des Ouedes, «Cahiers du Sud», 1952, № 314.

Л. А. Лел
АЗА, в мифологии ингушей и чечен богиня, дочь солнца, покровительница всего живого. Родилась из луча солнца, является животворящей силой солнечных лучей. В некоторых вариантах А. — мать солнца.

АЗАЗЭЛЬ (евр. Azazel), в преданиях иудаизма демоническое существо. В Библии А. упоминается только в контексте описания ритуала «дня искупления» (Иом-киппур) этот день грехи народа перелажали на двух козлов, один из которых назначался в искупительную жертву для Яхве, а другой («козёл отпущения») — «для А.» (Лев. 16, 8, в следующем переводе — «для отпущения»); второго козла отводили в пустыню, место обитания А. (16, 1). Представление о пустыне как жилище демонического начала присуще и новозаветному рассказу об искушении Христа дьяволом, а та христианским «Житиям» анахоры начальной поры монашества.

В апокрифической «Книге Енох» (2 в. до н. э.) А. выступает как падший ангел, совратитель человечества своего рода негативный культургерой, научивший мужчин войне и меслу оружейника, а женщин — блудным искусствам раскрашивания лица и вытравления плода; этот акт враждебного богу цивилизаторства связывается с мотивом блуда между *ангеми* («сынами божьими») и «дочерью человеческими» (Быт. 6, 2), а также появления от этого блуда породы «

полюнов» (6, 4—5), которых и вдохновил в их мятеже против бога А. («Книга Еноха» 8). За это А. скован архангелом Рафаилом, а после страшного суда будет брошен в огонь. Намёки на эту версию рассеяны и в талмудической литературе, где А. иногда отождествляют с сатаной или Самазлем, а также сближают его имя с именами Узы и Азаэля — падших ангелов, сшедшихся с женщинами. Имя А., как одно из традиционных имён беса, употреблялось в художественной литературе (напр., у М. Булгакова в романе «Мастер и Маргарита» — в итальянизированной форме «Азazelло»). С. С. Аверинцев.

АЗЫРЕН, Азырэн, Озырэн, в мариийской мифологии дух смерти, посланник владыки загробного мира *Киямата*. Является к умирающему в облике могучего мужчины и убивает его кинжалом. Согласно одному из мифов, хитрый плотник решил избавиться от А., притворившись, что не знает, как лечь в гроб: А. сам лёг в гроб, плотник захлопнул крышку и ночью опустил гроб на дно реки. Тогда люди перестали умирать, но, измучившись от болезни и старости, стали искать А. Луна открыла людям место, где был сокрыт А., и те выпустили духа смерти. Он умертвил хитрого плотника, всех больных и старых, сам же стал невидимым, чтобы снова не попасть в руки к людям.

АЙ-АПЕК, в мифологии мочика (индейцев Южной Америки) культурный герой, божество, покровитель земледелия (образ реконструирован по вазионам, название условно). А.-А. очищает землю от чудовищ, сражается с божествами моря. Он главенствует над зооморфными божествами (Лисом, Совой, Колибри и многими другими). У А.-А. есть соперник, вероятно, его брат. Ю. Б.

АИД, Гадес (Ἅιδης, Αἰδής, букв. «безвидный», «невидный», «ужасный»), в греческой мифологии бог — владыка царства мёртвых, а также само царство. А. — олимпийское божество, хотя находится постоянно в своих подземных владениях. Сын Кроноса и Реи, брат Зевса и Посейдона (Hes. Theog. 455), с которыми разделил наследство свергнутого отца (Ном. II. XV 187—193). А. царствует вместе с супругой Персефоной (дочерью Зевса и Деметры), которую он похитил в то время, как она собирала на лугу цветы. Мать Персефоны Деметра, богиня плодородия земли, в горестных поисках дочери забыла о своих обязанностях, и земля охватила голод. После этого Зевс решил, что Персефона две трети года будет проводить на земле с матерью и одну треть — с А. (Ном. Нупл. V 445—447). Гомер называет А. «щедрым» и «гостеприимным» (V 404, 430), т. к. смертная участь не

минует ни одного человека; А. — «богатый», именуется Плутоном (V 489; от греч. πλοῦτος — богатство, откуда затем переосмысление бога богатства Плутоса), т. к. он владетель несметных человеческих душ и скрытых в земле сокровищ. А. — обладатель волшебного шлема, делающего его невидимым; этим шлемом в дальнейшем пользовались богиня



Аид и Персефона. Фрагмент росписи краснофигурного килика. Ок. 430 до н. э. Лондон, Британский музей.

Афина (Ном. II. 484—845) и герой Персей, добывая голову Горгоны (Apollocl. II 4, 2). Свидетельством возросшей самостоятельности и дерзости героического поколения в эпоху классической олимпийской мифологии является поединок А. и *Геракла*, в котором Геракл ранит А. (II 7, 3). Его исцеляет божественный врачеватель *Пеон* (Ном. II. V 395—403). Геракл похищает из царства мёртвых А. пса — стража А. (Ном. II. VIII, 367, Od. XI 623). А. был обманут также хитрецом *Сисифом*, покинувшим надежды царство мёртвых (Soph. Philoct. 624—625). *Орфей* очаровал своим пением и игрой на лире А. и Персефону так, что они согласились возвратиться на землю его жену *Эвридику* (но она вынуждена была сразу же вернуться назад, потому что счастливый Орфей нарушил договор с богами и взглянул на жену ещё до выхода из царства А.; Verg. Georg. IV 454 след.; Ovid. Met. X 1—63).

В греческой мифологии олимпийского периода А. является второстепенным божеством. Он выступает как ипостась Зевса, недаром Зевс именуется Хтонием — «подземным» (Hes. Opp. 405) и «спускающимся вниз» (*χαταβαῖτης* — Aristoph. Pax. 42, Нупл. Opph. XV 6). А. не приносит жертв, у него нет потомства и даже жену он добывает незаконным путём. Его побеждает Геракл, т. к. он второстепенное божество. Однако А. внушает ужас

своей неотвратимостью. Напр., Ахилл готов быть скорее подёнщиком на земле у бедного крестьянина, чем царём среди мёртвых (Ном. Od. XI 489—491). Поздняя античная литература (Лукиан) создала пародийно-гротескное представление об А. («Разговоры в царстве мёртвых», имеющие исток, видимо, «Лягушек» Аристофана). Согласно Павсанию (VI 25, 2), А. нигде не почитали, кроме Элиды, где раз в год открывался храм бога (подобно тому как люди только раз спускаются в царство мёртвых), куда разрешалось входить только священнослужителям.

А. именуется также пространством в недрах земли (Ном. II. XX 61—65), где обитает владыка над тенями умерших, которых приводит Гермес. Представление о топографии А. условнялось с течением времени. Гомеру известны: вход в царство мёртвых, который охраняет пёс — страж А. (VIII 365—369) на крайнем западе («запад», «закат» — символ умирания) за рекой Океан, омывающей землю (Ном. Od. X 508), асфоделевый луг, где блуждают тени умерших (XI 537—570), мрачные глубины А. — *Эреб* (XI 564), реки Кокит, Стикс, Ахеронт, Пирифлегетон (X 513—514), *тартар* (Ном. II. VIII 13—16). Поздние свидетельства добавляют Стигийские болота или Ахерусийское озеро, в которое впадает река Кокит, огненный Пирифлегетон (Флегетон), окружающий А., реку забвения *Лету*, перевозчика мёртвых *Харона*, трёхглавого пса *Керберы* (Verg. Aen. VI 295—330, 548—551). Суд над мёртвыми вершит Минос (Ном. Od. XI 568—571), в даль-

Аид и Персефона. Рельеф из Локр. Терракота. 470—460 до н. э. Реджо-ди-Калабриа, Национальный музей.



нейшем праведные судьи Минос, Эак и Радаманф — сыновья Зевса (Plat. Gorg. 524 a). Орфико-пифагорейское представление о суде над грешниками: Титием, Танталом, Сисифом (Ном. Od. XI 576—600) в тартаре — как части А. нашло место у Гомера (в поздних слоях «Одиссеи»), у Платона (Phaed. 112a—114c), у Вергилия. Подробное описание царства мёртвых со всеми градациями наказаний у Вергилия («Энеида» VI) опирается на диалог «Федон» Платона и на Гомера с уже оформленной у них идеей искупления земных проступков и преступлений. У Гомера в XI книге «Одиссеи» намечаются шесть историко-культурных напластований в представлениях о судьбе души (Лосев А. Ф., Античная мифология в её историческом развитии, 1957, с. 23—25). Гомер называет также в А. место для праведников — елисейские поля или элизиум (Ном. Od. IV 561—569). Об «островах блаженных» упоминают Гесиод (Opp. 166—173) и Пиндар (Ol. II 54—88), так что разделение Вергилием А. на элизиум и тартар также восходит к греческой традиции (Verg. Aen. VI 638—650, 542—543). С проблемой А. связаны также представления о судьбе души, соотношении души и тела, справедливым возмездии — образе богини Дике, действии закона неотвратимости (см. *Адрастея*).

Лит.: Платон, Соч., т. I, М., 1968 (Комментарий, с. 572—76); Vergilius Maro P., Aeneis erklärt von E. Norden, Buch 6, Lpz., 1903; Rohde E., Psyche, Bd 1—2, 10 Aufl., Tübingen, 1926; Willamowitz-Möllendorf J., Der Glaube der Hellenen, 3 Aufl., Basel, 1959; Rose H. J., Griechische Mythologie, 2 Aufl., Münch., 1961.

АИИНАР (тамил. айанар, «господин»), в дравидской мифологии сельский бог, культ которого очень древен и восходит, вероятно, к культуре Мохенджо-Даро и Хараппы. Сохранился в некоторых районах южной Индии как божество, связанное с земледелием и плодородием; считается сыном богини-матери. Изображается с трезубцем на голове, часто как воин-пеший, на слоне или на коне. Фигуры коней из терракоты — характерный атрибут храмов А.

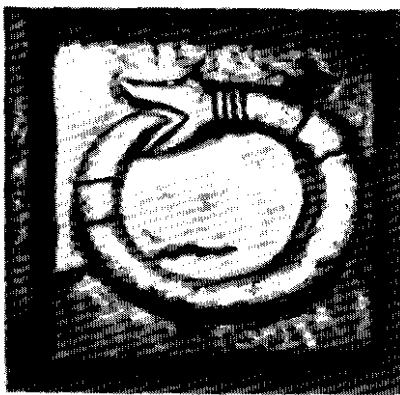
АИИ ЛОКУТИИ (Aius Locutius, от aio и loquo, «вещий голос»), в римской мифологии голос неизвестного божества, раздавшийся ночью на Новой улице в Риме и предупредивший римлян о нашествии галлов (в 390 или 387 до н. э.). Во искупление пренебрежения к его предупреждению диктатор Камилл после победы над галлами воздвиг А. Л. храм (Aul. Gell. XVI 17; Liv. V 50, 4—5).

АЙТА (aita, eita), в этрусской мифологии владыка подземного царства. Изображался в короне и со скипетром или с волчьим скальпом на голове. Отождествлялся с греческим *Аидом*.

А. Н.

АИДИЕ, в мифологии народа эдэ (группа горных индонезийцев) во Вьетнаме местопребывание божеств в небесном мире. Земля с ним соединяется трясинной, затвердевающей на ночь. В А. в огромных и роскошных свайных домах живут божества, которые поднимаются туда по лестнице-радуге.

АИДО-ХВЕДО, в дагомейской мифологии змея-радуга. Архаический мифологический персонаж. Согласно мифам, появилась первой, существовала до всех остальных. У неё нет семи, она всегда была одна. В некоторых мифах А.-Х. пришла с первыми людьми — мужчиной и женщиной. А.-Х. в ранних мифах — демиург. Передвигаясь по земле, она создала поверхность земли. Горы — это её экскременты, поэтому



Змея вечности, кусающая свой хвост.

в горах находят богатства. Она поддерживает землю, свернувшись кольцом и закусив свой хвост; когда шевелится, чтобы устроиться поудобнее, происходит землетрясение. Живёт в море, т. к. не любит жары, её пища — железо, которое делают для неё живущие в море красные обезьяны. Если у обезьян не окажется железа, А.-Х. нечего будет есть и ей придётся кусать свой хвост. Тогда земля, которая и так перегружена горами, деревьями, большими животными и т. п., соскользнет в море, и настанет конец мира. Когда А.-Х. всплывает на поверхность воды, то отражается в небе радугой. В некоторых мифах существуют две А.-Х. (по одному из вариантов — близнецы): одна из них живёт в море, а другая — на небе (радуга), по ней молнии попадают на землю.

Култ А.-Х. более всего был развит в городе Вайдах; её почитали как предка правящего рода. В городе существовало святилище А.-Х., выстроенное вокруг большого хлопкового дерева. В нём находилось множество змей боа, которым приносились жертвы. Змей запрещалось убивать. Включённая в пантеон богов фон (дагомей-

цев) А.-Х. уступает *Маву-Лиза* св. первоначальные функции демиурга; мифах А.-Х. сопровождает Маву, и сит его в пасти, она — его слуга; А. Х. называют «набедренными повязками» Маву, разложенными для просушки. Сыну Маву — громовнику *Хевви* зо А.-Х. помогает приходить на землю. По другой версии, Хевви зо передал своему младшему сыну *Гбаде*, чтоб она переносила его на землю.

Согласно некоторым мифам, А.-Х. — одна из ипостасей Дана, сына блженцев Маву и Лиза, рождённых *Нам Булку*. Дан проявляется в различных формах, в частности в радуге, символом которой является змея, кусающая свой хвост.

Е. С. Котля

АЙЕКЕ, в саамской мифологии бог грома. Его многочисленные имена онованы на подражании звучанию грома: Гарагаллес, Гарангаллес, Горюрий, Тиермес, Торатурос. Поздн («божественный гром»). Образ сложился под влиянием мифов о скалдинавском громовержце *Торе*: деревянные идолы А. изображались в молотом в руках, в голове торчал осколок камня (ср. обломок точила в голове Тора). По поверьям, А. преследует злых духов, бросая в них молниестрелы; гром происходит от того, что А. ходит по тучам. Радуга — лук А. (Айеке-Донга). Иногда А. приписывается власть над морем, водами ветрами, над жизнью людей. С образом громовержца связан и саамский бог охоты Арома-Телле, он преследует по небу оленя с золотыми рогами, меч в него молнии.

АЙЮБ, А й ю б (Aiyüb), в мусульманской мифологии один из пророков праведных «терпеливцев». Соответствует библейскому *Иову*. Согласно Корану, *шайтан* подверг А. страдания, но аллах, к милости которого воззвал А., исцелил его и вернул ему потерянную семью. В этой связи упоминается источник, водой которого исцелился (4:161; 6:84; 21:83—84; 38:40—44).

В дальнейшем мусульманские авторы, знакомые с библейскими и та мудическими текстами, дополнили краткие и туманные упоминания Корана. При этом особо выделяется мотив о том, как *шайтан* при помощи жены пытался его искутить (параллель и тория *Адама*). По мусульманскому преданию, А. в день страшного суда будет находиться во главе стойко тепевших, как назидание тем, кто опрадывает своё нерадение в вере боляями и страданиями.

АЙНОВ МИФОЛОГИЯ, в известном нам виде оформилась около 12—15 в н. э. в среде айнских племён, населявших Японские острова (в 15—17 в они расселились также на Камчатку Юж. Сахалине, Курильских островах а ныне обитающих на острове Хокка

до. Развивалась во взаимодействии с мифологией народов северо-восточной Азии и особенно японской мифологией. Источником изучения А. м. служат устные пересказы мифов, известные по записям, выполненным европейскими миссионерами в конце 19 — начале 20 вв. и современными японскими историками. Научные критические издания мифов отсутствуют.

А. м. пронизана анимистическими представлениями. Считалось, что душу имеют не только люди, животные, рыбы, птицы, но и растения и вообще все предметы и явления окружающего мира. Одушевление всего сущего отразилось в политеистичности религиозных и мифологических представлений айнов. Айны населяли мир множеством божеств, демонов, духов и т. п. Божества в мифах обозначаются словом «камуй», что значит «тот, кто (или «то, что») покрывает». Верховный бог носит имя Пасе камуй (т. е. «создатель и владетель неба»), или Котан кара камуй, мосири кара камуй, кандо кара камуй (т. е. «божественный создатель миров и земель и владетель неба»). Он считается создателем мира и богов; через посредство добрых богов, своих помощников, он заботится о людях и помогает им. Рядовые божества (Яйян камуй, т. е. «ближние и дальние божества») воплощают отдельные стихии и элементы мироздания, они равны и независимы друг от друга, хотя и составляют определённую функциональную иерархию (добрых и злых божеств). Наличие одного высшего божества представляет существенное отличие пантеона А. м. от японской.

Наиболее распространёнными в мифологическом комплексе айнов являются космологические и космогонические, топонимические, тотемические мифы, мифы о злых демонах. Согласно космологической концепции айнов, земля состоит из шести миров, каждый из которых имеет своё функциональное назначение. Люди живут в мире, называемом Канна мосири («верхний мир») или Увекари нотереке мосири («мир, в котором множество топает ногами»). Он представляет собой океан с дрейфующими по нему островами. По аналогии с местом обитания айнов всякая суша рассматривалась ими как остров. Океан с островами представлялся расположенным на спине гигантского лосося. Когда он шевелится, на суше происходят землетрясения, а в океане — приливы и отливы. Во время штормов лосось глотает суда, от этого они и гибнут. Под миром людей расположен Нитне камуй мосири («мир дьяволов») или Тейне покла мосири («мокрый подземный мир»). Это влажный и сырой мир, куда после смерти попадают злые люди, которые терпят там назначенное им наказание.

Рядом с ним, также под миром людей, расположен Камуй мосири («мир богов») — место обитания многих божеств небесного происхождения. После смерти туда попадают все хорошие люди. Обитатели этого мира ходят вверх ногами, так что ступни их ног соприкасаются со ступнями ног живых людей, обитателей Канна мосири. Ниже Камуй мосири расположен мир Покна мосири («нижний мир»), мифы о назначении которого не сохранились. Неизвестно и назначение и даже название мира, расположенного ниже Покна мосири. На самом нижнем уровне расположена светлая и прекрасная страна Тирана мосири («самый нижний мир»). Небо также разделяется на шесть уровней. На самом высшем живут Пасе камуй и главные из божеств — его помощников. Управляет этим миром бог Синисерагунгу. Миры, расположенные ниже, населены второстепенными божествами.

Согласно космогоническому мифу, первоначально суша не была отделена от воды и все элементы сущего были перепутаны. Земля была похожа на огромное болото. Задумав создать мир людей, Пасе камуй призвал на помощь трясогузку (священная птица — тотем айнов). Спустившись с неба, она стала бить крыльями по воде, месить лапками, работать хвостом. Прошло много времени, и её усилия привели к тому, что вода превратилась в океан, а на нём появились дрейфующие участки суши. По другой версии мифа, Пасе камуй сам создал мир при помощи каменных инструментов, а трясогузка потом только разровняла землю.

Ряд мифов посвящён созданию острова Эдзо (современный Хоккайдо), с которым в А. м. отождествляются все населённые айнами острова.

В одном из них говорится, что Пасе камуй повелел создать Эдзо двум своим помощникам, богам Аиоине и его сестре Турешмат, причём поделил между ними эту работу так, что Турешмат должна была создать западное побережье, а Аиоина — северное и восточное. По одной версии мифа, Турешмат повстречала другую богиню, разговорилась с ней и забыла о поручении. Спихватившись, она увидела, что брат уже кончает свою часть, заторопилась и сделала западное побережье наспех. Потому-то, считается, оно и получилось таким каменистым и опасным. По другой версии, богиня просто не справилась с полученным заданием. (В японской мифологии, в отличие от А. м., комплекс космологических представлений ограничивается устройством Японских островов, а сюжеты о создании и устройстве мира в целом отсутствуют.)

Главными героями тотемических мифов являются медведь, трясогузка, орёл, дерево ива. Миф о медведе до-

шёл в нескольких вариантах. В них говорится, что к одинокой женщине по ночам стал являться незнакомец «весь в чёрном» и однажды открыл ей, что он не человек, а бог гор, по облику медведь. От бога гор женщина родила сына, от которого потом и произошли айны. В роли прародителя айнов иногда выступает и бог гор в образе орла. Орёл считался также спасителем айнов, некогда во время великого голода накормившим народ. Трясогузка почиталась как создательница мира людей Канна мосири и покровительница влюблённых. Считалось, что она научила людей обязанностям мужей и жён. Ива представлялась божеством — покровителем айнов (согласно мифу, первый человек был создан из прута ивы и земли). При рождении ребёнка из ивы изготовляли особый талисман — инау, который должен был охранять его в течение всей жизни.

Мифы о деяниях отдельных богов в А. м. распространены мало. Определённый цикл мифов связан только с создателями мира айнов Аионой и Турешмат и богом Окикуруми. Аиоина считается творцом не только Эдзо, но и первого человека (айну), которого он сделал из прута ивы и земли. С этим мифом связано его другое имя: Айну Рак Гуру (т. е. «человек с запахом айну»). Согласно мифу, завершив акт творения, Аиоина вернулся на небо, но остальные боги, почувствовав запах человека, заставили его ещё раз спуститься на землю и оставить там то одеяние, в котором он был на земле. Аиоина выступает также устройтелем общественной жизни айнов и таким образом имеет функции культурного героя. Согласно мифам, сначала айны ели мясо животных и рыбу сырыми, занимались людоедством. Постепенно во время своих посещений мира людей Аиоина научил их обращению с огнём и ремёслам: показал, как делать рыболовные снасти, луки, стрелы, горшки и другую посуду, научил готовить мясо и рыбу, отучил от людоедства.

Окикуруми является главным героем топонимических мифов. С событиями его жизни связывается происхождение названий многих местностей. Например, название местности Итанки, согласно мифу, происходит от того, что Окикуруми там собрался выпить воды из пиалы для риса (айнск. — итанки), но в этот момент волна подхватила пиалу и разбила её. (Топонимические мифы, связанные с второстепенными божествами, широко распространены также в японской мифологии.)

Известен также миф о его неразделённой любви к айнской женщине и о том, как трясогузка излечила его от этой любви. Поздняя японская традиция отождествляет Окикуруми с японским полководцем Ёсицунэ Минамото

(1159—89). Исходя из этого, можно предположить, что мифы о нём возникли в период наибольших контактов айнов с японцами.

Большинство остальных божеств только упоминается в мифах. О них известны лишь имена (описывающие их функции, что типично и для японской и других мифологий), реже — краткие сведения об их деятельности. Несмотря на скудость мифов, чётко прослеживается разделение божеств на добрых и злых (в японской мифологии, в отличие от А. м., слабое и неясное).

Добрые божества преимущественно небесного происхождения. Незримые, они населяют небесные миры, подземный мир богов Камуй мосири, земные горы. Возглавляет их верховный бог Пасе камуй. Добрими божествами считались Аюйна, Турешмат, Окикуруми, боги солнца, луны, богиня огня Фудзи (Ундзи), Чуф-камуй (т. е. «бог всех светил»), который, согласно мифу, живёт на луне и в течение каждого лунного месяца проживает новую жизнь: рождается, вырастает, старится и умирает. Синисерангуру (т. е. «тот, кто спустился с самого высшего неба») управляет самым высшим небесным миром. С ним живёт его жена Синисирамат. Тоикурупуникуру и Тоикурупунимат («тот и та, которые поднимают своё лицо от земли») — божества растительности. Пекончико-рогуру («тот, кто обладает чашей с водой») — божество воды. Считалось, что он является людям из-за гор в виде большой чёрной тучи. Божества воды и растительности являются, видимо, наиболее поздними. Добрым считался и Тай-камуй — божество землетрясений (которые происходят, стоит ему только пошевелить пальцем). Считалось, что он живёт в местности Похнакотан. Известны также «божественный владетель земель» Сирикоро-камуй, «спустившийся со звёзд» Но-тиерангуру, «спустившийся из тумана» Урараангуру и др. Добрым божеством нередко предстаёт прародитель айнов медведь (хотя он может воплощать и злые силы). В облике медведя являются людям добрые божества Нупорикуро-камуй («божество, владеющее горами»), его другое имя — Икоророгуру, «тот, кто владеет большим богатством») и иногда Санруверопо-камуй («тот, кто оставляет большие следы»).

Злые божества, как правило, хтонического происхождения. Их функции чётко определены: они олицетворяют опасности, подстерегающие человека в горах (это основное место обитания злых божеств) и управляют атмосферными явлениями. Злые божества, в отличие от добрых, принимают определённый зримый облик. Иногда они нападают на добрых богов. Например,

существует миф о том, как некое злое божество захотело проглотить солнце, но Пасе камуй спас солнце тем, что послал ворону, которая залетела в рот злому богу. Считалось, что злые божества возникли от мотыг, при помощи которых Пасе камуй создал мир, а затем бросил. Возглавляет злые божества богиня болот и трясин Нитатунарабе. Большинство других злых божеств её потомки, они носят общее название — Тоиекунра. Злые божества многочисленнее добрых, и мифы о них распространены больше.

Главнейшими вредоносными божествами считались Кинасутунгуру («обитающий в траве»), представлявшийся в образе змеи; Хонпокикеуш («тот, который роет ямы под горами»), вызывающий камнепады; Иваоропене-рег («тот, который разрушает горы»), имевший облик страшной ночной птицы. Считалось, что, услышав его голос, человек умирает от ужаса. Ивабосоингаре — «тот, который смотрит сквозь горы», замыслил зло людям. В облике медведя-людоеда предстают Цуриканда-камуй («очень жестокий», его другое имя — Нупурикесунгуру, т. е. «существо, живущее у подножия гор») и Иваесангуру («тот, который спустился с гор»). Иварасамбе («тот, который спускается по траве, растущей на горных склонах») представлялся в облике животного размером с лису или собаку, с чёрным телом, длинными ушами и двумя длинными зубами, торчащими из пасти. В числе других злых горных божеств известны имеющий облик птицы Иваэстис («тот, кто кричит в горах»), принимающий различные облики Ивакосинпук («горный оборотень»), «горная куница» Ивахоину, Ивасарауш («тот, который имеет хвост из скальной травы»), «горный заяц» огромных размеров Иваисепо и др. В некоторых случаях считалось, что сила, воплощённая в злом божестве, может быть направлена и на врага человека (демона, разъярённого медведя и т. д.). Так, если охотник подвергался опасности быть убитым медведем, призывали «подземную птицу» Тоипокунчири, при нападении диких животных — Тоикунраригуру и Тоикунраримат («тот и та, которые отдыхают на земле»).

Согласно воззрениям айнов, злые божества управляют также ветрами (Икаменашрера — юго-восточным, считался самым опасным, Пикататопматнеп — западным, Менашоккай-вензук — восточным, Шумрера-вензук — южным, Матнауэвензук — северным, Мотенай — северо-восточным), вихрями (Тиукопоерера или Венрера), снегопадами (Упасруям-бевепзук), ливнями (Апторуясибевензук), штормами (Руясибенитнеп).

Упомянутые божества далеко не исчерпывают пантеон айнов. Боже-

ствами, причём наиболее древними, при помощи которых были созданы огонь и первый человек, считались деревья. Некоторые из них (напр., ольха, вяз), в отличие от ивы, представлялись вредоносными.

Особыми божествами представлялись и коропок-гуру («существа, обитающие внизу»). В мифах они имеют образ карликов и живут в землянках. Считалось, что коропок-гуру жили на земле ещё до появления первых айнов, именно у них айвские женщины заимствовали обычай нанесения татуировки на лицо.

Лит.: Добротворский М. М., Айнорусский словарь, Казань, 1875; Batchelot J., The Ainu of Japan, L., 1892; его же, The Ainu and their folklore, L., 1901; его же, в кн.: Encyclopaedia of religion and ethics, v. I, Edinburgh, 1908, p. 239—52; Groot G. J., The prehistory of Japan, Oxi., 1951; Сарасина Гэндзо, Айну дэвэсцусю, Токио, 1971.

Е. К. Симонова-Гудзенко.

АЙРАВАТА (др.-инд. Aigāvata, «восставший из вод»), в древнеиндийской мифологии прародитель слонов. По одной версии мифа, вышел из мирового океана во время его пахтанья богами и асурами (см. Амрита); по другой версии, А. и ещё семь слонов (Диггаджи) появились на свет из шелухи мирового яйца Брахмы, они стали хранителями восьми направлений, или стран, света, А. — хранителем Востока. А. изображается с четырьмя клыками; он считается ездовым животным (ваханой) и боевым сломом Индры (Рам. VI 15, 6; VII 29, 27).

АЙРЬЯМАН (авест.), в иранской мифологии благое божество (Младшая Авеста), персонафикация достоинства первобытной общины ариев, их образа мыслей, этических норм, телесного и духовного здоровья. Имеет соответствия в ведийской (Арьяман) и кельтской (Еремон) мифологии: истоки образа уходят в индоевропейскую эпоху. Во всех трёх традициях был причастен к врачебной магии. «Видевдат» (22) излагает миф о заступничестве А. за правое дело искоренения всех болезней. Злой дух Ангро-Майнью сотворил их в таком количестве, что сам Ахурамазда оказался не в силах справиться с ними и был вынужден послать к А. вестника с мольбой о помощи и посулами умоливать А. заклятием жертвенных животных. А. снизошёл к просьбам верховного божества и успешно исполнил свою целительную миссию. Некоторые исследователи, однако, считают А. вторичной, искусственно образованной фигурой в пантеоне «Авесты». В системе зороастрийской ортодоксии функции А. отошли к Сраоше.

Лит.: Dumézil G., Ari, Aryaman, à propos de Paul Thieme «arf, Fremder», «Journal Asiatique», 1958, t. 246, fasc. 1; Kellens J., Un «ghost-god» dans la tradition zoroastrienne «Indo-Iranian Journal», 1977, v. 19, № 1/2.

АЯТАР, в абхазской мифологии божество плодородия, покровитель домашнего скота. Согласно древним молитвенным текстам, А. имеет семь лиц, представляет собой семидольное божество (молитвенное обращение к нему «О, А., семь А., которому подчинены семь божественных сил, составляющих твои доли»). Долями А. являются божества: *Джабран*, *Жвабран*, *Ачышашана*, *Алышкентыр*, *Анапа-Нага*, *Амра* (солнце), *Амза* (луна).

К А. обращали свои молитвы пастухи, принесли ему в жертву холостых козлов и баранов, клялись его именем. Х. В.

АЯТВАРАС (*Āitvaras*, *Āitivaras*, *Ēitvaras*, *Ātvaras*), в литовской мифологии летучий дух в виде огненного змея, дракона (иногда чёрной вороны или кошки), привидение, инкуб. Приносит людям богатство, особенно деньги, молоко, мёд; излюбленное занятие А. — заплетать лошадям гриву, насыпать людям кошмары (в этом он схож с другими духами — *слугутес*). По поверьям, А. можно купить, за чью-либо душу получить от дьявола или вывести из яйца от семилетнего петуха (иногда сам А. представляется в виде петуха, извергающего зерно). А. можно с большим трудом выгнать или даже убить: убийство А. вызывает пожар; нередко *Перкунас* поражает А. Упоминается уже у *Мажвидаса* и др. (16 в.). Типологически он близок славянскому *Огненному Змею* (ср. особенно *Рјенјеџлу Змиј*, «денежный змей» у лужицких сербов). Само название «А.» обычно сопоставляют с литов. *vaugūti*, «гнать»; согласно другому объяснению, оно восходит к иран.* *pati-vāga*, как и польск. *rosz-waga*, «злой дух, кошмар». Ср. *Пукс*.

Лит.: K r ē v ē-M i c k e v i č i u s V., *Āitvaras dzīvokļi legendose*, «Mūsū tautosaka», т. 3, Каунас, 1931.

В. И., В. Т.

АЯШМА (авест., «буйство»), в иранской мифологии один из *дэвов*, составляющих верховную триаду сил зла (см. в ст. *Иранская мифология*). Воплощение злого дела — грабежа, набегов кочевников, которым подвергались оседлые иранцы. Как дэв разнужданности А. противостоит божеству религиозного послушания *Сраоше*.

АЙЫ, айыы, в якутской мифологии добрые божества верхнего и среднего миров. Согласно мифам, их внешний облик, жилище и т. п. такие же, как у богатых якутов. По представлениям якутов, скот, полезные животные и растения созданы А. Они почитались как покровители, могущие послать счастливую, благополучную жизнь. В жертву А. приносили самую лучшую пищу, употребляемую якутами: *кумыс* с топлёным маслом и др. Основное жертвоприношение совершалось во время праздника *ысыах*, где к А. обращались с просьбой о нис-

послании благополучной жизни. Наиболее почитаемые А.: *Юрюн айы тойон* и *Нэлбэй айысыт*. И. А.

АЙЫСЫТ, айыысыт (айыыһыт), в якутской мифологии божества плодородия. Главные из них: *Нэлбэй айысыт*, способствующая рождению детей, *Джэсёгэй тойон* и *Киенг Киели-Балы тойон* — размножению лошадей, *Исэгэй айысыт* — рогатого скота, *Норулуйа* — собак и лиснц. А. относились к числу божеств *айы*. И. А.

АКАДЭМ (*Ἀκάδημος*), в греческой мифологии афинский герой, указавший *Диоскурам*, где была укрыта их сестра *Елена*, похищенная *Тесеем*. Считалось, что А. похоронен в священной роще к северо-западу от Афин (Paus. I 29, 3). В 4 в. до н. э. в этой роще учил Платон, потом его ученики, и их школа получила название «Академия» (по имени А.). М. В.

АКА МАНА (авест., букв. «злая мысль»), в иранской мифологии божество из триады злых божеств (состоящей, согласно «Гатам» *Заратуштры*, из возглавляющего её *Друза*, А. М. и *Айшмы*, противостоящей триаде добрых божеств, в которой антагонистом А. М. выступает *Воху Мана* (букв. «благая мысль»). Позже А. М. сливается с *Ахриманом* (авест. *Ангро-Майнью*). И. В.

АКАМАНТ (*Ἀκαμάς*), в греческой мифологии: 1) сын афинского царя *Тесея* и *Федры*, один из участников *Троянской войны*, эпоним аттической фиды *Акамантиды*. А. вместе с *Диомедом* посылался в Троию требовать возвращения *Елены*. Дочь *Приама Лаодика* влюбилась в А. и родила ему сына *Мунита* (Parthen. 16). При взятии Трои А. с братом *Демифонтом* освободили похищенную *Диоскурами* и отданную в рабство к *Елене* мать *Тесея Эфру* и вернули её в Афины (Apollod. epit. V 22). А. (по другому варианту, *Демифонт*) сошёлся во Фракии с царевной *Филлидой*, которая после того как герой покинул её, подарила ему таинственный ларец. Когда А. основывал колонию на Кипре, он открыл этот ларец, но увиденное им было столь ужасно, что А. упал с коня, напоролся на свой меч и погиб (Schol. Lycorhron. 495). [У *Аполлодора* (epit. VI 16—17) этот миф изложен применительно к *Демифонту*]; 2) вождь фракийцев, пришедших на помощь троянцам во время *Троянской войны*, знаменитый своей храбростью и быстротой бега (Hom. II. II 844; V 462); 3) троянский герой, сын *Антегора* и *Теано*. М. В.

АКАНИШТХА (санскр. *Akaniṣṭha*, пали *Akaniṭṭha*, значение термина неясно), в буддийской мифологии одно из многих небес *брахмалоки*, высшее из небес т. н. «сферы, имеющей формы» (*рупавачара* или *рупадхату*).

Канон *хинаяны* «*Типитака*» содержит описание пребывания будды *Шакьямуни* в состоянии глубокой медитации в А. Бог *Шакра* (*Сакка*) сам надеется в следующем рождении попасть в А. Над А. располагаются высшие небеса «сферы, не имеющей формы» (*арупавачара*). В мифологии некоторых школ *ваджраяны* А. считается наивысшим небом (находящимся над *арупавачарой*), где обитает *ади-будда*. По некоторым источникам *ваджраяны*, даже будда *Шакьямуни* до рождения в этом мире находился не в *туштите*, а в А. Л. М.

АКАРНАН (*Ἀκαρνάν*), в греческой мифологии сын нимфы *Каллирои* и *Алкмеона*, внук фиванского героя-прорицателя *Амфиара*. Когда *Алкмеон* был вероломно убит сыновьями царя *Фегея*, *Каллироя* упростила *Зевса* сделать её сыновей А. и *Амфотера* взрослыми, чтобы они могли отомстить за смерть отца. Братья умертвили не только убийц отца, но также самого царя *Фегея* и его жену. Сами они нашли убежище в *Тегее*, посвятив *дельфийскому* храму *Аполлона* ожерелье *Гармонии*, ставшее причиной смерти *Алкмеона* и проклятия рода *Амфиара*. История А. принадлежит к числу мифов о родовом проклятии и относится к периоду упадка героической мифологии. А. Т.-Г.

АКАСТ (*Ἀκάστος*), в греческой мифологии фессалийский герой, сын царя города *Иолка Пелия*, участник похода *аргонавтов* и *калдонской охоты*. После возвращения *аргонавтов* сестры А. *Пелиады* по наущению *Медее* убили отца (сварили в котле, поверив *Медее*, что отец выйдет омолождённым). Ставший после смерти отца царём *Иолка* А. изгнал *Медео* и *Ясона*. Когда *Пелея*, нечаянно убив во время *калдонской охоты* своего тестя, бежал в *Иолку*, А. дал ему приют и очистил от греха. Жена А. *Астидамия* влюбилась в *Пелея*, но была им отвергнута; тогда *Астидамия* оклеветала *Пелея*, обвинив в том, что он преследует её. Рассерженный А. оставил *Пелея* безоружным на горе *Пелион*, где обитали свирепые *кентавры*. Благодаря помощи мудрого *кентавра Хирона* *Пелей* спасся и, взяв *Иолку*, убил А. и его жену (Apollod. III 13, 1—3). Согласно другим источникам, убита была только *Астидамия*, А. же уцелел и во время *Троянской войны* отомстил *Пелею*. Миф о вражде между А. и *Пелеем* близок к другим мифам об отвергнутой любви замужней женщины (ср. в ст. *Беллерофонт*). М. В.

АКАХАДА-НО УСАГИ (др.-япон., «голый заяц»), *Инаба-но сиро-усаги* («голый заяц из *Инаба*»), в японской мифологии персонаж (заяц) мифа о том, как бог *О-намудзи* (см. *О-кунинуси*) сопровождал

своих старших братьев — восемьдесят богов, отправившихся в страну Инаба искать руки девы Ягами-химэ («Кодзики»). А.-н. у., задумав переправиться через пролив, решил обманом воспользоваться для этого крокодилами как живым мостом, но, когда обман раскрылся, крокодилы ободрали с него шкуру. Старшие братья дают ему коварный совет омыться морской водой и лечь на гребне горы, продуваемого ветром. А.-н. у. следует совету, и страдания его усиливаются. О-намудзи советует ему омыться чистой водой из устья реки и поваляться на целебной пылице, собранной с колосков водоросли камо. В благодарность за исцеление А.-н. у. предсказывает доброму богу: ему, а не братьям достанется в жёны Ягами-химэ и сам он станет правителем великой страны — Японии («Кодзики», св. 1). Вероятно, этот сюжет привнесён сравнительно позднее в культ О-намудзи — О-куиниусу, выступающего в роли целителя, гуманного, отзывчивого бога. Этот сюжет, а также подобные ему встречаются в ряде старинных произведений японской литературы (напр., рассказ «Заяц и Вани» в словаре «Тирибукуро», т. 10, 13 в., в «Кондзяку-моногатари», 12 в.).

Е. М. Панус.

АКВАН-ДЭВ, в иранской мифологии один из наиболее могущественных *дэвов*. Согласно «Барзу-наме», у него голова, как у слона, длинные волосы, пасть полна зубов, как у дикого кабана, глаза белые, а губы чёрные, на его тело невозможно смотреть. Убийство А.-д. — один из героических подвигов *Рустама*.

И. Б.

АКЕР (Зкг), в египетской мифологии бог земли, покровитель мёртвых, одно из древнейших божеств. Назывался также Акеру (множ. ч. от А.) и считался воплощением «духов земли» — змей. Иногда изображался в виде льва. В «Текстах пирамид» имя А. пишется с детерминативом «полоски земли».

Р. Р.

АККА ЛАРЕНТИЯ (Асса Larentia), в римской мифологии жена пастуха Фаустула, кормилица *Ромула* и *Рема*, мать двенадцати сыновей, из которых Ромул после смерти одного из братьев составил жреческую коллегию Арвальских братьев, ежегодно совершавших сопровождавшийся жертвоприношениями и трёхдневным праздником (амбарвалиями) ритуальный очистительный обход (люстрацию) территории Рима (Aul. Gell. VI 7). По другой версии, А. Л. была гетерой, которую сторож храма Геркулеса привёл для него в храм, проиграв богу партию в кости. Проведя ночь с А. Л., Геркулес наградил её браком с богатейшим человеком, оставившим ей своё состояние, которое она завещала римлянам. За

это на её гробнице в Веллабре (ложбине между северо-западным склоном Палатина и Капитолием) в праздник ларенталий в честь А. Л. приносили благодарственные жертвы понтифики и фламин *Квирина* (Macrob. Sat. I 10, 11; Ovid. Fast. III 57 след.; Plut. Rom. 5). Первоначально А. Л., видимо, была хтонической богиней, близкой матери *ларов*, и её праздник входил в цикл священнодействий памяти умерших.

Е. Ш.

АККАДСКАЯ МИФОЛОГИЯ, вавилонско-ассирийская мифология, мифология народов, населявших в древности долины рек Тигр и Евфрат (Месопотамию, Двуречье) и создавших крупные государства — Вавилонию (с 19 в. до н. э.) и Ассирию (с 14 в. до н. э.). Литературно-мифологические памятники главным образом на аккадском (вавилонско-ассирийском) языке. Тесно связана с шумерской мифологией, дальнейшим развитием которой и является. Состоит из компонентов: шумерского (подавляющего) и слабо проявляющегося восточноевропейского (т. е. собственно аккадского), а в Ассирии также хурритского. Первоначальные аккадские божества почти во всех случаях отождествились со сходными шумерскими богами, но сохранились и некоторые семитские божества. См. *Шумеро-аккадская мифология*.

В. А.

АКОНТИИ (Ἀκόντιοι), в греческой мифологии прекрасный юноша с острова Кеос. Встретив во время праздника Артемиды на острове Делос столь же прекрасную Кидиппу с острова Наксос, А. влюбился в неё и подбросил ей яблоко, на коже которого вырезал надпись: «Клянусь Артемидой, я стану женой А.». Прочитав надпись вслух, Кидиппа таким образом дала клятвенное обещание богине, и когда не ведавший об этом отец Кидиппы пытался выдать её замуж за одного из сограждан, девушка тяжело заболела. Так повторялось трижды, пока отец не отправился за советом в дельфийский храм Аполлона. Узнав, что на его дочери лежит заклятие Артемиды, он разрыдался и женил его на своей дочери. До нач. 20 в. главным источником при изложении мифа об А. служили два обширных «послания» Овидия «Героиды» XX и XXI). Благодаря папирусной находке из сочинения древнегреческого поэта Каллимаха «Причины» стала частично известна первая литературная фиксация мифа (см. «Александрийская поэзия», М., 1972, с. 130—32).

В. Я.

АКРИСИИ (Ἀκρίσιος), в греческой мифологии царь Аргоса, сын *Абанта*, внук *Линкея* и *Гипермнестры* (Apolod. II 2, 1). А. и его брат — близнец

Пройт, враждовали ещё в чреве матери. Возмужав, они стали бороться за власть. А. правил в Аргосе, Пройт и отправился сначала в Ликию, затем завладел Тиринфом. А. было предсказано, что он погибнет от руки сын своей дочери. Тогда он залепил свою дочь *Данаю* в медный терем, но Зевс проник туда в виде золотого дождя, что и привело к рождению Персея. Дочь и внук были помещены в ящик и брошены А. в море. Однако ящик прибило к острову Серифос, Данаю и Персей были спасены. Однажды юный Персей участвовал в состязаниях, метал диск и попал в находившегося среди зрителей А., который тут же скончался (Apolod. II 2, 1—2; II 4, 1—2; II 4, 4).

А. Т. Г.

АКТЕОН (Ἀκταίων), в греческой мифологии сын Автоноя (дочери фиванского царя *Кадыма*) и *Аристея*, внука *Аполлона* и *Кирены*. Страстный охотник, обученный этому искусству кентавром *Хироном*, А. был превращён богиней *Артемидой* в оленя за то, что увидел её купающейся [варианты за то, что пытался совершить над ней насилие (Hug. Fab. 180), похвалялся своим охотничьим превосходством (Eur. Bacch. 337—340)] после этого он стал добычей своих собственных собак (Apolod. III 4, 4; Hug. Fab. 247). По одному из вариантов мифа, А. превращён Зевсом в оленя в наказание за то, что он сватался к *Семеле*.

А. Т. Г.

Сцены мифа нашли воплощение в античной пластике (метопы храма Геры в Селинунте, рельефы), вазописи, помпейских фресках; в европейском искусстве — сначала в книжной миниатюре (иллюстрации к Овидию), затем в живописи (Л. Краинах).

Смерть Актеона. Слева — Артемиды. Метопы храма Геры в Селинунте. Камень. 460—450 до н. э. Палермо, Археологический музей.





Актеон. Фрагмент росписи краснофигурного кратера «художника Пана». Ок. 460 до н. э. Бостон, Музей изящных искусств.

Х. Хольбейн, Джорджоне, Тициан, Я. Бассано, Веронезе, Агостино и Аннибале Карраччи, Доменикино, Рембрандт, Тьеполо, Т. Гейнсборо, Э. Делакруа и др.), в пластике, в основном в рельефах (бронзовые двери собора святого Петра в Риме, скульптор А. Филарете). В числе старинных произведений — «А.» И. П. Прокофьева.

АКХАТ, Акхит (угарит. 'aqht), в западносемитской мифологии герой угаритского мифо-эпического предания, богатырь-охотник, сын мудрого правителя *Даннилу*. Согласно преданию, А. родился по благословению *Илу*. Когда мальчик достиг инципиционного возраста, отец благословил его на занятие охотой, а *Кусар-и-Хусас* изготовил для него чудесный лук. Этим луком пожелала овладеть богиня охоты *Анат*. Она предлагает А. богатства, свою любовь, бессмертие, но он отказывается. Тогда *Анат* решает его погубить, насылая на А. орлов во главе с их предводителем *Иагпану*, и те пожирают героя. *Даннилу* и его дочь *Пагат* оплакивают А. Чтобы найти мёртвого *Балу* (Алийяну-Балу), по просьбе *Даннилу*, отламывает у орлов крылья, и те падают наземь; *Даннилу* вспарывает их тела и в чреве матери орлов *Цамалу* обнаруживает труп сына, а *Балу* возвращает орлам крылья, и они улетают. *Пагат* отправляется мстить убийцам. И. Ш.

АКШОБХЬЯ (санскр. akṣobhya, «невозмутимый»), один из будд в буддийской мифологии махаяны и ваджраяны. Культ А. возник, по-видимо-

му, в первых веках до н. э., поскольку и он, и его рай *Абхирати* упоминаются в таких древних сутрах, как «Вималакиринидеша» и «Аштасахасрика Праджняпарамита». В ваджраяне А. — один из т. н. пяти дхьяни-будд, глава семьи татхагаты (см. в ст. *Будда*). В мандале дхьяни-будд А. находится иногда на востоке, иногда в центре, он синего цвета, и его правая рука касается земли (т. н. «бхуспарша-мудра»). Его праджней (женским соответствием) является *Лочана*, и из А. эмануирует бодхисатва *Ваджранан*. К семье А. принадлежат также *Манджушри*, *Ямантака*, *Хаягрива*, *Херука*, *Найратма*, *Экаджата* и многие другие божества. Земным проявлением А. считают будду прошедшего — *Канакамуни*. Культ А. был особенно популярен на древней Яве. Он сохранился до сих пор в Непале и в Тибете.

Лит.: Encyclopaedia of Buddhism, v. 1, fasc. 3, Ceylon, 1964, p. 363—69; Govinda Lama A., Foundations of Tibetan Mysticism, 3 ed., L., 1967, p. 113—15; Bhattacharya B., The Indian Buddhist iconography, Calcutta, 1958, p. 51—52. Л. М.

АЛАГАТА, в осетинском нартском эпосе один из трёх родов, занимающий средний квартал нартского поселения. Славится умом, никогда не участвует в походах. У А. в доме постоянно происходят пиршества. В эпосе нередко встречаются слова: «ступайте быстро на пир в большой дом А., сядьте семью рядами». Обычно там рассаживаются за несколькими длинными столами, во главе каждого из них сидит наиболее выдающийся герой. У А. хранится нартская волшебная четырёхугольная чаша *уацамонга*. В доме А. совершается также и физическое уничтожение нартских стариков; их отравляют за столом или усыпляют (в этом усматриваются отголоски скифского обычая). См. также *Ахсартакага* и *Бората*. В. К.

АЛАД (шумер.), шеду (аккад.), в шумеро-аккадской мифологии тип демона, первоначально нейтрального по отношению к человеку, с конца старовавилонского периода — добрый дух — хранитель каждого человека. В искусствоведении считается (возможно, ошибочно), что фигуры крылатых быков, охраняющих входы во дворцах ассирийских царей, — шеду. В. А.

АЛАРДЫ, в осетинской мифологии властелин оспы. Согласно мифам, А. живёт на небе, откуда спускается по золотой лестнице. Он изображается красным или светлым крылатым чудовищем, наводящим страх на людей. Чтобы умиловить А., его называли золотым, светлым, приносили ему в жертву белого барашка и просили об избавлении детей от оспы. В. К.

АЛАТЫРЬ, л а т ы р ь, в русских средневековых легендах камень с чу-

десными и целебными свойствами, «всем камням отец», лежащий в море (вероятно, название «А.» восходит к древнему наименованию Балтийского моря — «Алатырское море»). С. Т.

АЛАХАТАЛА, в мифологии манусела (остров Серам, Восточная Индонезия) верховное божество, демиург. А. в образе большого человека, излучающего сияние, восседает на вершине невидимой девятиступенчатой круглой горы *Оха*, возвышающейся над одной из самых высоких гор острова *Муркеле*. На нижних ступенях горы располагаются солнце и луна, многочисленные добрые духи, помощники А. Всё сущее А. создал из собственных плевков. Создавая первых людей, А. дал им шесть заповедей: не прелюбодействовать, не красть, не убивать, не лгать, не перечить родителям, не давать ложных клятв. Каждого человека он наделил двумя душами, одна из которых (эфанаа) постоянно живёт в теле человека и имеет вид прозрачной фигурки с крыльями, а другая (акара) остаётся у А. После смерти человека эфанаа отправляется к А., встречая на пути различные препятствия (в зависимости от того, насколько она соблюдала при жизни заповеди А.). Акара служит ей проводником и заступником.

Образ А. как верховного божества сложился, очевидно, под влиянием индуистской и буддийской мифологии, в результате трансформации характерного для мифологии племён Восточной Индонезии образа небесного или солнечного бога (ср. *Тувале*, *Упулере*). Определённую роль в формировании образа сыграли также христианское и мусульманское влияния.

В мифологии ряда племён Индонезии верховное божество. Варианты имени божества: *Джоу Лахата* у *тобело* (остров *Хальмахера*),

Крылатый бык с головой человека. Из дворца Саргона II в Дур-Шаррукине. 8 в. до н. э.



Опо-Лахатала у буруанцев (остров Буру), Летала, или Лата-ла, — на восточном Флоресе, Махатала — у дайков-нгаджу (южный Калимантан), Ала Тала у тораджей (остров Сулавеси). Все имена восходят к арабскому «Алла та алла».

Лит.: Roeder J., Alahatala, Bamberg, 1948). М. А. Членов.

АЛБАСТЫ, в мифологии турок, казанских, крымских и западносибирских татар, казахов, башкир, тувинцев, алтайцев, узбеков (албасты, алвасти), туркмен (ал, албасы), киргизов (албарсты), каракалпаков, ногайцев (албаслы), азербайджанцев (хал, халанасы), кумыков (албаслы кьатын), башкирцев и карачаевцев (алмасты) злой демон, связанный с водной стихией. У турок назывался также ал, алана, алкары, алкузы, у тувинцев и алтайцев — албис, у казахов, каракалпаков, киргизов, узбеков — марту (мартуу, мартув, мартук), узбеков Зеравшанской долины — сарыкыз («жёлтая дева»), у западносибирских татар — сары чэч [желтоволосая (дева)]. А. обычно представлялся в облике уродливой женщины с длинными распушенными светлыми волосами и такими длинными грудями, что она закидывает их за спину. Существовали поверья, что А. может превращаться в животных и в неодушевлённые предметы. Казанские татары считали, что А. принимает облик воза, колны сена, ели. Азербайджанцы иногда представляли А. с птичьей стопой, в некоторых казахских мифах у неё вывороченные ступни или копыта на ногах. Согласно тувинским мифам, А. имеет один глаз во лбу и нос из камня (или красной меди) либо у неё на спине нет плоти и видны внутренности (это представление встречается и у казанских татар). По представлениям западносибирских татар, на руках у А. острые когти. Киргизы и казахи различали чёрную (кара), наиболее вредоносную, и жёлтую (сары), или воющую (сасык), А. Обычные атрибуты А. — магическая книга, гребень, монета. В кумыкских мифах у А. есть муж — дух темир теш («железная грудь»), в казахских — леший сорель. По представлениям большинства народов, А. обитает вблизи рек или других водных источников и обычно является людям на берегу, расчёсывая волосы. Считалось, что А. может наслать болезнь, ночные кошмары, но в особенности вредит роженицам и новорождённым. В турецких, азербайджанских, киргизских, казахских и некоторых других мифах она крадёт лёгкие (или печень, сердце) роженицы и спешит с ними

к воде. Как только А. положит их в воду, женщина умрёт. Казанские татары считали, что иногда А. пьёт кровь своей жертвы. Распространены представления о её любви к лошадям. А. по ночам ездит на них, заплетает им гривы. Согласно некоторым турецким, казахским, кумыкским, ногайским, тувинским поверьям, А. может вступать в сексуальную связь с человеком. Например, в тувинских мифах А., сожительствова с охотниками, посылает им удачу, поит своим молоком и кормит мясом, которое отрезает от рёбер. А. можно подчинить человеку, для этого нужно завладеть её волосом (у туркмен и узбеков — ещё и каким-либо из принадлежащих ей предметов, магической книгой, гребнем или монетой). У турок считалось, что достаточно воткнуть в одежду А. иглу, и она становится покорной и выполняет все приказания. Человек, подчинивший А., или шаман может прогнать А. от роженицы. У карачаевцев, балкарцев, ногайцев, кумыков считалось, что усмирённая А. помогает по дому; по поверьям туркмен и узбеков, А. способствует обогащению своего хозяина, помогая ему излечивать заблудивших по её вине людей.

Образ А. восходит к глубокой древности и имеет аналогии в мифологиях многих народов: албасти у таджиков, ал паб у лезгин, али у грузин, ол у татов, ала жен у талышей, хал у удий, хал анасы (алк) у курдов, алг (мерак) у белуджей, алы (алк) у армян, алмазы у ингушей и чеченцев, алмас у монгольских народов и некоторые другие. Свойственные А. черты имеют в мифологиях узбеков и киргизов дух азатки, сбивающий с дороги путников, причиняющие ночной кошмар духи бастрык (в мифологии кумыков) и кара-кура (в мифологии турок), шурале и су анасы у казанских татар, вутаиш у чувашей, вирь-ава у мордвы, овда у марийцев, немецкая альп-фрау, русская баба-яга. Вопрос о происхождении образа А. недостаточно ясен. Некоторые авторы считают А. персонажем тюркского происхождения. Согласно другой версии, представления об А. связаны с традициями иранской мифологии, а название демона произошло от сочетания «ал» (считаемого иранским словом) и «басты» (трактуемого как тюркское «надавил»). Вероятно, в основе слова «ал» лежит древнее именование божества, родственное илу семитских народов, а фонема «басты» — индоевропейский термин, означавший «дух», «божество» (родственный русск. «бес», осетинск. «уас-» и т. п.). Исходя из такой этимологии, можно предположить, что образ А. формировался в эпоху древнейших контактов этнических общностей (ин-

доевропейской и семитской языковых семей), до их расселения на территории современного обитания. Атрибуты А. (магическая книга и монета), следы представлений о её благотворительных функциях (помощи человеку) позволяют предположить, что первоначально А. — добрая богиня покровительница плодородия, домашнего очага, а также диких животных и охоты. С распространением более развитых мифологических систем (очевидно, ещё в дозорострийский период) А. была низведена до роли одного из злых низших духов.

Лит.: Валиханов Ч. Ч., Тенгри (бог). Собр. соч., т. 1, А.-А., 1961, с. 115—20; Диваев А., О происхождении албасти, Джинна и Ди-ва. (Киргизская легенда), «Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете», 1897, т. 14, в. 2; Гордлевский В. А., Из османской демонологии, Избр. соч., т. 3, М., 1962, с. 312—15; Андреев М. С., Таджик долины Хуф, в. 1, Сталинград, 1953, с. 80—83, 89—90 («Труды Института истории, археологии и этнографии АН Таджикской ССР», т. 7); Энесарев Г. П., Реликты доисламских верований и обрядов у узбеков Хорезма, М., 1969, с. 23—32, 62—63; Сухарева О. А., Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков, в сб.: Домусуламские верования и обряды в Средней Азии, М., 1975, с. 13, 29—37; Баялиева Т. Д., Доисламские верования и их пережитки у киргизов, Фр., 1972, с. 95—101, 116; Чладзе Л., Из грузинско-восточных демонологических связей, «Магич», «Вестник отечественных общественных наук АН Груз. ССР. Серия истории», 1975, № 1 (на груз. яз.); Inan A., Al rubu hakkinda, «Türk tarih, arkeologiya ve etnografya dergisi», 1933, Temmuz; егю же, Tarichte ve bugün şamanizm, Ankara, 1972, s. 169—73; Johnsonen U., Die Alpbtau, «Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft», 1959, Bd 109, H. 2, S. 303—16.

В. Н. Басилов.
АЛГОНКЬНОВ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. Индейцев Северной Америки мифология.

АЛЕ, Ала, Ана, Ани, Айя, в мифологии игбо (Нигерия) божество земли и плодородия, дочь (в вариантах жена) Чи. А. создала землю и растительность, от неё зависит урожай. Среди первых созданных А. деревьев были ироко, одала, акпо и кола, плоды которого используются для жертвоприношений духам. А. считается матерью народа игбо, хотя души игбо исходят от Чи. Символ А. — черепаха (ср. Исонг). По некоторым мифам, супругом А. является громовник Амаде Онхиа (Амад-он-га, Амад'онга), символ которого — змея; в других вариантах он — её брат. Их общий символ — крокодил (существуют изображения А. и Амаде Онхиа — из камня и глины). Посыльный А. и Амаде Онхиа на землю — Абара. Как слуга А. он держит в одной руке траву, в другой — меч; наказывает людей от имени А. На его рогах — птицы (свидетельство его причастности к небожителям и к Амаде Онхиа).

Главный предмет культа А. — огромный барабан, в который били во время войны и на который складывали головы врагов.
Е. К.



Абара, посланный Алем и Амадею Охлиа.

АЛЭТ (Ἀλήτης), в греческой мифологии: 1) царь Микен, сын Эгисфа. После того как Эгисф, соблазвивший жену Агамемнона Клитеместру и захвативший власть, был убит сыном Агамемнона Орестом, власть в Микенах перешла к А. Тот правил до тех пор, пока оправданный судом ареопага Орест не убил его и не возвратил власть роду Атридов (Нуг. Fab. 122); 2) потомок Геракла, родившийся во время пребывания Гераклидов в изгнании (А. — по-гречески «скиталец»). А. захватил Коринф хитростью, пообещав жениться на дочери коринфского царя из рода Сисифа, если она откроет ему ворота города. А. пытался захватить и Афины (Paus. II 4,3; V 18,8). М. Б.

АЛИ, в грузинской мифологии злые духи, вредящие роженицам, новорожденным, одиноким путникам и другим людям. А. могли быть как мужского, так и женского пола. У них устрашающий вид (зубы из меди, след стеклянный, волосы запачканы). Согласно поверьям, А. живут в лесу, в скалах, в развалинах, забираются в конюшни, иногда заманивают жертву, которой являются в виде близкого родственника, в воду. Женщины А. (алкали) наделены теми же функциями, но обладают меньшей физической силой, иногда выступают в функции богини Дали и, подобно ей, представляются в виде красивой златовласой женщины в белом платье. А. становится верным слугой человека, который отрежет у него волосы и ногти. Злым чарам А. противостоит «заговор от А.» или имя св. Георгия. См. также *Албасты*. Л. Ч.

АЛИ (ʿAlī), в мусульманской традиции мифологизированный образ двоюродного брата и приёмного сына

Мухаммада, женатого на его дочери *Фатиме*. Исторический А. был убит в 661. Начало его мифологизации было положено последователями «партии Али» (ши'а Али), сложившейся в ходе политической борьбы в халифате. Шииты почитают А. как святого, особыми узлами «близости» связанного с *аллахом*, как праведника, воина и вождя.

Предание называет А. «угодный аллаху», «лев аллаха», «царь святых» и т. д. Ему приписываются многочисленные военные подвиги, совершавшиеся с помощью унаследованного от Мухаммада меча (зул-факар), и чудеса. По преданию, А. приживлял отрезанные руки, заставлял исчезать страшных львов, обращал вспять воды Евфрата. Однажды аллах вернул на небо солнце, чтобы А. мог совершить предзакатную молитву. Широко распространены рассказы о мудрых судебных решениях А. и сборники его изречений.

Во многих странах с А., его мечом и мулом (Дул-дул) связываются местные легенды, предания, места поклонения, восходящие к доисламским культам. В некоторых мусульманских сектах А. считается земным воплощением аллаха.

М. П. **АЛКАФБИ**, Алкатой (Ἀλκίφωβος, Ἀλκίφωβος), в греческой мифологии сын царя *Пелоп* и *Гипподамии*, брат *Атрея* и *Фиеста*. Когда сын мегарского царя Мегарей был растерзан львом, отец обещал выдать свою дочь за того, кто убьёт киферонского льва (Paus. I 41, 3—4). Убив льва, А. получил в жены Эвехму, дочь Мегарей (I 43 4). А. Т. Г.

АЛКЕСТИДА (Ἀλκίσητις), в греческой мифологии дочь царя *Пелия*, супруга *Адмета*. Когда её муж, обречённый на раннюю смерть, получает возможность сохранить себе жизнь, если кто-либо согласится заменить его в царстве мёртвых, А. соглашается сойти в ад вместо Адмета. Своё решение А. объясняет тем, что муж и царь, оставшись в живых, лучше сумеет сохранить царство и обеспечить будущее детей. Неожиданно посетивший дом Адмета Геракл, несмотря на радушный приём, замечает, что все домохозяйки опечалены, и узнаёт причину их горя. Подкараулив у могилы А. пришедшую за ней смерть, Геракл отбивает А. и возвращает её мужу. Так излагается миф в трагедии Еврипида «Алкестида». Согласно более поздней версии мифа, богиня Персефона, растроганная силой супружеской любви А., возвращает её мужу ещё более прекрасной, чем она была раньше (Plat. Сопв. 179 С). В основе мифа об А. сказочный мотив самопожертвования во имя любви.

Лит.: Lesky A., Alkestis, der Mythos und das Drama, W.—Lpz., 1925. В. Я.

В античном изобразительном искусстве (фрески в Геркулануме, вазапись, рельефы саркофагов и др.) были распространены два сюжета: сватовство Адмета и прощание супругов. В европейском искусстве — скульптура О. Родена «Смерть А.»

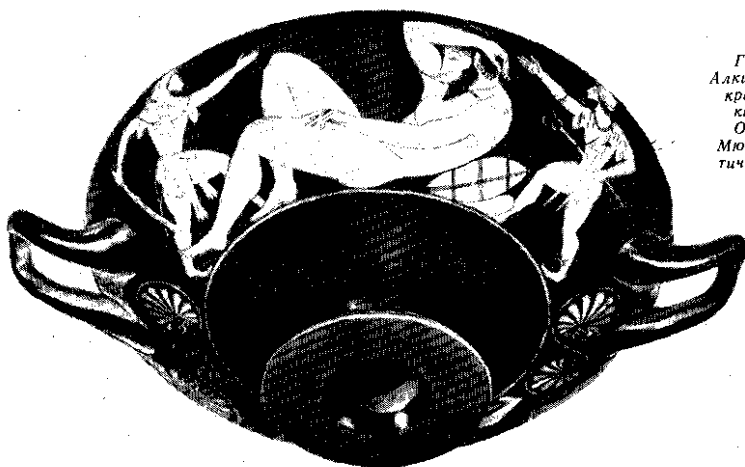
В европейской драматургии 16—20 вв.: «Верная жена А. и её верный муж Адмет» Г. Сакса; «А.» Ф. Квино; «А.» Т. Смоллетта; «А.» К. Виланда; «А.» В. Альфери; «Дом Адмета, или Обмен судеб» И. Г. Гердера; «Жизнь под солнцем» Т. Уайлдера и др. Образ А. нашёл отражение в поэзии (поэма «А.» Р. М. Рильке и др.).

С 17 в. миф приобрёл широкое распространение в европейском музыкально-драматическом искусстве (оперы «А., или Триумф Алкиды» Ж. Б. Люлли; «А.» И. В. Франка; «А.» А. Драги; в 18 в. — «Адмет, царь Фессалии» Г. Ф. Генделя (создал также ораторию «А.»); «А.» К. В. Глюка и др.; в 20 в. — «А.» Э. Веллеса. Среди балетных спектаклей: «Адмет и А.» — три постановки Ж. Ж. Навера, «А.» И. Вейгля и др.

АЛКИОН (Ἀλκιον, Ἀλκιωνος), в греческой мифологии царь *феаков*, внук *Посейдона*. В своём дворце на острове Схерия, окружённом вечнозелёным садом, А. радушно принимал *Одиссея*, заброшенного бурей на остров. Он устроил в честь гостя пир, на котором *Одиссей* рассказал о своих скитаниях (Нот. Od. IX—XII), и дал корабль, доставивший героя на родину. А. выступил посредником между *Медеей*, бежавшей с предводителем *аргонавтов Ясоном*, и колхами, пустившимися в погоню за ними. Поскольку *Медea* стала женой Ясона, А. отказался выдать её следователям (Apol. Rhod. IV 1068—1109 1201—1205). В. Я.

АЛКИОНА (Ἀλκιωνή, Ἀλκιωνή), в греческой мифологии: 1) одна из плеяд, дочь *Атланта*, возлюбленная *Посейдона*, мать знаменитого своим богатством беотийского царя *Гирнея*; 2) дочь *Эола*, жена фессалийского царя *Кеика*, бросившаяся в море и превращённая богами в зимородка (А. — по-гречески «зимородок»). Миф об А. изложен в «Метаморфозах» *Овидия* (XI 270—748). М. Б.

АЛКИОНЕЙ (Ἀλκιονεύς), в греческой мифологии один из *гигантов*, сын *Гея* и *Урана*. Угнал стадо быков *Гелиоса*, за что получил имя *Волопас* (Apol. I 6, 1; Pind. Isthm. VI 33). Мощь А. была столь велика, что он сокрушал сразу двенадцать колесниц и дважды двенадцать воинов, но его одолел *Геракл* (Pind. Nem. IV 25—30) в битве олимпийцев с гигантами (гигантомахии) на Флегрейских полях. Сначала *Геракл* пытался застрелить А. из лука, но тот оста-



Геракл убивает
Алкионею. Роспись
краснофигурного
килика Финтия.
Ок. 520 до н. э.
Мюнхен, Музей ан-
тичного прикладно-
го искусства.

вался неуязвимым, т. к. сражался на родной земле. Только вытеснив А. с родной земли Паллены, Геракл убил его (Apollocl. I 6, 1).

АЛКМЕНА (Ἀλκμήνη), в греческой мифологии дочь *Электриона*, жена тирийского царя *Амфитриона*, отличавшаяся исключительной красотой. За нечаянное убийство своего тестя *Амфитрион* вместе с А. был изгнан из Микен и поселился в Фивах (Apollocl. II 4, 6). Там он, выполняя поручения фиванского царя, совершил много подвигов, сражаясь с племенами телебоев; в отсутствие мужа, привлечённый красотой А., Зевс явился к ней. Пока длилась их брачная ночь, солнце трое суток не поднималось над землёй. Вскоре у А. одновременно родились сыновья — *Ификл* от

мужа и *Геракла* от *Зевса*. В сражении с племенами миниев погиб *Амфитрион*, а А., оставшись вдовой, правила в Тиринфе. После смерти *Геракла* А. преследовал *Эврисфей*, и она бежала к афинянам, которые отразили нападение *Эврисфея* и взяли его в плен. А. настояла на предании *Эврисфея* смерти (трагедия Еврипида «Гераклиды»). Перенесённая после смерти на острова блаженных А. вступила там в брак с *Радаманфом* (Ant. Libeg. 33, 3 с ссылкой на *Ферекида*). Культ А. существовал в Фивах, Аттике и других местах Греции. М. Б.

АЛКМЕОН (Ἀλκμεών), в греческой мифологии сын *Амфиарая* и *Эрифилы*, предводитель похода *эпигонов*. Вынужденный принять участие в походе *семерых против Фив* из-за предательства подкупленной *Полиником* *Эрифилы*, *Амфиарай*, погибая, завещал А. возглавить войско *эпигонов* не раньше, чем он отомстит за него матери; поэтому А., достигнув зрелости, убил *Эрифилу*, но затем впал в безумие, от которого был исцелён богами. Эта древнейшая версия мифа составляла, очевидно, содержание несохранившейся эпической поэмы «Алкмеониды», в то время как более поздние источники чаще относят убийство *Эрифилы* ко времени возвращения А. из похода *эпигонов* и особое внимание уделяют его скитаниям в поисках очищения от пролитой крови матери и избавления от безумия. По версии, разработанной Еврипидом (в несохранившейся трагедии «Алкмеон в Псофиде»), А. очистил царь *Фегей*, на дочери которого *Алфесибее* (или *Арсиное*) А. женился. Но вскоре им снова овладело безумие, и после долгих странствий он оказался на острове, образовавшемся в устье *Ахелоя* благодаря речным наносам, и там успокоился, ибо всё произошло согласно предсказанию, что он обретёт спокойствие лишь на той земле, которая не существовала ещё в мо-

мент совершения убийства матери. Здесь он женился на *Каллирое*, дочери речного бога *Ахелоя*. Со временем *Каллироя* стала требовать от мужа ожерелье *Гармонии*, которое он раньше подарил *Алфесибее*. А. отправился в *Псофиду* и стал просить ожерелье под предлогом, что собирается его посвятить дельфийскому оракулу. Однако обман А. раскрылся и он был убит либо самим *Фегеем*, либо его сыновьями. Источником этого мифа, видимо, послужило местное сказание, поскольку в *Псофиде* ещё в историческое время показывали могилу А. (Paus. VIII 24, 7).

Особым вариантом мифа об А. являлась история, составившая содержание поздней трагедии Еврипида «А. в Коринфе» (не сохранилась). В ней изображалась связь А. с *Манто*, родившей ему двоих детей, вынужденная разлука с ними и последующее узнавание. У трагического поэта *Астидаманта* (4 в. до н. э.) взаимное, неведение приводило к кровосмесительной связи А. с дочерью (Aristot. Poet. 14 p. 1453 в 33).

Сюжеты мифа легли в основу ряда трагедий 17—18 вв. («А.» А. Арди; «Эрифилы» Вольтера и др.); особую популярность приобрели они в музыкально-драматическом искусстве (около 30 опер, в т. ч. «Арсиноя» П. Франческони; «Эрифилы» О. Ариости; «Арсиноя» Р. Кайзера, «Арсиноя» А. Кальдари, «Эрифилы» И. Мысливечека, «Эрифилы» А. Саккини).

АЛКОНОСТ, алконбс, в русских и византийских средневековых легендах райская птица (часто упоминается вместе с другой райской птицей — *сирином*). Образ А. восходит к греческому мифу об *Алкионе*, превращённой богами в зимородка. А. несёт яйца на берегу моря и, погружая их в глубину моря, делает его спокойным на шесть дней. Пение А. настолько прекрасно, что услышавший его забывает обо всём на свете. С. Т.

АЛЛАТ, Аллат, ал-Лат, Лат, Илат (allat, It'it), древнеарабская богиня неба и дождя. Слово «А.», возможно, является заменой запретного имени божества и образовано из нарицательного «илахат» («богиня») с определённым артиклем, что означает «известная богиня», «эта богиня», «богиня по преимуществу». В пантеонах арабов Сирийской пустыни А. — женская параллель *Аллаха* (1), его супруга и мать богов, в Центральной Аравии — дочь *Аллаха*, сестра *Манат* и *Уззы*; на юге Центральной Аравии — дочь *Уззы*. В Пальмире А. входила в пантеон и, очевидно, считалась супругой *Эла* (см. *Илу*). Некоторые этнические группы почитали А. как богиню солнца, но чаще она выступала как богиня планеты *Венера*, отождествлялась с *Афроди-*

Алкионей. Фрагмент восточного фриза
Пергамского алтаря. Мрамор. 180—160 до н. э.
Берлин, Государственные музеи.



той [(Уранией); Геродот называет её и Диониса (см. *Ороталт*) единственным богом, почитавшимся арабами (Herodot. I 131; III 8)]. Очевидно, А. была также владыкой туч и молний, связывалась с войной; в Набатее и Пальмире отождествлялась с *Афиной*. Известны её изображения как богини-войтельницы в шлеме и с копьем в правой руке, а иногда восседающей на троне среди львов. В городе Таиф А. почиталась как его богиня-покровительница. Там находились её священная территория, храм и идол — белый гранитный камень с украшениями. Уничтожив таифское святилище, Мухаммад запретил охотиться и рубить деревья на этой территории. Поначалу он признавал божественную природу А., Манат и Уззы, но впоследствии отверг это (Коран 53: 19—23).

Лит.: Шифман И. Ш., Арабы у Гомера и Геродота, «Палестинский сборник», 1962, № 9, с. 67—79. А. Г. Л., М. П., Я. Ш.

АЛЛАХ (allah), 1) в древнеарабской мифологии верховное божество, почитавшееся в Северной и Центральной Аравии как бог-предок и демиург, бог неба и дождя. А. — создатель мира и людей, глава и отец богов. Он воспринимался как бог, далёкий от людей, и не был покровителем какой-либо определённой этнической группы; святилищ А., очевидно, не существовало. Супругой А. считалась *Алат* (у арабов Сирийской пустыни) или *Уза* (на юге Центральной Аравии); в других районах они наряду с *Манат* почитались как дочери А.

Слово «А.», по-видимому, является заменой запретного имени божества и образовано из нарицательного «илах» («бог») с определённым артиклем, что означает «известный бог», «этот бог», «бог по преимуществу». Неясно, однако, всегда ли «А.» называлось одно североарабское божество, или так именовались разные локальные боги со сходными функциями (во многих местностях А. отождествлялся с главными местными богами — хозяевами страны, например с *Хубалом*, возможно, с *Душарой*). Вероятнее всего, «А.» стало именем божества, появившегося уже в поздней древнеарабской мифологии в результате слияния верховных местных богов. А. иногда отождествлялся с единым богом у стихийных арабских монотеистов — ханифов. В Мекке А. (по-видимому, как А.-Хубал) особо почитался среди всех прочих богов. Последние обстоятельства наряду со спецификой этого божества («оторванность» его от людей, несвязанность с определённой этнической группой, отсутствие святилищ) использовал Мухаммад, соединив, таким образом,

элементы доисламских верований с монотеизмом мусульманской мифологии.

Лит.: Brockelmann С., Allah und die Götzen, der Ursprung des islamischen Monotheismus, «Archiv für Religionswissenschaft», 1922, Bd 21, S. 99—121; Winnet F. V., Allah before Islam, «Moslem World», 1938, № 28.

2) В мусульманской мифологии единый бог, который считается идентичным богу иудеев и христиан.

Коран резко подчёркивает единственность А. Он всемогущ, всесущ, всеобъемлющ, вечен, единсущ. У него «нет никаких со товарищей», «превыше он того, что ...ему придадут в соучастники» (9:31). Признавать существование со товарищей А. — главное преступление против ислама. Особо осуждаются и отвергаются попавшие в уста Мухаммада (по злему умыслу *Иблиса*) фразы (позднее отменённые), в которых дочерьми А. были названы три древнеарабские богини *Алат*, *Уза* и *Манат*.

А. является в первую очередь творцом и господином страшного суда. Коран постоянно возвращается к темам творения, суда и воздаяния, совершенства А., его единственности и единства, всемогущества и милосердия. Особо выделяются знамения всеилия А. и его «прекрасные имена», через которые только и открывается человеку сущность А. Он одновременно и страшен, и милостив. А. — «покровитель», «путеводитель», «лучшее прибежище». Большинство мусульманских богословов склонялось к аллегорическому толкованию упоминаний рук, лица, глаз, трона А. Достоточно веских оснований видеть в этих выражениях рудименты более древних представлений об А. не имеется.

В Коране содержатся также упоминания доисламского А. (29:61 — 63; 31:24; 39:39; 43:87).

АЛ ЛУК МАС, а ал лук мас, в якутской мифологии священное дерево рода, в котором обитает дух — хозяйка данной местности. На ветвях А. л. м. любят играть *Эрэкэ-Джэрэкэ* — дети духа — хозяйки земли *Ан дархан хотун*. А. л. м. считались могучие, старые берёзы или лиственницы, растущие отдельно на кургане или на опушке леса, их часто огораживали, увешивали «подарками» — пёстрыми волосяными верёвками и лоскутами материи; нельзя было ломать ветки А. л. м. или срубать его.

Около А. л. м. приносили жертву *Ан дархан хотун*. В мифах встречаются другие варианты названия священного дерева, подчёркивающие ту или иную примечательную черту его, например «ар мас» («белое или почтенное дерево»). В героическом эпосе А. л. м. — олицетворение вечно живой растительности, питающей людей и животных.

АЛМАЗЫ, в мифологии ингушей и чеченцев злые лесные духи, преимущественно в женском облике; бывают и необычайно красивыми, и безобразными, отличаются огромным ростом. В охотничьих мифах часто сюжеты о встречах охотника с А. Они покровительствуют диким животным. Иногда А. вступают с человеком в брачные отношения. По поверьям, удача на охоте зависит от благоволения А. Ср. *Албасты*.

Лит.: Терский сборник, в. 3, кн. 2, Владикавказ, 1893.

АЛМАКАХ, Илмукх, Илмукх (ʾlmqh, ʾlmqh), в йеменской мифологии божество, почитавшееся в государстве Саба; бог луны, бог-предок, покровитель и владыка страны. Возможно, ипостась *Илу*; слово «А.» («могучий бог»), вероятно, являлось первоначально прозвищем, заменявшим запретное имя бога. До объединения в кон. 2-го тыс. до н. э. племенных союзов Саба и Файшан и возникновения сабейского государства А. был богом — покровителем союза Файшан. В сабейском пантеоне А. занимал второе место, вслед за *Астаром*. Сабейское государство обозначалось «А. и Саба», его территория называлась «владением А.» (или «владением Астара и А.»), а сабейцы — «детьми А.». В захваченных городах в знак их подчинения сабейцы строили храмы А. Алмаках, будучи владыкой и покровителем Сабы и «отцом» сабейского народа, считался также божеством дождя и орошения, земледелия и виноградарства и, возможно, богом войны. Его священные животные — горный баран и бык, символы — дубинка-бумеранг, молния и серп луны.

А. имел различные ипостаси: по названию храма — «владыка Аввама» в городе Мариб, где находился храм Аввам (Ава), «владелец (храма) Харрана» (в городе Амран), и по другим признакам («владыка каменных баранов» в городе Сирвах, где храм был украшен фризами с изображениями баранов). Почитание ипостаси «владыка Аввама» приобрело наибольшее значение: в Аввам совершали паломничества, приносили посвящения и вносили налоги из всех областей сабейского государства. А. в этой ипостаси почитали и в других местах. Так, в центральном Йемене, в городе Алов, существовал храм А. — «владыки Аввама в Алове». Культ А., первоначально получивший распространение лишь в Марибском оазисе и прилегающей области Хаулан (собственно Саба), позднее распространился по всему сабейскому государству, кое-где вытеснив культы местных богов.

Лит.: Лундин А. Г., К возникновению государственной организации в Южной Аравии, в сб.: Палестинский сборник, № 17, М.—Л.,

1967; Boneschi P. *Variazione etimologica sul tema αφειλα* «Rendiconti della Accademia Nazionale della Scienze», 1958, serie 8, v. 13, № 3; Garbini G., «Il dio sabaco Almaqah, «Rivista degli Studi Orientali», 1973—1974, № 48. А. Г. Лундин.

АЛОАДЫ (Ἀλωάδες), в греческой мифологии два брата От и Эфиальт, сыновья Ифимедии и Посейдона (или внуки Посейдона — дети его сына Алоея). Славились непомерной силой и гигантским ростом, достигнув к девяти годам ширины девяти локтей (около четырёх метров) и высоты девяти сажней (около семнадцати метров). Угрожали богам взгромоздить гору Осса на Олимп, а на Оссу — гору Пелион и достичь так неба (Нот. Од. XI 305—320); хотели силой взять в жёны Артемиду и Геру; заковали в цепи Ареса, продержав его тринадцать месяцев в медном сосуде, откуда его освободил Гермес (Нот. II. V 385 след.). Были убиты стрелами Аполлона (Нот. Од. XI 318—320) или сами пронзили друг друга копьями, пытаясь попасть в промчавшуюся между ними лань, в которую превратилась Артемиды (Apollo. I 7, 4). В позднем варианте мифа, переданном Гигином (Hug. Fab. 28), лань была послана Аполлоном, защитившим Артемиду от посягательства А.; там же говорится о наказании А. в тартаре (прикованы змеями к колонне и мучаются от криков совы). А. считались основателями городов (Аскра и Геликон в Беотии) и создателями культа муз, которым они дали имена: Мелета («опытность»), Мнема («память») и Аойда («песнь»), полагая, что их всего три (Paus. IX 29, 1—2). Архаическая мифология выступает здесь как создательница древних культурных традиций, предшествующих олимпийскому периоду. А. Г. Л.

АЛÓПА (Ἀλὸπα), в греческой мифологии дочь Керкиона — царя Элевсина. А. тайно родила младенца от Посейдона и приказала няньке бросить его в лесу. Когда ребёнок был найден пастухами, Керкион по его великолепию пелёнкам понял, что это ребёнок его дочери, и предал А. смерти. Посейдон превратил её в источник. Ребёнок, получивший имя Гиппофой, стал эпонимом одной из аттических фил и наследовал власть в Элевсине после убийства Керкиона Тесеем (Hug. Fab. 187; Paus. I 5, 2; I 39, 3). А. Г. Л.

АЛÓУ, в мифологии качари на северо-востоке Индии (тибето-бирманская группа) бог — создатель людей. Согласно мифу, он сделал первых людей из земли. К концу дня он устал и решил оживить их на следующий день. Но за ночь пять братьев А. разломали фигуры и части их тел забросили в джунгли. Тогда А. воссоздал фигуры людей и для их охра-

ны сотворил двух собак. Испугавшись собак, братья не посмели ломать фигуры людей, и благодаря этому люди были оживлены утром. Я. Ч.

АЛ ПАБ, в мифологии лезгин, лакцев (алмас хатун), татов (дедей-ол), рутульцев, агульцев (албасти), андийцев (гогочи) злой дух, вредящий роженице и ребёнку. По поверьям, А. п. имеют облик уродливой женщины с волосами до пят, отвислыми грудями, которые они перекидывают за плечи. В рутульских мифах А. п. — зооморфные существа, похожие на кошку. Согласно лезгинским мифам, они живут по берегам рек, поросших лесом, около родников, у озёр. Завладевают сердцем, печенью и другими внутренностями матери и новорождённого, бросая их в воду — мать и ребёнок умирают. По другим поверьям, А. п. дают младенцу пососать свою грудь, и он погибает; губят человека, бросив на него свои груди — он умирает или тяжело заболевает, или сходит с ума (лезгины считали, что А. п. причиняют вред лишь роженице и младенцу). По представлениям лакцев, А. п. иногда сожигаются от охотниками. Ср. *Албасты*. X. Х.

АЛПАМБШ, у узбеков, казахов и каракалпаков (Алпамыс), башкир (Алпамыш), казанских татар (Алпамыш), западносибирских татар (Алып Мямшян), алтайцев (Алып-Манаш) герой-богатырь, центральный персонаж одноимённого эпоса. В его среднеазиатских версиях (с которыми в основных чертах совпадают башкирская, казанско-татарская и алтайская) А. чудесным образом после вместилиства святого — дивана рождается у бездетного главы племени кунграт. Святой-покровитель наделяет его также магической неуязвимостью. По велению свыше А. с колыбели обручен с красавицей Барчин. Отец Барчин поссорился с отцом А. и откочевал со своим родом в страну калмыков. Калмыцкие богатыри пытаются заставить Барчин выйти замуж за одного из них. Узнав об этом, А. отправляется к ней на помощь. Победив соперников в состязаниях, он женится на Барчин и увозит её на родину. Вскоре, узнав, что теть терпит притеснения от калмыков, А. совершает новый поход в их страну, но попадает в плен и семь лет проводит в подземной темнице. Бежав оттуда, он возвращается домой и узнаёт, что новый правитель вверг его семью в нищету и пытается заставить Барчин стать его женой, а свадьба назначена на тот же день. Незнанный, А. проникает на свадебный пир и, оказавшись единственным, кто смог натянуть старый бога-

тырский лук А., побеждает в состязаниях в стрельбе. Будучи затем узан, он вместе с друзьями истребляет своих врагов и вновь объединяет народ под своей властью. Сюжет эпоса об А. восходит к мифологии древних тюркских и монгольских народов; наиболее архаичные представления об А. зафиксированы в алтайской богатырской сказке «Алып-Манаш», где герой наделён чертами шамана, а страна, в которую он направляется за невестой, — признаками потустороннего мира, лежащего за недоступным водным рубежом царства мёртвых. Следы шаманского обличья А. сохранил также в некоторых версиях башкирского сказания «Алпамыш и Барсын хылуу». «Из девяти овчин не вышла шапка, из девяноста овчин не вышла шуба» (для А.), — говорится в нём; так же описывается и шаманский дух-помощник у казахов, киргизов, алтайцев.

Лит.: Алып-Манаш, в кн.: Улагашев Н. У., Алтай-Бурай. Ойротский народный эпос, Новосибир., 1941; Алпамыс, Нокис, 1957; Алпамыш, Узбекский народный эпос. По варианту Ф. Юлдаша, М., 1958; Алпамыс-батыр. [Тексты и переводы], под ред. М. О. Ауэзова и Н. С. Смирновой, А.-А., 1961; Жирмунский В. М., Сказание об Алпамыше и богатырская сказка, М., 1960; Салтыков И. В., Башкирские народные песни, в сб.: Материалы и исследования по фольклору Башкирии и Урала, в 1, Уфа, 1974, с. 266. В. Н. Васалов.

АЛПАН, в мифологии лезгин, татов (Атошверез) божество огня (у лезгин и ныне существует проклятие: «Да убьёт тебя Алпан»). X. Х.

АЛФЕЙ (Ἄλφειός), в греческой мифологии бог одноимённой реки в Пелопоннесе, сын титанов Океана и Тетиды. Известен любовью к спутнице Артемиды, нимфе *Аретусе* (или к самой Артемиде), которую он преследовал, приняв образ охотника, вплоть до острова Ортиягия (вблизи Сицилии). Возмолвившая о помощи Аретуса была превращена Артемидой в источник, и влюблённый А. соединил с ним свои воды (Ovid. Met. V 572—642). По другой версии (Paus. V 7, 2), А. — охотник, влюблённый в охотницу Аретусу, которая, переселившись на остров Ортиягия, была превращена в источник; после этого А. превратился в реку. Очевиден местный этиологический характер мифа, связанного с поверьем, что остров Ортиягия вблизи Сиракуз соединён под землёй с рекой Алфей.

Лит.: Tomasin A., La légende des amours d'Aréthuse et d'Alphée, «L'antiquité classique», 1940, v. 9, p. 53—56. А. Г. Л.

АЛФЕСИБЕЯ (Ἄλφεσιβεία), в греческой мифологии: 1) нимфа, в которую был влюблён Дионис, имевшая от него сына Меда (эпоним мидийцев); 2) А. (вариант: Арсиноя) — дочь царя Псофиды Фегея, жена *Алкмеона*. Отомстила своим братьям за убийство ими мужа (Porph.

I 15, 15 сл.), несмотря на то, что Алкмеон покинул её ради Каллирои и отнял знаменитое ожерелье Гармонии (Apollod. III 7, 5). А. Т.-Г.

АЛФЕЯ, Алфея (Ἄλφειά, Ἄλφειή), в греческой мифологии дочь плевронского царя Фестия, жена царя Калидона Ойнея, мать Мелеагра. Когда мальчику исполнилось семь лет, мойры предсказали А., что её сын умрёт, как только догорит пылавшее в этот момент в очаге полено. А. выхватила полено из огня, погасила его и спрятала (Apollod. I 8, 1—3). Во время калидонской охоты Мелеагр убил её брата Плексиппа (по другой версии, это произошло во время войны между жителями города Плеврона куретами и калидонцами) (Нот. II. IX 567). Мстя за гибель брата, А. бросила в огонь спрятанное полено и, когда оно догорело, Мелеагр умер (Ovid. Met. VIII 267). Позднее, охваченная раскаянием, А. покончила с собой. Миф об А. и Мелеагре зародился в эпоху материнского права, когда брат матери считался более близким родственником, чем сын. М. Б.

АЛЫ, алк, в армянской мифологии злые духи, вредящие роженицам и новорождённым. Согласно народной традиции, А. имеют антропоморфный облик; они мохнаты, с огненными глазами, медными когтями, железными зубами, бывают мужского и женского пола; живут в горах, песчаниках, часто — в углах домов или хлевах, а их царь — в глубоком ущелье. А. душат рожениц, поедают их мясо, особенно печень; причиняют вред ребёнку ещё в утробе матери; похищают новорождённых и уносят их к своему царю. В христианизированном мифе бог создал А. в качестве подруги для Адама, но Адам, будучи существом во плоти, не полюбил А., которая была огненной, и тогда бог создал Еву; с этих пор А. враждебны к женщинам и их потомству. С. Б. А.

АЛЫШКЕНТЫР, в абхазской мифологии одна из семи долей *Айтара*; божество собак, обладающее сверхъестественной физической силой и ловкостью, способное появляться повсюду, в мгновение ока уничтожить собаку или напускать на них страшную болезнь. К нему обращались с молитвами о ниспослании верной собаки. С. З.

АЛЪБЭ, культурный герой в кетской мифологии, первый человек *превременн* и (наряду с *Дохом*) первый шаман; преследователь *Хоседэм*. В поисках её подземного жилища А. своим шаманским мечом прорубил скалы, и образовалась река Енисей. Великана Сюокся, который своей игрой на музыкальном инструменте мешал А. откапывать чум Хоседэм, А. ра-

нил стрелой в ухо. Найдя нору шести детей Хоседэм (маленьких налимов), А. разрубил их на куски. А. преследовал Хоседэм вниз по Енисею, на котором образовалось семь островов в каждом из мест, где Хоседэм ныряла в воду; течение Енисея вылоло до устья, где Хоседэм скрылась от А., обозначает путь, по которому А. её преследовал (сюжет, объясняющий некоторые особенности енисейского ландшафта). Другой след того же пути — Млечный путь, который поэтому называют «дорога А.». Созвездие Орион, согласно кетскому астральному мифу, — это голова оленя А., который с ним вместе ушёл на небо. А. попал на край неба, поднимаясь вверх по Подкаменной Тунгуске. После борьбы с Хоседэм А. превратился в каменный хребет на восточном берегу Енисея. В. И., В. Т.

АЛВИС (др.-исл. Alviss, «всезнайка»), в скандинавской мифологии мудрый цверг (карлик), сватающийся к Труд, дочери Тора; Тор, делая вид, что испытывает его мудрость, заставляет А. дожидаться гибельного для цвергов рассвета, превращающего их в камень («Старшая Эдда», «Речи Альвиса»). Е. М.

АЛВЫ (др.-исл. alfar), в скандинавской мифологии низшие природные духи (первоначально, возможно, и души мёртвых), имевшие отношение к плодородию. Им был посвящён особый культ. В «Старшей Эдде» А. противопоставляются высшим богам — *асам* (часто повторяется формула «асы и алвы»), иногда смешиваются с одной стороны с *цвергами*, а с другой — с *ванами*. Возможно, в соответствии с этим Снорри Стур-

лусон в «Младшей Эдде» говорит о делении А. на тёмных (живущих в земле) и светлых (белых). Немецкий исследователь З. Гутенбруннер связывает именно с А. перечень цвергов в «Прорицании вёльвы» («Старшая Эдда»). В героической «Песни о Вёлунде» («Старшая Эдда») чудесный кузнец *Вёлунд* называется князем А. Е. М.

АМАЗОНКИ (Ἀμαζόνες), в греческой мифологии племя женщин-воительниц, происходящих от *Ареса* и *Гармонии* (Apoll. Rhod. II 990—993). Обитают на реке Фермодонт у города Фемискира (Малая Азия) или в районе предгорий Кавказа и Меотиды (Азовское море) (Aeschyl. Prom. 723—725, 416—419). В определённое время года А. вступают в браки с чужеземцами (или соседними племенами) ради продолжения рода, отдавая на воспитание (или убивая) мальчиков и оставляя себе девочек. Вооружены А. луком, боевым топором, лёгким щитом, сами изготавливают шлемы и одежду (Strab. XI 5, 1). Их имя якобы происходит от названия обычая выжигать у девочек левую грудь для более удобного владения оружием. А. поклоняются *Аресу* и *Артемиде*, проводя время в битвах. Против А. сражался *Беллерофонт* (Apollod. II 3,2; Нот. II. VI 179). Геракл осадил город амазонок Фемискиру и добыл пояс их царицы *Ипполиты* (Eur. Heraclid. 408—415). *Тесей* взял в жёны Антиопу (мать Ипполиты), после чего А. осадил Афины (Plut. Thes. 26—28). А. *Пенфесилея* помогала троянцам в войне и была убита Ахиллом (Diod. II 46,5). А. приписывали основание города Эфеса и постройку там знаменитого

Битва греков с амазонками. Роспись краснофигурного кратера «художника Ниобид». Ок. 460 до н. э. Палермо, Археологический музей. Справа — фрагмент росписи.



с 7 в. до н. э.: сцены амазономехии, т. е. битвы между А. и греческими героями [западные метопы Парфенона; метопы сокровищницы афинян в Дельфах, нач. 5 в. до н. э.; рельефы фриза храма Аполлона в Бассах, 5 в. до н. э.; рельефы фриза Артемисиона в Магнесии, 5—4 вв. до н. э.; рельефы западного фронтона святилища Асклепия в Эпидавре, 4 в. до н. э., рельефы западного фриза Галикарнасского мавзолея, сер. 4 в. до н. э. и др.; рельефы саркофагов, вазопись (амфоры Эксекия и др.)]. Особое место среди античных произведений занимали статуи А.; согласно рассказу Плиния Старшего (Plin., Nat. hist. XXXIV 53 и 75), при выполнении статуй А. для храма Артемиды в Эфесе состязались четыре скульптора: Поликлет, Фидий, Кресилай и Фрадмон (другие источники называют пятым Кидона). Ряд дошедших до нас римских копий греческих оригиналов, видимо, восходит к Поликлету, Фидию, Кресилаю и т. д. В барочной живописи популярность приобретают сцены амазономехии (П. П. Рубенс).

Мифы об А. привлекали европейских поэтов и драматургов главным образом в 16—17 вв. («Ипполита» Р. Гарнье; «А.» Лопе де Вега, «А. в Индии» Тирсо де Молины и др.); в 19 в. к сюжетам об А. обратились романтики («Пенфесилея» Г. Клейста; «А.» Ф. Грильпарцера). Передким было выведение дев-воительниц в произведениях, действие которых происходило не в античном мире, при этом заимствовались отдельные мотивы (Т. Тассо «Освобождённый Иерусалим»; к нему восходят сюжеты картин Я. Тинторетто, Я. Пальмы Старшего, Г. Рени и др.).

АМАЛІК ('amālik), в мусульманской мифологии один из древних народов. Соответствует библейским амаликитянам. В предании название «А.» используется для обозначения этнических групп из различных мифологических и эпических циклов. В мусульманской интерпретации библейских текстов А. заменил упоминаемых в Библии филистимлян, мидянитов, народ фараонов. В циклах преданий о «коренных» арабах А. выступают как древний народ Аравии, связанный с историей пророка Худа. А. упоминается также в эпическом цикле о пальмирской царице Зенобии (аз-Забба). Во всех случаях А. представляется как народ-притеснитель, народ-угнетатель и в конечном счёте как побеждаемый враг. М. П.

АМАЛФЕЯ, Амалтея ('Amaltheia), в греческой мифологии нимфа, по другой версии, коза, вскормившая своим молоком младенца Зевса на Крите, в пещере горы Ида (Hug. fab. 139; Ovid. Fast. V 115—128), где его



Коза Амалфея с младенцем Зевсом и юным сатиром. Скульптурная группа Л. Бернини. Мрамор. Ок. 1615. Рим, галерея Боргезе.

спрятала мать Рея, спасая от Кроноса. Слуги Реи — куреты и корибанты бряцанием оружия и щитов заглушали плач ребёнка, забавляя его по просьбе А. своими плясками (Callim. Hymn. 1 46—54). Случайно сломанный рог козы Зевс сделал рогом изобилия, а её вознёс на небо (звезда Капелла в созвездии Возничего). В критской пещере А. была спрятана за то, что устранила некогда титанов (Ps.-Eratosth. 13). Шкура А. служила Зевсу щитом-эгидой в борьбе с титанами, отсюда Зевс-Эгиох (Diod. V 70,6). Рог изобилия был символом богини мира Эйрене и бога богатства Плутоса. В мифе об А. отразились

Амалфея кормит младенца Зевса, справа — Пан. Мрамор. 2 в. до н. э. Рим, Ватиканские музеи.



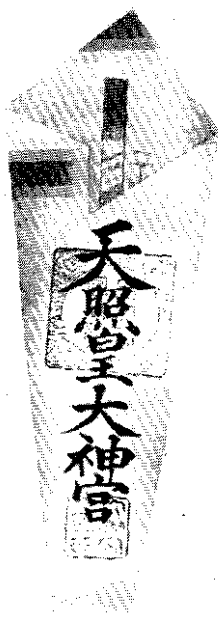
древние зооморфные и тератоморфные черты греческой мифологии. А. Т.-Г. В послеплатоническую эпоху миф об А. находил воплощение главным образом в изобразительном искусстве (Джулио Романо, С. Роза, Я. Йорданс, Н. Пуссен и др.). Среди произведений пластики — «Младенец Юпитер, фавн и коза Амалфея» Л. Бернини.

АМАНОР И ВАНАТУР, в армянской мифологии божества нового года, связанные с культом плодородия. Аманор (А.; «новый год») приносит первые плоды нового года (начинавшегося по древнеармянскому календарю в августе), Ванатур (В.; «приютодатель») даёт приют многочисленным участникам новогодних праздников (устраивавшихся в Багаване, близ современного города Диядин на территории Турции). Пережитки культа А. и В. сохранились до 20 в., они прослеживаются в хвалебных песнях о «Нубаре» («новый плод»). Согласно мнению некоторых исследователей (Н. Эмин), В. — лишь эпитет А., а не собственное имя отдельного божества. С. Б. А.

АМАРАВАТИ (др.-инд., amāvatī, «обитель бессмертных»), Дева пура (devariga, «город богов»), в индуистской мифологии столица *Сварги* — небесного царства Индры, представляемая как большой и великолепный город. С. С.

АМАТА (Amata), в римской мифологии жена царя Латина, мать Лавинии. По желанию А. Лавиния была помолвлена со своим двоюродным братом Турном. Когда Латин, повинувшись оракулу, решил выдать дочь за Энея, А. подтолкнула Турна начать войну против Энея. После поражения и гибели Турна А. покончила с собой. В формуле, произносившейся великим понтификом при посвящении девушки на служение богине Весте, А. именовалась весталкой (Aul. Gell. I 10). Е. Ш.

АМАТЭРАСУ, Аматэрасу-о-миками («великая священная богиня, сияющая на небе», либо «владеющая небом»), Аматэрасу-но микото («богиня Аматэрасу»), в японской мифологии богиня солнца и прародительница японских императоров, глава пантеона синтоистских богов. Согласно «Кодзики», она рождена богом Идзанаки (см. *Идзанаки и Идзанами*) из капель воды, которой он омывает свой левый глаз во время очищения, совершаемого им после спасения из *Эми-но кун* («страна мёртвых»). Как старшая из троих детей, рождённых Идзанаки, А. получает в своё владение *Такама-но хара* («равнина высокого неба»). Важное место в мифах, связанных с А., занимает её спор с *Сусаноо* и сокрытие в гроте. Сусаноо, изгнанный Идзанаки из *Такама-но хара*, напослед-



Офуда (лист бумаги, сложенный в ромбовидную фигуру, закреплённую посередине палочкой), представляющий Аматэрасу; на нем написано её имя. Из императорского храма — древнейшего центра почитания Аматэрасу (с 1 в. н. э.) в городе Исе.

док совершает во владениях А. ряд поступков, считавшихся в древней Японии тяжелейшими прегрешениями: разрушает оросительные сооружения на полях, возделанных А., оскверняет её покоем, сдирает шкуру с живой лошади и до смерти пугает небесных ткачих, вместе с которыми А. занимается ткачеством. Огорчённая и разгневанная, богиня укрывается в гроте, оставляя вселенную во тьме. Боги решают хитростью выманить А., чтобы вновь вернуть миру свет и порядок. Для этого небесный кузнец Амацумара и богиня Исихоридомэ («литейщица») изготавливают священное зеркало — ми-кагами, на ветви священного дерева вешается магическое ожерелье из резных яшм — магагама, приносят «долгопоющих птиц» — петухов, чей крик возвещает наступление утра, и в довершение всего богиня Амэ-но удзумэ пляшет на перевёрнутом чане, распустив завязки своей одежды, чем вызывает громовый хохот богов. Удивлённая таким весельем, А. выглядывает из грота, и Амэ-но тадзикарао («бог-муж силач») за руку вытаскивает её наружу. Данный миф изначально воспринимался как рассказ о солнечном затмении и о борьбе солнца в образе А. с разрушительными силами стихии в образе Сусаноо. Позднее на первый план выступают представления об А. как о родоначальнице японских императоров. А. — прародительница *Ниниги*, первого из её прямых потомков, начавшего управлять землёй людей. Различные варианты мифов в «Нихонги» [здесь у неё другое имя — О-хирумэмути («Великая солнеч-

ная женщина»]; А. сама ухаживает за своими полями, устраивает празднество «первого риса»] позволяют видеть в ней покровительницу земледелия, что связано с её функцией солнечной богини. Осуществляя же поклонение богам (празднество подношения риса нового урожая), А. выступает как жрица. В верованиях древних японцев жрицы считались женами богов, и высказывается предположение, что ранее существовало мужское солнечное божество, А. же, будучи жрицей, почиталась как жена этого бога. Впоследствии оба культа слились в один — культ А. В противоположность варианту мифа, сохранившемуся в «Нихонги», где рассказывается о противоборстве солнца (А.) и луны (*Цукуёми*), в «Кодзики» мотив лунного божества не получает развития. Происхождение А. остаётся неясным; в её имени исследователи связывают элемент «тэру» или «тэрасу» («блестеть», «светить») со сходными по звучанию и значению элементами в малайском языке и в одном из языков индонезийской группы, что даёт основание связывать культ А. с верованиями народов Юго-Восточной Азии. Помимо «Кодзики» и «Нихонги», мифы, связанные с А., встречаются также в фудоки и в молитвословиях норито.

Лит.: Мацоккиа Н. П., Японский миф об удалении богини солнца Аматэрасу в небесный трот и солнечная магия, Владивосток, 1921 (Известия Восточного факультета Государственного Дальневосточного университета, т. 66, в. 3); Кэндзи Курано, Юкити Такаэда, Кодзики-Норито. Нихон котэнбунгаку гайкэй, т. 1, Токио, 1962 (комментарий).
Е. М. Панус.

АМАЦУМАРА, в японской мифологии божество кузнецов. Фигурирует в мифе о сокрытии Аматэрасу в гроте. Ему вместе с богиней Исихоридомэ («литейщица») боги поручают изготовить священное зеркало ми-кагами — один из магических предметов, с помощью которых Аматэрасу выманивают из грота («Кодзики», св. 1). Однако роль А. не вполне ясна, т. к. в других вариантах этого мифа изготовление зеркала поручается одной лишь богине Исихоридомэ, которая и выполняет роль кузнеца. В «Нихонги» этот персонаж, не называемый по имени, фигурирует как прапредок изготовителей зеркала и отец Исихоридомэ. В любом варианте А. упоминается в связи с изготовлением магического зеркала, являющегося до настоящего времени одной из регалий японских императоров.

Е. П.
АМБАР-ОНА, в мифологии узбеков и других народов Хорезмского оазиса покровительница женщин и женских занятий. Жена Хаким-ата, а после его смерти — покровительница крупного рогатого скота Зенги-баба. Вне Хорезмского оазиса представления об А. о. нечётки. Видимо, в основе образа

А. о. — авестийское божество прородия Ардвисуро Анахита. Сохранились мифы о долгах и безуспешных странствиях А. о. в поисках Хубби-Ходжи (типичный сюжет о божестве плодородия). (Хубби-жа, которому приписывалась способность оживлять закланных и съеденных животных, утонувших или скрылся в водах Амударьи, устыдился, что превзошёл отца святого. Считалось, что он регулирует реку Амударья, покровительствует плаванию по ней.) К А. о. обращались за помощью повитухи, знахарки, шаки. Многие обряды, посвящённые А. о. связаны с водной стихией, Амударья. На носках судов, плававших по Амударье, изображалась голова А. о. С именем А. о. связывается также название обряда, призванного мулировать произрастание посева. Изготовление весеннего кушанья проросших пшеничных зёрен (суляк).

Лит.: Снесарев Г. П., Реликты сульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма, М., 1969, с. 240—62.

АМБРИ, в грузинской мифологии герой, отличающийся громадной силой, ростом и весом. В цикле сказаний Амбриани с А. связан мотив «погребения заживо»: ещё живого А. везут к месту погребения двенадцать парлов, в пути его нога, свесившись с возки, подобно плугу вспахивает землю. Последнее даёт основание предполагать, что образ А. возник в среде земледельческого населения.

Лит.: Чиковани М., Народный эпос о Прикованном Амбриани, Тбилиси, 1966.

АМБРОЗИЯ, амвросия (ambrosia, букв. «бессмертное»), в греческой мифологии пища и благовония притирание олимпийских богов; поддерживает их бессмертие и вечную молодость (таково же действие нектара — напитка богов) (Нот. II. 159).

АМЕЙ АВИНГ, в мифологии бакалмантана (Западная Индонезия) бог нижнего мира. Обитает в нижнем ярусе космоса под верхним небом (см. *Тамей тингей*), промежуточном небом (апо лаган), странной мёртвой (апо кесно) и землёй. Считается кровителем земледелия. Происходит от безрукых и безногих монстров. А. а. — отец звёзд и лунных фаз, некоторым мифам, — также люд которых он создал из коры миров дерева. А. а. приносит жертвы во время праздников урожая и жатвы.

АМЕНТЁТ (imnt.t), в египетской мифологии богиня запада (царства мёртвых); изображалась в образе женщины со своим иероглифом «камень (запад)» на голове. Она, как покровительница умерших, протягивала им руки, встречая их в стране мёртвых. В период Нового царства об

А. сливался с образом богини *Хатор*, которая также называлась «владычица прекрасного запада».

АМЕРТАТ (авест., «бессмертие»), в иранской мифологии благой дух (см. *ахури*), входящий в состав семи божеств *Амеша Спента*; упоминается с *Аурватом*. Оба — воплощения благой деятельности *Ахурамазды* (в «Гатах»): *Амертат* — дух растительности, *Аурват* — телесного здоровья, жизни, божества — покровители растительности и воды. Эта взаимосвязь восходит к древней мифологеме мирового дерева (см. *Древо мировое*) у источника живой воды, к идее телесного бессмертия. В «Гатах» сохранились лишь имена обоих, но не сама мифологема. По «Младшей Авесте», особыми врагами этой пары были демоны *Тарви* и *Зарича* («Яшт» XIX 96 и «Бундахишн» 30, 29), некогда божества мидийского пантеона.

Лит.: Darmesteter J., *Naurvatāt et Ameretāt*, P., 1875.

АМЕША СПЕНТА (авест., «бессмертные святые»), *Амшаспанд* (среднеперс.), в иранской мифологии шесть или семь божеств, ближайшее окружение верховного божества *Ахурамазды*. Ранние тексты изображают их существами нейтрального рода, другие («Ясна» 21, 1—2 и 39,3) — мужского и женского, третьи («Ясна» 51, 22) — только мужского. В период раннего средневековья А. С. часто воспринимались как единый персонаж. Многие исследователи, отрицая самостоятельность каждого из А. С., склонны были видеть в них аспекты, аллегории благих качеств *Ахурамазды*, его эманации. Однако имена пяти А. С. имеют точные соответствия в *ведийской мифологии*, что указывает на индоиранские истоки их образов как самостоятельных божеств, а их система в целом повторяет древнюю индоиранскую и индоевропейскую схему сембожного пантеона (см. в ст. *Индоевропейская мифология*). В состав А. С. входили: *Спента Майнью* («святой дух»), творческая ипостась *Ахурамазды*; *Воху Мана* («благая мысль»); *Аша Вахишта* («истина»); *Хшатра Вайрья* («власть», с оттенком значения «царство божие»); *Армайти* (*Арматай*, «благочестие»); *Аурват* (*Хаурватат*, «целостность», как полнота физического существования, противоположность болезни, смерти, старости); *Амертат* («бессмертие»).

До сложения маизма, а впоследствии вне её ортодоксальной систематике *Армайти* считалась богиней земли, иногда женой либо сестрой *Ахурамазды*, пребывающей с ним в кровнородственном браке. В поздних текстах имеют противников из сил тьмы (судя по сообщениям *Плутарха*, эта дуалистическая оппозиция была из-

вестна уже греческому автору 4 в. до н. э. *Феоппу*). А. С. считали также покровителями священных стихий и животных: *Воху Мана* — покровитель скота, *Аша Вахишта* — огня, *Хшатра Вайрья* — металлов, *Армайти* — земли, *Аурват* — воды, *Амертат* — растений. Известен миф о поочерёдном общении *Заратуштры* с каждым из А. С. в различных географических пунктах западного Ирана. Эти семь явлений А. С. пророку послужили началом утверждению на земле зороастрийской веры. Каждый из А. С. в качестве отличительного символа имел свой цветок, например *Воху Мана* — белый или жёлтый жасмин, *Армайти* — ползучую мускусную розу, *Аурват* — лилию и т. д. («Бундахишн» 27, 24).

Лит.: Geiger B., *Die Amesa Spentas, ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung*, Wien, 1916; Colpe C., *Reflections on the history of the Amesa Spanta conceptions*, XXIX Congrès International des orientalistes. Résumés des communications, Nogent sur Marne, 1973.

Л. А. Телеков.

АМИДА, *Амида-бццу*, *Амидэ-пэрай*, одно из главных божеств японской буддийской мифологии, будда (соответствует *Амитабхе*), владыка обетованной «чистой земли», куда попадают праведники. В «чистой земле» растут благоуханные ароматные деревья и цветы, а в реках со сладко благоухающими водами режутся купальщики, по желанию которых вода делается горячей или холодной. Вокруг А. сложилась японская разновидность буддизма — «амидаизм».

Куль А. проник в Японию сравнительно рано. Уже в 717 А. поклонялся один из деятелей раннего буддизма *Гёги* (668—749). В эпоху *Хакухо-Нара* (646—794) А. почитался как один из *дхьяни-будд*.

В учении японской секты *Тэндай* (9 в.) большое значение придавалось многократному повторению имени А., т. н. «нэмбуцу». На тэндайскую традицию культа А. опирались при своём возникновении чисто амидаистические японские секты 10—11 вв. — *Дзёдо-сю* (секта чистой земли) и *Дзёдо Син-сю* (истинная секта чистой земли). Обе названные секты практически считают А. главным божеством буддийского пантеона.

В японских легендах А. упоминается чаще всего в жизнеописаниях праведников, посвятивших себя восхвалению А. Эти легенды составили целый жанр средневековой японской литературы — «одзёдэн», крупнейшим произведением которого является памятник «*Нихон одзё гокураку ки*» («Японские записи о свершившихся возрождении в Стране крайней радости», 983—984). В комическом сюжете (запись 12 в.) мифический персонаж чёртик «тэнгу», выдавая себя за А., без труда обманывает старого монаха-амидаиста.

Иконографические изображения А., главным образом деревянная скульптура, распространены в Японии. Встречается т. н. триада А., т. е. будда в окружении ближайших сподвижников — *бодхисатв Каннон* и *Сэйшн*.

Слева — *Амида. Дерево, лак. Эпоха Дзёган (859—875). Храм Дзиондзи.*
Справа — *Нисхождение Амиды. Живопись на шелке. 13 в. Монастырь Дзэнриндзи.*

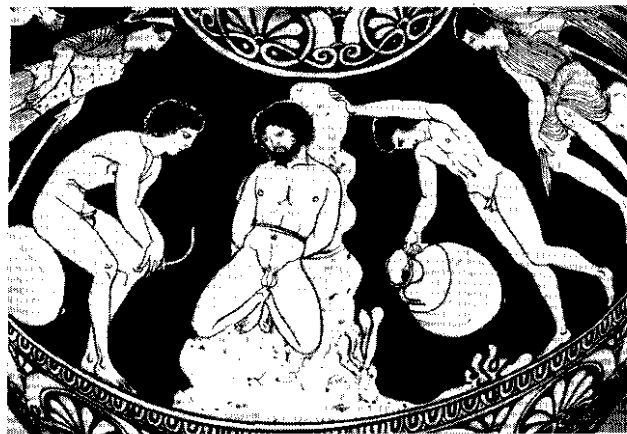


Лит.: Оно Тацуносукэ, Дзёдай-но Дзёдо-кё, Токио, 1972; Сягэмацу Акихиса, Тюсэй Синсю сэю-но кэнкю, Токио, 1974.
Г. Г. Свиридов.

АМИК (Ἄμικος), в греческой мифологии великан, сын Посейдона, царь племени бербиков в Вифинии (Малая Азия). А. нападал на иноземцев, посещавших Вифинию, и убивал их ударами кулака. Когда в его страну приплыли аргонавты, А. предложил любому из них сразиться с ним в кулачном бою. Вызов принял Полидевк — один из **Диоскуров**, и, несмотря на страшную силу А., убил его (Apol. Rhod. II 1 след.; Hug. Fab. 17). Согласно варианту мифа, Полидевк пощадил А. и, одержав победу, взял с него обещание впредь не нарушать законов гостеприимства и не обижать иноземцев (Theosg. XXII 27 след.).

АМИМОНА (Ἀμιμώνη), в греческой мифологии одна из пятидесяти дочерей аргосского царя **Даная**. Посейдон, разгневавшись на аргосцев, объявивших свою землю принадлежащей не ему, а Гере, лишил страну воды. А. с сёстрами были посланы отцом на поиски источника. Во время поисков А., метнув дротик в оленя, попала в спящего сатира, который после этого попытался овладеть ею. Спас А. неожиданно появившийся Посейдон, с которым она разделила ложе (сыном А. и Посейдона был **Навплий**—эпоним города **Навплия**). Посейдон открыл А. источники в Лерне (Apolod. II 1,4). По другой версии (Hug. Fab. 169), Посейдон спас А. от сатира по её мольбе, затем

Амик, привязанный к скале, и аргонавты. Фрагмент росписи луканской гитри. Ок. 420 до н. э. Париж. Национальная библиотека.



ударом своего трезубца выбил из скалы ключ, называвшийся сначала её именем, а затем Лернейским.

А. Т. Г.

АМИНОН, в осетинской мифологии страж ворот страны мёртвых, существо женского пола. Согласно мифам, А. по распоряжению властителя страны мёртвых **Барастыра** открывает железные ворота в страну мёртвых, куда можно попасть только до заката солнца, после этого ворота закрываются. По другим вариантам, А. стоит на дороге в загробный мир около моста и спрашивает людей, что они сделали хорошего и что дурного, и соответственно указывает им путь в рай или ад. (Ср. сохранившуюся у осетин традицию хоронить умерших до заката солнца).

Б. К.



Амида и бодхисаттвы. Фрагмент. Живопись на шёлке. 12 в. Вакаяма, музей Рэйкокан.

АМИРАНИ, в грузинской мифологии герой; главный персонаж эпоса «Амраниани». Сказания об А. зафиксированы в Грузии повсеместно, и всех диалектах грузинского языка что свидетельствует о формировании образа на ранней стадии этногенеза грузинского народа (варианты записаны также и у родственных грузинских народов Кавказа). Образ А. прослуживается в археологических памятниках, которые датируются 3-м тысячелетием до н. э. (бронзовый пояс из Мухети Казбегский клад, Триалетский серебряный кубок). А. рождён богиней охоты **Дали** от смертного безмянничного охотника (абхазский вариант рождения А. в результате непорочного зачатия, вероятно, восходит к эпохе матриархата; в некоторых более поздних вариантах отцом А. называется кузнец или крестьянин). Преждевременно рождённый А. созревал в желудке быка (тёлки). Божественным происхождение А. отмечено изображением луны и солнца на его плечах а также тем, что некоторые части его тела были золотыми. А. огромного роста, глаза у него с сито, он похож на чёрную тучу, готовую разразиться ливнем. А. наделён неутомимостью волка, силой двенадцати пар быков и буйволов, стремительностью, с какой летит вниз с горы бревно; он настолько могуч, что земля с трудом выдерживает его (хотя он и не может тягаться с лем и ростом с **Амбри**). Чаще всего сила А. приписывается магическому благословению крёстного отца (и сомненно, мотив крещения уже после распространения христианства в теснил более древний мотив инициации), но иногда связывается с омовением А. в воде волшебного родника владыкой которого является **Игрибтони**. В подвигах А. (борьба с двам вешапи), которые он совершает вместе со своими «побратимами» **Бадри Усипи**, отчётливо видна связь с космогоническими мотивами. Веша проглатывает А., но последний, ра

резав его чрево, выходит вовне об-новлённым. При этом А. вставляет в разрез рёбер вешапи плетёнку, чтобы поглощённое драконом солнце могло сжечь её и освободиться из чрева. А. похищает небесную деву *Камари*, вероятно, олицетворяющую небесный огонь и живущую в заморской стране или башне, висящей над пучиной моря, одолев в битве отца Камари, бога-повелителя погоды и грозовых туч. А. обучает людей кузнечному делу; он сам первоклассный кузнец, умеющий ковать мечи (тяжёлый меч — неперменный атрибут А.). В образе А. проявляются и другие черты культурного героя. В западно-грузинском и абхазском вариантах он уничтожает вредные растения.

За богоборчество А. прикован к скале в пещере Кавказского хребта. Ему постоянно клюёт печень орёл, а преданная А. собака лижет цепь, стараясь истончить её. Однако ежегодно в четверг страстной недели (в тушетском варианте — в ночь под Рождество) приставленные богом кузнецы обновляют цепь. По древним поверьям, раз в семь лет пещера раз-верзается, и можно увидеть А.

С распространением христианства А. приобретает характер героя-мученика и в этом качестве соперничает с Иисусом Христом, Георгием, Илийёй и др.

Сказания об А. получили отражение и развитие в средневековой грузинской литературе, в частности в поэме Ш. Руставели «Витязь в тигровой шкуре».

А. типологически близок *Прометею* и *Абрскилу*.

Лит.: Чиковани М. Я., Народный грузинский эпос о Прикованном Амрапи. (Пер. с груз.). М., 1966; Вирсаладзе Е. В., Грузинский охотничий миф и поэзия, М., 1976; Нуцубидзе Ш. И., История грузинской философии, Тб., 1960. М. Я. Чиковани.

АМИСАН, в корейской мифологии го-ра. Согласно легенде, у подножия А. жили вместе с матерью брат и сестра, великаны. Однажды они решили со-стязаться в силе и выносливости. Про-игравшему грозила смерть. Брат должен был в тяжёлых башмаках на железной подошве пройти за день путь в 150 вёрст до столицы и обратно, а сестра — воздвигнуть каменную стену вокруг А. Когда к вечеру стена была почти сооружена (кроме ворот), мать позвала дочь поесть. Брат тем вре-мем вернулся и, выиграв, отрубил се-стре голову. Вскоре мать сообщила ему, что она виновата в том, что его сестра не закончила стену. Тогда он решил лучше погибнуть, чем жить бесчестным. Он вонзил себе в грудь меч, который, отлетев, ударился о гребень горы А. и сделал на нём впа-тину, как у двугорбого верблюда. Гора А. находится в провинции Чхун-чон-Пукто.

Лит.: The folk Treasury of Korea... Seoul, 1970, p. 136—38. Л. К.

АМИТА́БХА (санскр. amitābha, «не-измеримый свет»), в некоторых тек-стах А м и т а ю с (санскр. amitāyus, «неизмеримая жизнь»), один из будд в буддийской мифологии махаяны и ваджраяны. Упоминания об А. отсут-ствуют в литературе хинаяны. Основ-ным каноническим текстом, связанным с представлениями об А., является сутра «Сукхавативьюха». До дости-жения состояния будды А. был *бод-дхисатвой* по имени Дхармакара. Мно-го калп назад он принял решение соз-дать особое поле будды (санскр. budd-haksetra), обладающее всеми совер-шенствами, где могли бы возрождать-ся все страдающие существа, уверо-вавшие в А. После достижения состояния будды А. создал это поле — рай *сукхавати* и стал им управлять. В «Амитаюрджьяна-сутре» приводятся способы созерцания (в общей сложности шестнадцать), при помощи которых можно достичь сукха-вати. Культ А. возник, по всей веро-ятности, в Индии в начале нашей эры, о чём свидетельствуют известия китайских путешественников и сочи-нения таких авторов, как Нагарджуна и Асанга. Особенно широкое распро-странение культ А. получил в Японии, где А. известен как *Амида*. В вадж-раяне А. — один из пяти т. н. дхьяни-будд (см. в ст. *Будда*), глава семьи лотоса. В *мандале* дхьяни-будд А. на-ходится на западе, он красного цвета, сидит на павлиньем тро-не в позе созерцания, держа чашу

подавания в руках. Его праджней (женским соответствием) считается Пандаравасини, и из неё *эманирует* бодхисатва *Авалокитешвара*. Зем-ным соответствием А. считают *Шакья-муни*. Ваджраянский А. широко почитается в Тибете и в других странах распространения тибетского буддизма. Его земным проявлением считают панчен-ламу. Иконография А. по-пулярна у буддистов Центральной Азии и Южной Сибири (Тибет, Мон-голия, Бурятия).

Лит.: Encyclopaedia of Buddhism, v. 1, fasc. 3, Ceylon, 1964, p. 434—72; Haas H., Amida Buddha unsere Zuflucht, Lpz., 1910; Suzuki D. T., Shin Buddhism, L., 1970. Л. Э. Мьялл.

В поздней ваджраяне А. и Амита-юс чётко различаются и имеют каж-дый свою иконографию. В Китае при династии Тан (618—907) повсеместно были распространены стенные росписи и иконы с изображением сукхавати в центре с А., окружённым сонмом святых, перед которыми возле лото-сового пруда играют музыканты и пляшут танцоры. Композиции с сукха-вати во множестве есть в пещерных храмах Дуньхуана (провинция Гань-су). Молитвенные обращения к Ами-табхе — «Амито-фо!» (кит. транскрип-ция санскр. имени) обычны среди масс китайских буддистов. В Корее А. известен как Амитах.

АМИТА́ЮС (санскр. Amitāyus, тиб. «ихе дпаг мед»; кит. «у лян шоу», «неизмеримая жизнь»), божество долголетия в буддизме, особая форма будды *Амитабхи*. Наиболее ранние упоминания об А. содержатся в «Сукхавативьюхе» (1 в. н. э.), где он фигурирует в качестве одного из эпитетов будды Амитабхи, обладаю-щего «неизмеримой жизнью». По-степенно эта особенность Амитабхи начинает выделяться из ряда других его свойств, и в «Амитаюрджьяна-сут-ре» (7 в.?) А. является уже одним из основных названий Амитабхи. Пред-ставления об А. как особой форме Амитабхи возникло, по-видимому, вследствие характерной для вадж-раяны персонализации различных свойств и признаков главных божеств пантеона. Вопрос о времени возник-новения культа А. и этнической среде, в которой он появился, решается на основании того, что в ваджраянских текстах 11—12 вв. («Садханамала» и «Нишпанайогавали») упоминаний об А. нет. Его изображения не обнаруже-ны в числе известных памятников буддийского искусства Непала, Каш-мира и восточной части Центральной Азии (Дуньхуан — 6—10 вв., и Ха-ра-Хото — 10—12 вв.). С другой сто-роны, самый ранний из известных текстов, в которых А. выступает как самостоятельное божество, — мо-литва, приписываемая Цзонкабе (1357—1419). Это позволяет пред-

Амитабха Аппаримитайю. Масло. 19 в. Улан-Батор, Музей изобразительных искусств.



положить, что культ А. возник в Тибете в 13—14 вв. Наибольшего распространения поклонение А. достигло в 16—18 вв. в Тибете и в Монголии, а также в Китае, где А. вошёл в состав смешанного буддийско-даосского пантеона. В молитвах, обращённых к нему, содержатся просьбы о даровании не только долгой жизни, но и здоровья и богатства.

Лит.: Getty A., *The Gods of Northern Buddhism*, 2 ed., Oxi., 1928, p. 39—40.
Г. А. Леонов.

АММ (𑀅𑀲, 𑀅𑀲𑀺), в йемской мифологии божество, почитавшееся в государстве Катабан; бог луны, бог-предок, покровитель и владыка страны. Обладал также чертами бога земледелия. Возможно, ипостась *Илу*; слово «А.» [«дядя (со стороны отца)»], вероятно, являлось первоначально прозвищем, заменявшим запретное имя бога. В катабанском пантеоне А. занимал второе место, вслед за *Астаром*, третье место — сын А. и его супруги *Асират* — *Анбай*. Государство обозначалось «А. и Анбай и... (имя правителя) и Катабан»; катабанцы именовались «дети А.»; законы страны принимались в храме А. Хатабум (находившемся в столице Катабана Тимна) «по решению» А. Его священным животным был бык, символами — молния и серп луны (ср. *Адмаках*). А. почитался во многих ипостасях, которые назывались по соответствующему храму, местности или функции ипостаси. А., видимо, родствен западносемитский бог луны *Амму* (𐤀𐤌𐤍), очевидно, тождественный *Иариху*.
А. Г. Л.

АММА, в мифологии догонов верховное божество, демиург. Согласно одному из вариантов мифа о сотворении, вначале А., подобно гончару, создал солнце и луну; Солнце раскалено добела, его окружает спираль из восьми витков красной меди, а луну — такая же спираль из белой меди. Звёзды — это глиняные шарики, которые А. бросил в пространство. Землёй стал сжатый А. и пущенный им в пространство ком глины, который принял форму женского тела.

Будучи одинок, А. сделал землю своей супругой. Первому совокуплению А. с землёй

помешал термитник, который ему пришлось срезать (эксцизия). Это привело к аномалии — рождению цепарного существа — шакала *Иуругу* (при благоприятных обстоятельствах должны были родиться близнецы). Во второй приход А. к своей супруге дождь, божественное семя, оплодотворил землю, и родились близнецы *Номмо*. После того как *Иуругу* совершил инцест, соединившись со своей матерью и таким образом осквернив землю, А. решил создавать живые существа без её участия. Он сделал из сырой глины первую человеческую пару (мужчину и женщину). *Номмо*, предвидевшие, что первоначальному правилу рождения близнецов грозит исчезновение, а это может вызвать отрицательные последствия, начертили на земле два контура — мужской и женский, один поверх другого. Благодаря этому каждое человеческое существо наделяется двумя душами разных полов. Женская душа мужчины устраняется при обрезании, мужская душа женщины — при эксцизии. Человеческая пара, созданная А., породила восемь первопредков, из которых четыре старших были мужчинами, а четыре младших — женщинами. Все они были андрогинами (двуполыми) и могли самооплодотворяться. От них произошли восемь родов догонов.

Е. С. Котляр.

АМОГХАСИДДХИ (санскр. amoghasiddhi, букв. «безошибочно удачливый»), в буддийской мифологии один из будд. В текстах хиньяны и махаяны А. не упоминается, в ваджраяне А. — один из пяти т. н. дхьяни-будд, глава семи кармы (см. *Будда*). В *мандале* дхьяни-будд А. находится на севере, он зелёного цвета, его поднятая до уровня груди правая рука символизирует бесстрашие (т. н. абхая-мудра). Его праджней (женским соответствием) является *Тара* и из неё зманирует *бодхисатва* Вишвалани. Земным проявлением А. считают будду грядущего мирового порядка *Майтрею*.

Лит.: Encyclopaedia of Buddhism, v. 1, fasc. 3, Ceylon, 1964, p. 478—82; Govinda Lama A., *Foundations of Tibetan mysticism*, L., 1960, p. 120—22, 261—80.
Л. М.

АМОН (𑀅𑀲𑀺, букв. «сокрытый», «потайный»), в египетской мифологии бог солнца. Центр культа А. — Фивы, покровителем которых он считался. Священное животное А. — баран. Обычно А. изображали в виде человека (иногда с головой барана) в короне с двумя высокими перьями и солнечным диском. Почитание А. зародилось в Верхнем Египте, в частности в Фивах, а затем распространилось на север и по всему Египту. Жена А. — богиня неба *Мут*, сын — бог луны *Хонсу*, составлявшие вместе с ним т. н. фиванскую триаду. Иногда его женой называли богиню



Амон в образе барана, охраняющий фараона Тахарку. Храм Амона у скалы Гебель-Баркал в Напате. 8 в. до н. э. Музей Мероп.

Амаунет. Первоначально А. был близок фиванскому богу войны *Монту*, считавшемуся при фараонах XI династии Среднего царства (21 в. до н. э.) одним из главных божеств пантеона. С возвышением XII династии (20—18 вв. до н. э.) А. отождествляется с ним (Амон-Ра-Монту) и вскоре вытесняет его культ. В период Среднего царства с А. отождествляется также бог плодородия *Мин*. В эпоху XVIII (Фиванской) династии Нового царства (16—14 вв. до н. э.) А. становится всеегипетским богом, его культ приобретает государственный характер. А. отождествляют с богом солнца *Ра* (Амон-Ра, впервые это имя встречается в «Текстах пирамид»), он почитается как «царь всех богов» (греч. — Амон-Ра-Сонтер, егип. — Амон-Ра-несут-нечер), считается богом-творцом, создавшим всё сущее (и в частности, его ставят

Фараон совершает возлияние Амону. Стенная роспись из Дейр-эль-Бахри. XVIII династия. Каир, Египетский музей.



Предок Догоны. Мали. Дерево. Филадельфия. Университетский музей.

во главе гелиопольской *эннеады* и гермопольской *огдоады* богов). В гимнах А. говорится: «Вышли люди из его глаз, стали боги из его уст»; «ты один обладаешь множеством рук, ты простираешь их к любящим тебя». А. — «владыка мира, он владеет всей землёй, в его руках списки угодий и верёвка для обмера полей». В А. невидимо (что следует из самого его имени) существуют все боги, люди, предметы. А. отождествляется с *Гором* (Амон-Ра-Гарахути), *Хапи* (Амон-Хапи), *Нуном*, *Птахом*, *Хенри*, *Себеком*, *Хнумом* и др. С А. связано *обожевление фараона*, почитавшегося как его сын во плоти (считалось, что фараон рождается от брака А. и царицы-матери, к которой бог является в образе её мужа). А. играет ведущую роль в коронационных мистериях. Рамсес II был провозглашён фараоном от имени А.: «Это истинный сын мой по плоти моей, защитник на моём престоле, владыка Египта». А. дарует победы войску фараона. В тексте, представляющем собой речь А., обращённую к фараону-завоевателю Тутмосу III, говорится: «Я даю тебе мощь и победы над всеми чужеземными странами... Я ниспровергаю твоих врагов под твои сандалии...». А. и фараон едины: оба они владыки мира, его заботливые правители. Эти представления служили укреплению существующего порядка, как установленного самим А., и власти фараона. А. почитается и как мудрый, всеведущий бог, небесный заступник, защитник угнетённых. Его называли «везир для бедных», в обращённых к нему молитвах говорится: «большие зывают к тебе, маленькие ищут тебя», «Амон, обрати ухо твоё к тому, кто беден в суде... Амон может стать везиром, чтобы освободить бедняка».

Крупнейший и наиболее древний храм А. — Карнакский (в Фивах), во время праздника А. («прекрасного праздника долины») из него при огромном стечении народа выносили на барке статую А. Воплощённое в ней божество изрекало в этот день свою волю, вешало оракулы, решало спорные дела.

Куль А. получил распространение в Куше (Древней Нубии), где также принял государственный характер. Среди многочисленных местных ипостасей А. главная роль принадлежала А. храма Напаты. Оракулы этого храма избирали царя, который после коронации, совершавшейся в храме, посещал святилища А. в Гемпакане и Пнубсе, где подтверждалось его избрание.

АМРТА (amṛta, «бессмертный»), в индийской мифологии божественный напиток бессмертия (ср. греч. *Амброзия*). Представление об А.

непосредственно связано с ведийскими представлениями о *соме*: уже в «Ригведе» сок сомы рассматривался в качестве напитка богов, дарующего сверхъестественную силу или бессмертие. В эпической и пуранической литературе А. и сома были отчасти взаимозаменяемыми понятиями. Добыванию А. посвящён один из важнейших индуистских мифов — о пахтанье мирового океана богами и *асурами*. По этому мифу (см. в ст. *Индуистская мифология*), последним из океана появляется бог врачевания Дханвантари с чашей А. в руках. Чтобы отвлечь от А. асуров, *Нараяна* принял вид красивой девушки и увёл их за собой (ср. брахманическую легенду о похищении сомы, в которой *гандхарвов* отвлекает от сомы богиня *Вач* — Шат.-бр. III 2, 4, 1—4), а тем временем боги начали вкушать А. Вернувшиеся асуры вступили с богами в битву за А., но были побеждены и бежали в глубь земли и на дно океана солёных вод. Боги поместили А. в специальный сосуд и доверили его хранение *Наре*. Миф о пахтанье океана по типу принадлежит к космогоническим мифам, в которых акт творения совершается посредством разделения первичных вод и последующей поляризации участников творения (здесь — богов и асуров) и его результатов (в большинстве версий индуистского мифа, наряду с А. и в противопоставление ей, из океана появляется яд калакута, способный уничтожить вселенную).

Весьма архаичен по своим истокам другой миф — о похищении А. *Гарудой*. Этот миф генетически связан с ведийским мифом о похищении сомы орлом Индры (РВ IV 26, 27); он восходит, видимо, к индоевропейскому

желая освободить свою мать *Винату* из рабства у змей, должен был по их требованию принести от богов А. Добывая А., Гаруда победил в сражении богов, возглавлявшихся Индрой, пролетел сквозь спицы вращающегося колеса (символ солнца), преграждавшего путь к А., убил двух стерегущих А. драконов. Однако затем Гаруда заключил союз с Индрой, пообещав, что поможет ему вернуть А., как только передаст напиток змеям. И, когда змеи, перед тем как выпить А., совершили по совету Гаруды ритуальное омовение, Индра похитил у них А. и отнёс обратно на небо (Мбх. I 23—30).

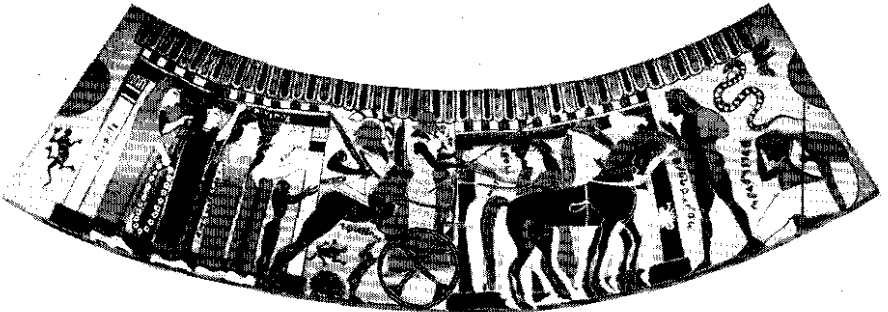
Лит.: Thieme P., Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte, Kap. 2 — Ambrosia, B., 1952; Bedekar V. M., The Legend of the Churning of the Ocean in the Epics and Purānas, «Purāna», 1967, IX, 1, p. 7—61; Dumézil G., Le Festin à d'Immortalité, P., 1924; Bruce Long J., Life out of Death A Structural Analysis of the Myth of the Churning of the Ocean of Milk, в сб.: Hinduism: New essays in the history of religions, Leiden, 1976.

П. А. Гринцер.

АМСЕТ, см. в ст. *Гора дети*.

АМУЛИЙ (Amulius), в римской мифологии царь Альбы. Лишил престола и изгнал своего старшего брата *Нумитора* и посвятил его дочь *Рею Сильвию* в весталки. Рождённые ею от Марса (по одной из версий, от самого А.) *Ромул* и *Рем*, узнав впоследствии о своём происхождении, изгнали А. и вернули царство *Нумитору* (Liv. I 3,5; Plut. Rom. 3; Dion. Halic. I 71, 76, 78).

АМУР (лат. *Amor*, букв. «любовь»), в римской мифологии божество любви. Соответствует греческому *Эроту*. **АМФИАРАЙ** (Ἀμφιαράος), в греческой мифологии сын *Оникля* (аргосского) и *Гиперместры* (Hug. Fab. 250), участник похода *семерых против*



Прощание Амфиарая. Фрагмент росписи коринфского кратера. 1-я половина 6 в. до н. э. Берлин, Государственные музеи.

мифу о похищении священного напитка (ср. скандинавскую легенду о получении *Одином* священного мёда у великанов) и вообще к повсеместно распространённому типу мифов о добывании «живой воды». «Махахарата» рассказывает, что *Гаруда*,

Фив, прорицатель, родич *Адраста* (Apollos. III 6, 3), сначала изгнавший его из Аргоса, но затем примирившийся с ним. Злопамятный *Адраст* выдал за А. свою сестру *Эрифилу*, зная её коварный нрав. Она и стала причиной смерти мужа. А. как про-

рицатель предвидел гибельный конец похода семерых против Фив и отказался в нём участвовать. Однако Эрифилы, подкупленная даром *Полиника* — ожерельем Гармонии (вариант: подкупленная самим Адрастом, Нуг. Fab. 73), уговорила мужа идти в поход. Взяв с сыновей клятву отомстить за него матери, если он сам не вернётся, А. отправился (Apollod. III 6, 2). После разгрома войск семерых вождей под стенами Фив А. обратился в бегство, но благодаря заступничеству Зевса не был убит, а поглощён вместе с колесницей разверзшейся землёй, чтобы затем по воле Зевса стать бессмертным (III 6, 8). Сын А. *Алкмеон*, мстя за отца, убил свою мать Эрифилу.

А. — прорицатель. Он истолковал словесные знамения Зевса как предсказывающие близкую гибель войска, идущего на Фивы, и участвовал в основании искупительных игр в память немейского царевича *Офельта*, гибель которого А. также истолковал как дурное предзнаменование (III 6, 4). А. изображается мужественным героем и мудрым прорицателем, которого губят корыстные и честолюбивые родичи. Как прорицателю и толкователю снов ему покровительствуют Зевс и Аполлон (Ном. II. I 63, 72), причём, по одному из вариантов мифа, А. — сын Аполлона (Нуг. Fab. 128). Отсюда — бессмертие А., его оракул, святилище и статуя в Оропе (в Аттике), где он даже почитается богом (Paus. I 34, 1—2). Здесь раз в четыре года справлялся праздник, посвящённый А. и включавший в себя состязания: пятиборье, конный спорт и музыкальное искусство. Вблизи храма А. — источник, излечивающий от болезней и являющийся воплощением самого А. (I 34, 4). Оракул А. связан в основном с предсказаниями и откровениями через сновидения (I 34, 5); имя А. означает «произносящий заклинания».

А. Г. Г.

АМФИКТИОН (*Ἀμφικτιών*), в греческой мифологии сын *Девкалиона* и *Пирры*, женатый на дочери царя Аттики *Краная*. Вначале А. царствовал в Фермопилах, а потом сверг своего тестя и в течение двенадцати лет правил Афинами (Apollod. I 7, 2; III 14, 6). В правление А. Афины посетил Дионис и некоторое время гостил в его доме. Существует легенда, что именно А. посвятил город богине Афине и дал ему имя — Афины (до этого он назывался *Краная*). Впоследствии А. был изгнан *Эрихтоном* (Paus. I 2, 4—6). О связи мифа об А. с возникновением амфикиктионий — религиозных ассоциаций вокруг храмов и священных участков, свидетельствует происхождение А. из Фермопил — одного из двух цент-

ров древнейшей Дельфийско-фермопильской или Дельфийской амфикиктионий.

АМФИЛОХ (*Ἀμφίλοχος*), в греческой мифологии сын *Амфиарая* и *Эрифилы*, участник похода элигонов против Фив. По некоторым источникам, он содействовал своему брату *Алкмеону* в убийстве Эрифилы (Apollod. III 7, 5). Как один из претендентов на руку *Елены А.* прибыл под Троию в конце войны и вместе с *Калхантом* основал ряд прорицалищ на побережье Малой Азии (дар предвидения он унаследовал от своего отца). После окончания Троянской войны А. переселился в Этолию, где основал город, названный им *Аргосом* (Thuc. II 68, 3); некоторые источники (Apollod. III 7, 7) приписывают это другому Амфилоху, сыну *Алкмеона* и племяннику А. Младший А. вместе с прорицателем *Молсом* основал также город *Малл* в Киликии, а затем оба погибли в поединке, споря о праве на власть в новом городе (Apollod. epit. VI 19; Strab. V. Я. 5, 16).

АМФИОН (*Ἀμφίων*), в греческой мифологии сын Зевса и *Антиопы*, близнец *Зета* (Apollod. III 5, 5). А. с *Зетом* по приказу царя Фив *Лику* сразу же после их рождения были брошены на произвол судьбы у подножия горы *Киферон*, где их подобрал и воспитал пастух. Когда они выросли и их нашла Антиопа, бежавшая от притеснений *Лику* и его супруги *Дирки*, братья пошли походом на Фивы, свергли *Лику*, а *Дирку* казнили. По другой версии ми-

Зет и Амфион привязывают Дирку к рогам дикого быка (т. н. фарнезский бык). Римская копия с греческого оригинала Аполлония и Таврикса (сер. I в. до н. э.). Мрамор. Неаполь. Национальный музей.



Зет и Амфион. Мрамор. 2—1 вв. до н. э. Рим, палатца Спада.

фа, власть в Фивах они получили по велению Зевса, которое передал *Лику* *Гермес*. После этого братья принялись за возведение городских стен: *Зет*, обладавший огромной физической силой, носил и складывал камни, а А. приводил их в движение и заставлял ложиться в установленное место игрой на лире, подаренной ему *Гермесом* (Ном. Od. XI 260—265; Paus. IX 5, 6—8; Нуг. Fab. 7 и 8). [Чтобы согласовать миф об А. и *Зете* с той версией мифа, по которой крепостные стены Фив были построены ещё при *Кадме*, античная традиция приписывает братьям обычно укрепление нижнего города (Paus. II 6, 4)]. Женясь на *Ниобе*, А. стал счастливым отцом многолетнего семейства, вместе с которым погиб (либо покончил с собой, когда на его глазах погибла вся семья, либо был убит молнией Зевса, либо погиб от стрелы Аполлона, когда в отчаянии пытался разрушить его храм, Ovid. Met. VI 271 след.; Нуг. Fab. 9). В историческое время А. и *Зет* почитались в Фивах как местные герои — «фиванские Диоскуры», недалеко от городских стен показывали их могилу (Paus. IX 17, 4). В литературной традиции со времён Еврипида братья-близнецы служили примером двух принципов отношения к жизни: деятельного (*Зет*) и созерцательного (А.) (Eur. Irg. 184—188).

В. Н. Ярхо.
Немногие произведения живописи 17—18 вв. (напр., фреска Дж. Б.

Тьеполо) изображают растущие под звуки лиры А. стены Фив. Миф получил несколько большее распространение в музыкально-драматическом искусстве (оперы «А.» П. Мани; «А.» И. Г. Наумана; кантаты «А.» Б. Галуппи и Л. Керубини; мелодрама А. Онеггера и др.).

АМФИТРИОН (Ἀμφιτρίων), в греческой мифологии сын тирийского царя Алкея и дочери *Пелопы* Астидамии, внук *Персея*. А. принял участие в войне против обитавших на острове Тафос телебоев, которую вёл его дядя микенский царь *Электрион*. В этой войне погибли сыновья Электриона. Отправляясь в поход, Электрион поручил А. управление государством и дочь Алкмену. Во время проводов А. нечаянно убил царя дубинкой, брошенной в корову, и ему пришлось бежать из Микен, взяв Алкмену и её младшего брата (Apollod. II 4,6). Они нашли приют у фиванского царя *Креонта*, который очистил А. от греха нечаянного убийства. Алкмена соглашалась стать его женой только после того, как он отомстит телебоям за смерть её братьев. Креонт обещал А. помощь в войне с телебоями, если он уничтожит разорявшую окрестности Фив свирепую тевмесскую лису, уходившую от всех преследователей. Знаменитый афинский охотник Кефал одолжил А. чудесную собаку, догнавшую любого зверя. Состязание между зверем, которого никто не мог поймать, и собакой, от которой никто не мог убежать, завершилось решением Зевса превратить обоих животных в камни (Paus. IX 19,1). Заручившись поддержкой Креонта, Кефала и других героев, А. опустошал острова телебоев, но столицу нельзя было захватить, пока там правил Птерелай, которого Посейдон сделал бессмертным, вырастив на его голове один золотой волос (Apollod. II 4,5—7). Дочь Птерелая Комето, влюбившись в А., вырвала у отца

этот волос, отчего тот умер, и обеспечила тем самым победу фиванцам. А. захватил все острова телебоев; убив Комето и захватив добычу, он отплыл в Фивы. Пока А. отсутствовал, Зевс, приняв его образ, явился к Алкмене и от него она зачала *Геракла*. А. узнал о невольной измене жены, но примирился с ней; Алкмена одновременно родила *Ификла* от А. и Геракла от Зевса. А. полубил обоих сыновей и был учителем Геракла в искусстве вождения колесницы. Когда минийцы — жители беотийского Орхомена наложили на Фивы дань, А. отважно сражался вместе с Гераклом против них и погиб в этой войне (Herodot. V 59; Apollod. II 4,11).

М. Н. Ботвинник.

Из всех сюжетных линий мифа об А. драматургия восприняла одну: сошествие Зевса на землю в облике А. для того, чтобы добиться взаимности Алкмены. К мифу обращались многие греческие авторы (Эсхил, Софокл, Еврипид и др.), но ни одно из их произведений не сохранилось. Широкою популярностью обрела комедия Плавта «А.»; создавалось много переводов и переделок этой комедии (особенно в 15—16 вв.). Наиболее значительные из интерпретаций: в 17 в. — «Два Созия» (у Плавта Меркурий действует в образе Созия, слуги А.) Ж. Ротру; «А.» Мольера; «А. или два Созия» Дж. Драйдена; в 18—19 вв. «А.» Г. Клейста; в 20 в. — «А. 38» Ж. Жироду; «Дважды А.» Г. Кайзера; «В доме переночевал бог» Г. Фигейреду. Миф послужил сюжетом нескольких опер в 17—19 вв. («Юпитер и Алкмена» Н. А. Штругка; «А.» Ф. Гаспарини; «А.» А. Гретри); среди опер 20 в. наиболее значительна «Фиванская кукушка» Э. Вольф-Феррари.

АМФИТРИТА (Ἀμφιτρίτη), в греческой мифологии одна из *нерид*, богиня моря, дочь Нерейя и Дориды (Hes.

Theog. 243), супруга Посейдона. По одной из версий мифа, Посейдон похитил её, по другой — она скрылась от его любви в одной из пещер Океана, ища приют у Атланта. Её примеру последовали и другие нериды. Посейдон послал на розыски А. дельфина, который нашёл её и с почётом доставил будущему супругу (в благодарности Посейдон поместил дельфина среди звёзд, Ps.-Eratosth. 31). Изображалась А. мчащейся по морю на колеснице в сопровождении других нерид и тритонов. Почиталась вместе с Посейдоном (у Гомера А. ни разу не упоминается в сочетании с другим божеством). Культ А., вероятно, догреческого происхождения, подобно культу Фетиды и других морских женских божеств. А. Т. Г.

АМБШ, Емьш, в адыгской мифологии бог — покровитель овцеводства. Брат *Тхагаледжа* и *Мамыша*. В фольклорных текстах его внешний вид очерчен слабо (указано лишь, что лицо его жирно); он наделён антропоморфными чертами. В нартском эпосе А. в числе других божеств посещает ежегодно совет богов, устраиваемый богом *Псатха* на вершине *Ошхамахо*. А. ловит и приручает диких зверей, владеет бесчисленными волшебными отарами овец. Живёт на земле как равноправный член человеческого общества; занят повседневными делами людей, делится с ними опытом и богатством. Гибнет от руки красавицы *Ахумиды*, которая заперла его в сундуке и умертвила. С культом А. у адыгов были связаны обычай хоронить покойника с овцой, ряд праздников с молитвами, обращёнными к А., об увеличении поголовья овец.

А. соответствуют абхазский *Джабран*, осетинский *Фалвара*. М. М.

АМЭ-НО ВАКА-ХИКО (др.-япон., «небесный юнец»), или Амэ-ва-ка-хико, в японской мифологии сын Амацукунидама («небесный бог —

Слева — Дионис, Амфитрита и Посейдон. Скифос «мастера Гиерона». 1-я треть 5 в. до н. э. Лондон, Британский музей. Справа — Нептун и Амфитрита на колеснице, запряжённой тритонами. Рельеф алтаря Гнея Домиция Агенобарба. Мрамор. Ок. 100 до н. э. Мюнхен, Гиллотека.



дух страны»). Фигурирует в мифе о том, как *Аматэрасу* посылает одного бога за другим в *Асихара-но накацукун*, т. е. на землю, управляемую *О-кунинуси*, чтобы привести её к покорности небесным богам и передать в управление своим прямым потомкам. Получив небесные олений лук и оперённые стрелы, он отправляется очередным посланцем на землю, но не только не вступает в борьбу с *О-кунинуси*, но сочетается браком с его дочерью *Ситатэру-химэ* и рассчитывает сам стать правителем страны. Когда боги направляются на землю птицу *накимэ* («фазаниха»), чтобы спросить непослушного бога, почему он «восемь лет не возвращается, не докладывает» («Кодзики», св. I), *Ама-но Сагумэ* («небесная вещунья») истолковывает крик *накимэ* как плохое предзнаменование, и *А.-н. в.-х.* убивает её стрелой, полученной от богов. Однако окровавленная стрела возвращается на небо, и, поняв, что это означает, бог *Такаги* (см. *Такамимусуби*) посылает её снова на землю, с заклинанием, и стрела убивает *А.-н. в.-х.* В его похоронах участвуют птицы: цапля, фазаниха (плакальщица), зимородок, воробей. Это, вероятно, отражает представления о том, что птицы уносят души умерших в загробный мир.

А.-н. в.-х. изображён во многих произведениях японской литературы периода раннего средневековья, напр. в «Уцубо-моногатари» («Повесть о дупле», 10 в.), «Сагоромо-моногатари» («Повесть о герое Сагоромо», 11 в.), где он предстаёт в виде прекрасного юноши, посланца небес. В сборнике рассказов-сказок «Отогидзоси» (16 в.) есть произведение, названное его именем, но здесь он изображается с телом змеи и выступает как сын одного из злых богов-демонов. Существует также рассказ о его браке с земной девушкой.

Е. М. Пинус.

АМЭ-НО КАГУЯМА, *Ама-но Кагуяма* («кагу», вероятно, — современное «кагаяку», «сверкать, блестя»; возможно, что из горы с этим названием добывали мегалл) в японской мифологии священная гора, упавшая на землю с небес. В мифе об извлечении *Аматэрасу* из грота рассказывается о том, что всё необходимое для магических действий, производившихся при этом, добывалось с *А.-н. К.* Так, с горы были принесены лопатка оленя-самца и дерево для костра, на огне которого её должны были сжечь (см. *Амэ-но-коянэ*), на этой горе было выколано с корнями дерево, к ветвям которого прикрепили ожерелье из яшм — *магатама*, священное зеркало — *ми-кагами* и *ни-гитэ* (приношения богам в виде лоскутов материи).

На ней же были сорваны лоза, ветками которой *Амэ-но удзумэ* подвязала рукава своей одежды, и собранные в пучки листья растения саса, являвшиеся частью магического ритуала. Под названием *Кагу* эта гора упоминается в легенде «Харима-фудоки», где рассказывается, как великий бог *Або* из *Идзумо* услышал о том, что в *Ямато* враждуют между собой три горы — *Унэби*, *Кагу* и *Миминаси*, и отправился туда, чтобы эту вражду прекратить. Гора служила местом отправления древних дворцовых религиозных церемоний. Земля с этой горы употреблялась для гадания, говорится в рассказах о правителях *Дзимму-тэнно* и *Судзин* («Кодзики», св. II). Идентифицируется с одной из трёх гор того же названия, находящихся в префектуре *Нара* (по старому делению Японии — провинция *Ямато*), в городе *Сакураи*. Считалось, что она является местонабыванием бога-духа местности *Ямато*.

Е. М. Пинус.

АМЭ-НО-КОЯНЭ, *Амэ-но-коянэ-но микото* [др.-япон. элемент «ко» расшифровывается как «малый», «дитя», «ребёнок», «ячз» — «крыша», «кровля», в целом (условно) — «небесный бог малой кровли», или «дитя — бог небесной кровли»], в японской мифологии божество в сюжете о возвращении *Аматэрасу* из грота, роль в котором дала ему имя «бога возносящего (молитвы)». В мифе рассказывается, что он вместе с *Футодама* — «богом приносящим», производит магические действия — гадание по узору, образуемому трещинами на лопатке оленя-самца, помещаемой в огонь костра от дерева *Хахака* с горы *Амэ-но Кагуяма*. После этого *А.-н.-к.* возносит молитвы — древнейшие молитвословия-заклинания *норито* («Кодзики», св. I). *А.-н.-к.* фигурирует также в рассказе о нисхождении на землю бога *Ниниги*, которого по приказу *Аматэрасу* *А.-н.-к.* сопровождает вместе с *Футодама*, *Амэ-но удзумэ* и другими богами («Кодзики», св. I, «Нихонги», св. I, «Эпоха богов»).

Е. П.

АМЭ-НО МИНАКАНУСИ, *Амэ-но минакануси-но kami* («небесный бог — владыка священного центра», или «бог — владыка священного центра небес»), в японской мифологии первое из трёх божеств, совершивших почин творения. Стоит на самой высокой ступени в иерархии синтоистских богов, хотя, несомненно, не является порождением народных верований. Первым появляется на *Такама-но хара* («равнина высокого неба») после разделения неба и земли, первое из семи божеств, являющихся не парам, как последующие боги, а каждое «само по себе», т. е. богов-одиночек («Кодзики», св. I). Оно, как и другие боги-одиноч-

ки, «не дало себя увидеть» и присутствует в мифе лишь своим именем, однако, когда в последующих мифах упоминаются «высшие небесные боги» или «особые небесные боги» воля которых узнаётся посредством гадания, имеются в виду, вероятно боги, к которым принадлежит *А.-н. м. Видимо*, это — универсальное божество, «ведующее всем», поэтому оно и носит абстрактный характер. Японские исследователи связывают его с мифологическими представлениями Древнего Китая о творце вселенной и разделении неба и земли, подчёркивают умозрительный характер веры в это божество.

Лит.: Кэндзи Курао, Юкити Такаэда, Кодзика-Норито. Нихон котэнбу-гаку тайкэй, т. I, Токио, 1962 (комментарий).

Е. П.

АМЭ-НО-ТОКОТАТИ, *Амэ-но-токотати-но kami* (др.-япон. элемент «токо» расшифровывается как «вечность» либо как «дно», «глубь»; «тати» — «стоять», «находиться где-либо»; отсюда — две возможные интерпретации имени: «бог, находящийся в глубине небес», «бог, навечно утвердившийся в небесах»), в японской мифологии божество-одиночка, одно из семи божеств, первыми явившихся во вселенной, вслед за *Амэ-но минакануси* и, подобно ему, оставшихся невидимыми («Кодзики», св. I, «Нихонги», св. I, «Эпоха богов»). Согласно «Кодзики», *А.-н.-т.* появился как побег тростника в то время, когда земля ещё не вышла из младенчества и в виде медузы (плавающего жира) носилась по морским волнам (св. I). В «Нихонги», где зафиксировано более раннее мифологическое представление, это божество именуется *Куни-но-токотати-но микото* («куни» — «страна», «земля»), что как бы приближает его к земле, к людям и несколько уменьшает его абстрактный характер.

Е. П.

АМЭ-НО УДЗУМЭ, *Амэ-но удзумэ-но микото* [др.-япон. элемент «удзумэ», возможно, происходит от «удзуси» или «одзоси» («сильный», «мужественный»)], в японской мифологии женский персонаж. Согласно «Нихонги», она — «далёкий предок» *ками* (один из родовых титулов в Древней Японии) из рода *Сарумэ*, откуда выходили женщины-жрицы, участвовавшие в празднестве первого риса, ритуальных плясках *кагура*, обрядах изгнания злых духов и др. *А.-н.у.* играет главную роль в извлечении *Аматэрасу* из грота (в «Кодзики» описывается её танец на перевёрнутом чане, во время которого она «приходит в священную одержимость»; св. I). Эта богиня должна была сопровождать *Ниниги* и других небесных богов при их нисхождении на землю.

Е. П.

АН (шумер. «небо»), **Ану** (м), **Ану** (аккад.), в шумеро-аккадской мифологии одно из центральных божеств, бог неба. Его имя пишется знаком, обозначающим понятие «бог» и ставящимся как детерминатив перед именами других богов. В списках богов 26 в. до н. э. из Фары (как и во всех других списках богов) его именем открывается список. Кроме того, **А.** — божество города Урука (хотя первоначально не проявлявшее себя активно). Постоянный титул — «отец богов», но в аккадской поэме «Энума элиш» **А.** — сын **Аншара** и **Кишар**. В качестве «отца богов» «забирает» (создаёт) небо (мифологическая записка в шумерском тексте «Гильгамеш, Энкиду и подземный мир»), приказывает родиться богам ануннакам на «горе небес и земли» (миф о **Лахар** и **Ашнан**), в других мифах и гимнах изображается восседающим на небесах на первом месте (но в одном из мифов о деяниях бога **Энки** последний усаживает **А.** на это место, а рядом с ним — **Энлиля**), к **А.** обращаются за советом и благословением. Он нередко враждебен людям (насылает по просьбе своей дочери **Иштар** небесного быка на Урук, требует смерти **Гильгамеша**, создаёт семёрку злых демонов и т. д.). Но более всего для образа **А.** характерна пассивность, бездеятельность, он почти нигде не является главным действующим персонажем мифа, но скорее лишь символом высшей власти. Наиболее деятельным показан в двуязычной шумеро-аккадской серии заклинаний «Злые демоны утукку», связанной, видимо, с ритуальным праздником лунного затмения, где боги — олицетворения небесных светил (луны, солнца и планеты Венера) хотят заставить **А.** поделиться с ними властью. **А.** создаёт семёрку злобных демонов утукку и посылает их против бога луны, чтобы окружить его и затемнить. **Инанна-Иштар** (олицетворение планеты Венера) переходит на сторону **А.**, и луна попадает в плен, но, по всей видимости, освобождается при помощи **Энки-Эйи**. **Энлиль**, «первый сын **А.**», в ряде случаев становится соперником отца и оттесняет его культ, что связано с ролью **Энлиля** как верховного бога Ниппура, древнейшего культового центра и, вероятно, центра шумерского племенного союза. Другие дети **А.** — бог бури (**Им?**) **Ишкур** (**Адад**), **Марту**, **Инанна** (**Иштар**), **Баба**, **Гатумдуг**, **Нисаба**, **Ниннисина**, боги ануннаки. Жена **А.** — **Ураш** («земля») позднее идентифицируется с **Ки** («земля», «низ»). В аккадском пантеоне появляется **Анту(м)** как женское соответствие **Ану**. **Инанна-Иштар** как владычица богов также выступает в

роли жены **А.**, однако в пантеоне города Урука она — дочь **А.**

Во второй половине правления персидской династии Ахеменидов **Ану** становится активным верховным богом и покровителем города Урука (культ **Иштар** фактически упраздняется), отождествляясь (по мнению **И. М. Дьяконова**), подобно иудейскому **Яхве**, с **Элах-шемайа** («бог небес») — семитским обозначением **Ахурамазды**. Одним из свидетельств возрождения культа **Ану** и **Анту(м)** является новый храм, возведённый обоим божествам в Уруке (2 в. до н. э., один из шедевров поздней вавилонской архитектуры).

Символ **А.** — «рогатая тиара» (изображения сохранились на пограничных камнях «кудуруу» средне- и нововавилонского времени и на печатях). *В. К. Афанасьева.*

АНАНА-ГУНДА, **Анан**, **Ана́на** («мать»), в абхазской мифологии богиня плодородия, охоты и пчеловодства, покровительница деторождения. По поверьям, выступает иногда в облике пчелиной матки. Пребывает в местах, где во множестве водятся дикие пчелы [таким местом считали большую скалу в ущелье реки Гумисты, около Сухуми, называя её **Анантвара** («место сидения Ананы»); скала почиталась священной — на неё было запрещено подниматься]. Согласно легенде, увидев **А.-Г.** удавалось лишь отдельным удачливым охотникам.

Лит.: **Акаба** **Л. Х.**, Из мифологии абхазов, Сухуми, 1976. *Л. А.*

АНАНГУ (тамил. **ана́нку**, «мучение, беспокойство, страх»), в дравидской мифологии заключённая в предметах, животных и людях внутренняя сила, опасная и устрашающая. Может выступать в качестве довольно неопределённых божеств (демонов, духов). Применительно к людям **А.** выражает собой главным образом энергию сексуального начала, чаще всего женского. *А. Д.*

АНАНДА (санскр. и пали **ānanda**, «радость»), в буддийской мифологии кузен и любимый ученик **Шакьямуни**. В основе образа **А.** стоит, по-видимому, историческое лицо, жизнеописание которого в последующие времена подверглось мифологизации. Согласно мифу, **А.** и **Шакьямуни** в течение многих жизней находились рядом друг с другом, они вместе спустились с неба — **тушита** в мир людей и родились в один и тот же день. Но если **Шакьямуни** было суждено стать в этой жизни **буддой**, то **А.** должен был стать его слугой (по «Саддхарманундарику», **А.** и **Шакьямуни** приняли одновременно решение стать буддами, но поскольку **Шакьямуни** развился быстрее, то и **буддой** он стал быстрее, а **А.** предстоит стать **буддой** через несколько рождений).

Двадцать лет спустя после нирваны **Шакьямуни А.** стал ухаживать за ним и находился рядом с **Шакьямуни** до его смерти. Состояния **архата А.** достиг только после смерти **Шакьямуни А.** умер в возрасте ста двадцати лет, до этого он изложил центральную часть буддийского канона «Трипитаки» — «Сутрапитаку». Перед смертью **А.** обратился в буддизм **Мадхьянтику**, который впоследствии проповедовал эту религию в **Кашмире**. *Л. М.*

АНА́НКА, **Ана́нка** (**Ἄναγκη**), в греческой мифологии божество необходимости, неизбежности; мать **мо́йр** — вершительницы судьбы человека. Между колен **А.** вращается веретено, ось которого — мировая ось, мойры же время от времени помогают вращению (**Plat. R. P. X 617 в—с**). **А.** близка **Адрастее** (**Немесиде**) и **Дике** — вершительнице справедливости. *А. Л.*

АНА́ПА-НА́ГА («мать, приносящая просо»), в абхазской мифологии божество урожая, одна из семи долей **Айтара**. Согласно поверьям, **А.-Н.** — божество мужского пола; однако, судя по имени, первоначально имело женский облик. *Л. А.*

АН АРГЫ́Л ОЙУ́Н, **А́ан аргы́л ойу́н** («первый большой шаман»), в якутской мифологии первый «чёрный» шаман. **А. а. о.** настолько могуществен, что воскрешает умерших три года назад и возвращает зрение слепым. Когда об этом узнаёт творец вселенной **Юрюнг айы тойон**, он посылает выяснить, с чьей помощью **А. а. о.** делает такие чудеса и верит ли он в творца вселенной. **А. а. о.** отвечает, что делает чудеса своею силой и не верит в **Юрюнг айы тойона**. Тогда творец велит сжечь **А. а. о.** Тело **А. а. о.** состояло из разных земноводных и пресмыкающихся гадов, и огня избежала одна лягушка. От неё произошли духи **Хара баргыя тойон** («чёрный kloкоцущий господин») и **Кюн Кёнгюс** («солнце ненастный»), дарующие знаменитых шаманов и шаманок. *Н. А.*

АНАТ (ʿnt), в западносемитской мифологии богиня охоты и битвы. **А.** — дева-воительница, сестра и возлюбленная **умирающего и воскресающего бога Балу** (**Алийяну-Балу**, **Баал-Халдада**), дочь **Илу** и **Ашеры**. В Угарите **А.** имеет эпитет «невестка народа»: по-видимому, она считалась также возлюбленной смертного представителя предков угаритян. В угаритском цикле мифов о **Балу А.** активно помогает **Балу** в борьбе с его врагами, прежде всего **Муту** и **Иамму**. Когда **Балу** гибнет, убитый **Муту**, скорбящая **А.** бродит в поисках его тела и затем погребает его на горе **Цалану**. Она мстит **Муту**, разрушает, сжигает и мелет подобно зерну его тело, раз-

веивает его по полю, после чего Балу возвращается к жизни. А. борется и с другими разрушительными силами, такими, как Латану (см. *Левцифан*), ради плодородия и жизни. А. предстаёт как жестокая и необузданная богиня (ср. егип. *Сехмет*, шумер. *Инанна*). Известен эпизод мифа о том, как она предавалась веселью, учинив кровопролитную расправу над бесчисленным количеством «мужей востока и запада» и, не удовлетворившись этим, обратила свой гнев на гостей, которые были у неё на пиру (успокоившись, она совершила омовение). Владычица зверей и птиц, А. губит Акхата, не пожелавшего отдать ей чудесный лук. А. является посредницей между Балу и Илу; угрозами и восхвалением она добилась от последнего разрешения на постройку дома для Балу.

В доиудейском пантеоне древних евреев А. — супруга Яхве (см. *Иево*). А. вошла также в египетский пантеон как супруга *Сета* (с которым египтяне отождествляли Балу). По египетским источникам известны мифы (видимо, палестинского происхождения) о священном соитии Сета и А.; о том, как *Гор* (возможно, соответствовавший западносемитскому *Астарту*) запечатал лоно у А. и *Астарты*, а Сет снял печать; о том, что А. и Астарты были отданы в жёны Сету богом солнца *Ра* (западносемитский *Шамш*?). А. почиталась также на Кипре.

Черты А. и Астарты позднее слились в образе *Атаргатис*. Образ А., вероятно, лежал также в основе представленной об Аззанаатконе — богине, почитавшейся в Дуре-Европос и отождествлявшейся с *Артемидой* и *Минервой*. В эллинистический период А. отождествлялась с *Афиной*. Известны изображения А. с двумя парами крыльев (одна поднята, другая опущена), с рогами, растущими из лба, и солнечным диском между ними, кормящей двух отроков (богов?).

И. Ш. Шифман.

АНАХИТ, Анайт, в армянской мифологии богиня-мать, богиня плодородия и любви; дочь (или жена) *Арамзда*. Культ А. возник в Армении, вероятно, под влиянием распространённого у различных народов Древнего Востока культа *богини-матери*. Возможно, первоначально А. и *Астхик* были именами одного божества. Постепенно А. и Астхик стали почитаться как две различные богини. С именем А. стал связываться в первую очередь культ плодородия (в этом сказало влияние иранской богини *Ардевисур* *Анахиты*); изменяется и характер культа А.: он теряет свой первоначально органистический характер. Её именуют «великая мать», «великая госпожа», «мать целомудрия», считают покровительницей армян. Культ А. был широко

распространён в Армении до официального принятия христианства. Ей были посвящены многочисленные храмы (в храме в Ериза, современный Эрзинджан в Турции, была воздвигнута статуя А. из золота).

Лит.: Мелник-Пашаян К., Культ богини Анайт, Ер., 1963 (на арм. яз.). С. Б. А.

АНБАЙ (ʿnbu), в йеменской мифологии божество, почитавшееся в государстве Катабан; бог мудрости и закона. Вероятно, олицетворял планету Меркурий. А. близок вавилонскому *Набу*, его имя, по-видимому, заимствовано из Междуречья.

А. — сын *Амма* и *Асират*. Его супруга (и одновременно ипостась) — *Хавкам*. В официальном катабанском пантеоне А. — одно из главных божеств, вместе с *Хавкам* он занимал третье место — после Астара и *Амма*. А., очевидно, считался предком и покровителем главенствующего в стране племени катабан, из которого происходил и род правителей. Государство обозначалось «Амм и Анбай и ... (имя правителя) и Катабан»; его правители именовались «первенцами А. и *Хавкам*». «По воле А.» царь производил размежевание земель; право собственности на недвижимое имущество гарантировалось «законом А.». Главный храм А. Расафум находился на некрополе столицы Катабана Тимна и служил местом законодательной деятельности.

Лит.: Лундин А. Г., Катабанская сакральная надпись RES 311. «Вестник древней истории», 1976, № 3; е г о ж е, «Дочери бога» в южноарабских надписях и в Коране, там же, 1975, № 2; Рускатапс J., De quelques divinités sud-arabes, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 1963, № 39, p. 458—68. А. Г. Л.

АНГЕЛЫ (греч. ἄγγελοι, «вестники», перевод евр. מַלְאָכִים, в иудаистической, христианской и мусульманской мифологиях бесплотные существа, назначение которых — служить единому богу, воюя с его врагами, воздавая ему честь, неся его волю стихиям и людям. Они либо исполняют это назначение, либо, искони отпав от бога в акте измены, сами предстают как враги бога и людей — *бесы*. Представление о том, что за всем неживым стоит живое, каждый процесс руководим чьим-то умом, космос в каждой своей части населён и трепещет от невидимых воль, сознаний, душ (ср. афоризм др.-греч. философа Фалеса: «всё полно богов»), является общим для всех мифологий и лежит в основе натуралистического язычества. Но в монотеистических религиозно-мифологических системах происходит преобразование этих представлений: действующие в мире духи уже не живут сами по себе и для себя, они ответственны перед единым богом как его «служебные духи», от него и для него получают своё бытие, достоинство, место в мире, обязаны

ему воинской верностью и воинской дисциплиной. Провозглашённая монотеизмом пропасть между внеприродным, трансцендентным богом и его миром, между «творцом» и «творением» потребовала для раскрытия миру сокровенной «божьей воли и славы» А. как «вестников» бога. Ветхозаветные тексты неоднократно подчёркивают незримую Яхве, и в этом контексте упоминания появляющегося в известных ситуациях «ангела Яхве» выглядят как указания на явление (в лице А.) самого Яхве. Описанная в книге Бытия лестница от небес до земли, пришедшая *Накову*, по которой сходят и восходят А., в то время как наверху восседает сам бог (Быт. 28, 12—13), — характерный символ этой медиации (посредничества) между «горним» и «дольным», между богом и миром. Иудаизм и ислам в сущности знают самораскрытие бога только через его «славу», персонифицируемую в А. (Евр. 2,2 называет Тору «через ангелов возвешённое слово», а в Коране агентом откровения выступает ангел *Джибрил*). В христианстве догмат о воочеловечении бога существенно ограничивает роль осуществляемой А. медиации. В новозаветных текстах подчёркивается, что слова Иисуса Христа — прямое откровение бога, обошедшее без посредничества А. (о превосходстве Христа над А. — Евр. 1). Тем не менее А. возвещают и славят рождение Христа, возвещают его воскресение и вознесение, являются апостолам, участвуют в апокалиптических сценках.

Описание А. в различных вероисповедных системах и в различные исторические периоды очень отличается (даже в Библии оно далеко не единообразно), но выявляет и некоторые сходные черты. Так, А. — это «бесплотные умы», они «бестелесны», т. е. не связаны тяжестью тела человека или животного, его подверженностью плотским нуждам; если они не имеют специального намерения быть увиденными, человеческие глаза их обычно не воспринимают. Однако лишь весьма поздно «бесплотность» А. интерпретируется как полная нематериальность. Ни в библейских текстах, ни в народных верованиях вопрос о материальности или нематериальности А. не ставится; часто предполагается, что А. обладают телом особого рода, «духовным» телом. Природа А. обычно описывается через уподобление наиболее тонкому, лёгкому и подвижному в материальном мире — огню, ветру и особенно свету. А. «огневидны»; имея в виду ряд библейских текстов, Псевдо-Дионисий Ареопагит (5 — нач. 6 вв.) отмечает их средство с огнём молнии и с очистительным огнём жертвоприношения («О небесной иерархии», VII, 1). Есть рассказы

об А., поднимающихся в столбе жертвенного дыма, как в эпизоде жертвоприношения будущих родителей Самсона (Суд. 13, 20—21). В позднеиудейской и христианской мифологии древнее представление об огненной природе А. испытывает воздействие стоической доктрины о всепроникающем и животворящем духовном огне — «огненной пневме». В ветхозаветном видении Исаии (Ис. 6, 6—7) серафим совершает над пророком инициацию при посредстве очистительно-опаляющего раскалённого угля с жертвенника (ср. также А. в виде огненных колёс — *офаним* — Иезек. 1; 10). Отсюда близость А. к «огненным» небесным светилам, звёздам и планетам (термин «воинство небесное», обозначающий в иудаизме, христианстве и исламе А., в семитических языческих культурах прилагался к астральным божествам).

Согласно мистическим преданиям иудаизма, каждый архангел соединён с одной из планет (*Гавриил* — с Лунной, *Рафаил* — с Меркурием и т. д.). Что касается ветра, то сродство с ним природы А. тем более бросается в глаза, что древнееврейский, арамейский



Голова архангела («ангел златые власы»). Новгородская икона 12 в. Ленинград, Русский музей.

Пьющие ангелы. Створка «Гентского алтаря» Я. ван Эйка. 1432. Гент, собор святого Бавона.



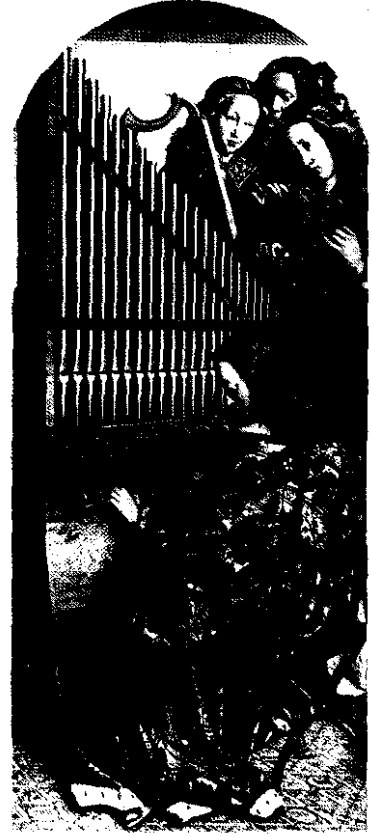
и арабский языки обозначают «дух» и «ветер» одним и тем же словом (руах, рұха, рух). В одном из ветхозаветных псалмов поэт обращается к Яхве, шествующему «на крыльях ветров» (или «на крыльях духов»): «ты творишь вестниками твоими (А. твоими) ветры (духов), служителями твоими — огонь пылающий» (Пс. 103, 3—4). В новозаветном Апокалипсисе А. имеют власть над ветрами (Апок. 7, 1). Наконец, А. — это «А. света», их тела и одежды как бы состоят из света, обладая его лёгкостью, быстротой и блистательностью. Само слово «свет» входит в состав традиционного еврейского имени одного из А. (*архангелов*) — *Уриил* (Уриэль).

А. находятся в особенно близких отношениях — но уже отношениях не сродства, а власти — с самыми различными стихийными силами и объектами социального и природного космоса, как распорядители, управители и хранители светил, родников, растений и животных, облаков и дождей, небесных сфер, а также человеческих индивидов и коллективов — городов, стран, народов, церковных общин и т. п.

Эти темы особенно обстоятельно трактуются в иудейском апокрифе «Книга Еноха» (2 в. до н. э.). К отдельным людям приставлены А.-хранители, ведающие образованием их тел в чреве матери (*Тертуллиан*, «О душе», 37), а затем сопровождающие их на всех путях жизни; но более великие А. ведают целыми народами: архангел *Михаил*, выступающий как «князь» (евр. сар, в греч. переводе

«архонт») еврейского народа, вступает в борьбу с «князем» Персии (Дан. 10, 13). В «Книге Еноха» упоминают как один из А. *Метатрон* («стоящий у престола»), некий везир бога и как бы А.-хранитель всего мира. А., заступившие место языческих божеств, демонов и гениев природы и человеческой жизни, могли порой затмевать в народном сознании верховного единого бога, монотеистический принцип как таковой. Гностики приписывали А. сотворение материального мира. Тем важнее было для ортодоксии всех трёх монотеистических религий подчеркнуть, что А. от бога получили своё бытие, что они отделены от него различием более принципиальным, нежели различие между ними и людьми, и безусловно ему подчинены. Бесконечное множество А. (по Дан. 7, 10 — «тысячи тысяч», по *Иоанну Златоусту*, христианскому проповеднику кон. 4 — нач. 5 вв., — число, реально не имеющее предела) как бы оттеняет трансцендентное единство бога монотеизма. Со времён позднебиблейского иудаизма считалось бесспорным, что бог сотворил А., и спорили только о времени их сотворения (по мнению ав-

Музицирующие ангелы. Створка «Гентского алтаря» Я. ван Эйка. 1432. Гент, собор святого Бавона.





Ангелы. Фрагмент росписи «Алтарь страшного суда» Рогера ван дер Вейдена. 1446—48. Бонн, Музей земли Рейнланд.

торитетов Талмуда, во второй день творения, по иудейской «Книге Юбилеев», близкой времени возникновения христианства, — на первый, по мнению христианского писателя 4—5 вв. Иеронима, — задолго до сотворения мира). Покорность А. богу (подчеркиваемая, между прочим, в 21-й суре Корана) ещё более бесспорна. Согласно наиболее распространённой и ортодоксальной версии, А. предстают либо безупречными воинами бога, либо изменниками в виде бесов. Однако на периферии традиций иудаизма и христианства существовало предание об А., оставшихся нейтральными в час небесной битвы между верными воинами бога и врагами бога и ныне ожидающих окончательного приговора на страшном суде (Данте в III песне «Ада» «Божественной комедии» отзывается о них с большим презрением); есть также мусульманские легенды об А., не безусловно злых и не отрывающихся от бога, но претерпевающих постыдное грехопадение (Харут и Марут). Впрочем, на архаической стадии мифологии иудаизма небесные враги человека вроде сатаны ещё не воспринимались как явные враги бога [сатана в книге Иова (1, 6) входит в число «сынов Элохим», т. е. А., и выступает перед богом в роли наущника]; впоследствии сходная неясность продолжает существовать в отношении столь важного мифологиче-

ского персонажа, как А. смерти (евр. Самаэль, мусульм. малак аль мавт, Коран 32, 11, позднее *Израил*), предстающий одновременно как враг бога и как исполнитель его приказов. Служение А. богу систематически описывается в двойкой системе образов: в образах космического воинствования и в образах культового действия. Образ небесного воина и восначальника по преимуществу — архангел Михаил, «архистратиг воинства небесного», антагонист сатаны. Космическая литургия А., упоминаемая в иудаистических текстах, и в Коране (21, 20), описываемая в Апокалипсисе (15), особенно волновала воображение христианских писателей, проповедников и живописцев Византии. Для христианской традиции важен аспект непричастности А. плотским страстям, как бы их девственничество. Иначе говоря, рядом с образами А.-слуг, А.-воинов и А.-священнослужителей встаёт ещё один образ — А.-монахов (ср. Матф. 22, 30). По преданию, коптский монах Пахомий (4 в.), впервые введший для монахов уставную единообразную одежду, скопировал её с одеяния явившегося ему А. Святых аскетов неоднократно называют в житиях и гимнах «земными А.». Уже ессеи, предвосхитившие в иудаизме христианское монашество, были особенно преданы культу А.: по сообщению Иосифа Флавия («Иудейская война», II, 8, 7), они при вступлении в общину клялись сохранять в тайне имена А.

Лишь постепенно создаётся очень сложная иерархия А. — как в иудаизме (различные перечни «рангов» А.), так и в христианстве (см. *Девять чинов ангельских*); в системе этой иерархии «собственно» А. называется девятый «чин»).

Лит.: Daniélo u J., Les anges et leur mission d'après les Pères d'Eglise, Chevetogne, 1957. Glorieux Mgr., Autour de la spiritualité des anges, P., 1960; Müller C. D. G., Die Engel-lehre der koptischen Kirche, Wiesbaden, 1959. С. С. Аверинцев.

Уже в раннехристианскую эпоху являются изображения А. в человеческом облике (начиная с 4 в. по большей части с двумя крыльями); в раннехристианском искусстве они, подобно античным гениям, облачены в туники, в византийском искусстве — в роскошные одеяния (напр., на мозаике 7 в. церкви Успения в Никее). Западное средневековое создаёт тип юношески-прекрасных А. (пластика соборов в Реймсе, Страсбурге и др.); именно такие А. с трубами и орудиями мученичества сопровождают Христа в сцене страшного суда в многочисленных произведениях искусства 12—16 вв. В эпоху Возрождения начинают преобладать уже не «грозовые» А. (тип, нашедший наивысшее воплощение в «Апокалипсисе» А. Дюрера), но

исполненные мягкости и кротости (мультицирующие А. Гентского алтаря Я. ван Эйка, Изенхеймского — М. Нитхардта и др.); часто, особенно в итальянской и немецкой живописи, А. — дети («путти»). Среди памятников древнерусской живописи — фрески «Страшный суд» Дмитриевского собора во Владимире и «Вознесение» церкви Спаса на Нередице в Новгороде (12 в.), новгородская икона «А. золотые власы». Части изображения в европейском искусстве архангелов Михаила, Гавриила и Рафаила. Михаил предстаёт обычно воином в доспехах, вооружённым копьём или мечом. Неоднократно находила воплощение и сцена поединка Михаила с драконом (сатаной). Среди произведений русской иконописи — «Архангел Михаил» Андрея Рублёва из «Звенигородского чина». Архангел Гавриил предстаёт в многочисленных произведениях западноевропейского искусства в сюжете «Благовещение» с цветком лилии — символом непорочности. Рафаил, патрон паломников и путешественников, изображается главным образом (начиная с эпохи Возрождения) вместе с Товией, спутником которого считался. В изображении херувимов различалось два типа. Первый, тератоморфный, соответствовавший библейским текстам, изображался с четырьмя головами (человеческой, львиной, бычьей и орлиной); уже в раннехристианскую эпоху этот тип повлиял на создание символов евангелистов (см. в ст. *Двенадцать апостолов*). Второй тип — антропоморфный, с четырьмя крыльями; часто, впрочем, херувимы этого типа изображались и с шестью крыльями, что сближает их с серафимами.

АНГИРАС (с др.-инд. *Angiras*), в ведийской и индуистской мифологии великий *риши* (в некоторых версиях — один из семи), посредник между богами и людьми, родоначальник класса полубогов ангирасов. Сам А. — третий сын Брахмы, вышедший из его уст, или из семени Брахмы, упавшего на раскалённый уголь (Мбх. XIII); он же — один из десяти прародителей человечества (ср. *Проджанати*). Риши А. приписывалось составление многих гимнов «Ригведы». Позже с этим именем связывался образ установителя *законов и астронома. Как астрономическая персонификация А. отождествлялся с Брихаспати*, управлявшим планетой Юпитер, или с самой планетой.

Обычные определения А. — «жрец богов» и «господин жертвы». Не случайно его связь с *Агни*, имя которого нередко соединяется или заменяется эпитетом А. Агни и А. связываются и в мифологическом мотиве: А. — сын Уру от Агни, дочери Агни. Иногда

А. — приёмный сын Агни (Мбх. III). В ряде гимнов имена А. и Агни включаются в анаграмматические ряды. Сыновья А. — Агни (напр., Мбх. XIII), Брихаспати, мудрецы Утатхья (ср. сюжет: соперничество Варуны и Утатхья, XIII), Самварта (ср. его участие в сюжете о жертвоприношении царя Марутты, XIV, ср. также «Рамаяну» — версия с участием Раваны). Иногда называются и другие сыновья и дочери А. Особенно известен миф о семерых мудрецах, сыновьях А., родившихся в облике медведей и впо-

ледствии ставших семью звёздами Большой Медведицы. Из других потомков А. называют риши Канву, нашедшего и воспитавшего Шакунталу; Маркандею (иногда он даже сын А.), великого мудреца, получившего в дар вечную юность; Гаутаму, великого подвижника (ср. сказание о возвращении Индрой жён мудрецов, Мбх. XIII); Качу, внука А. (ср. сказание о Яяти, Мбх. I) и других. В более поздних источниках указываются и жёны А. — Смирити — «память», Шраддха — «вера», Свадха — «жертва» (соответ-

ствующий возглас), Сати — «истина», имена которых напоминают иранских *Амеша Спента*. В «Бхагавата-пуране» упоминается в качестве жены А. Ратхи Тара. А. используется как синоним Агни или его эпитет. В. Н. Топоров.

АНГИРАСЫ (др.-инд. *āngirāś/as/*, множ. ч.), в древнеиндийской мифологии класс полубогов, отличавшихся дивным пением, семь древних мудрецов, считавшихся сыновьями неба и богов (в частности, *Ушас*). В «Шатапатха-брахмане» говорится, что А. происходят от *Праджанати*. Обычно же их отец — *Ангирас*. Поэты называют А. своими отцами (РВ I 62,2; 71,2; X 62,2). А. упомянуты как отцы (класс отцов) вместе с *Атхарваном* и *Бхригу*. С именем А. традиция связывает семью певцов, авторов IX мандалы «Риг-веды». А. обновляют мир, обладают жизненной силой.

Основной сюжет с участием А. — поиски коров и их освобождение Индрой из пещеры демона Вала (ср. III 31 и др.). В некоторых версиях особая роль в этом эпизоде приписывается не Индре, а именно А.: они с пением нашли коров, проломили скалу и освободили их (IV 3,11; I 62, 1—4) или же *Брихаспати*, один из А., бог молитвы, своим рёвом сокрушил Валу и выпустил коров (IV 50,5). Тем не менее связь А. с Индрой несомненна: не случайно он называется «главнейшим из А.» (I 100,4; 130, 3); иногда, впрочем, загон для коров открывает А. не Индра, а *Сома* (IX 86, 23). *Сома* же жертвуется А. (IX 62, 9). А. принимают участие и в сходных сюжетах о нахождении коров *Пани*; солнца и утренней зари (I 71, 2); правильного пути (III 31, 5); света, священной речи, богатства и т. п.

Из других мотивов существенны: нахождение А. спрятанного в дереве Агни (V 11, 6); связь первого жертвоприношения с А. (X 67, 2 и др.); *Рудра* — покровитель А., участвовавший в войне богов с асурами из-за Тары, похищенной жены Брихаспати (Вишну-пур. IV и др.); *Тваштар* — спутник А., Яма и А., *Ушас* и А. и др. Происхождение образа А. и их имени в точности неизвестно, хотя на основании уподобления А. языкам пламени, вестникам, посланным на небо, продолжает пользоваться популярностью сопоставление их имени с греч. *ἄγγελος* — «вестник» (ср. *Ангелы*). В. Н. Топоров.

АНГРБОДА (др.-исл. *Angrbǫða*, «сулящая горе»), в скандинавской мифологии великанша, родившая от *Локи* в лесу *Ярвид* трёх хтонических чудовищ: волка *Фенрира*, змея *Ермунганда* и хозяйку царства мёртвых — *Хелл*. Е. М.

АНГРО-МАЙНЬЮ, *Анхра-Майню* (авест.), в иранской мифологии глава сил зла, тьмы и смерти, противник

Ангел с ключом. Гравюра А. Дюрера. 1498. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.



Ахурамазды, символ отрицательных побуждений человеческой психики. В «Гатах» собственно А.-М. не упоминается: там дух зла и дух добра (Спента Майнью — «святой дух») — близнецы (ср. *Близнецные мифы*), избравшие соответственно пути злодеяний и праведности (30; ср. учение *Заратуштры* о свободе выбора каждого человека между добром и злом). В «Младшей Авесте» А.-М. — «князь тьмы» со свитой злых духов, последовательно противопоставляющий каждому благому творению Ахурамазды своё отрицательное: он породил всякие прегрешения, чародейство, колдовство, зиму, смерть, болезни, старость, ядовитых пресмыкающихся и насекомых, погубил первочеловека *Гайомарта* и т. п. Как правило, он действовал не сам, а через посредство подчинённых ему демонических сил — *даэвов*. Его усилями мир оказался разделённым на два противостоящих лагеря добра и зла (о дуализме см. в ст. *Иранская мифология*). Обобщённое обозначение чёрных деяний А.-М. в «Авесте» термином «не-жизнь» иногда воспринималось поздними комментаторами как признак иллюзорности, нереальности А.-М. Все движущие силы зла (как и силы добра, Ахурамазда) вообще понимались в «Авесте» духовно; считалось, что у них не может быть телесной оболочки. Таковая допускалась только для творений духа зла, но не для него самого. Непоследовательность в трактовке образа А.-М. усугублялась тем, что на спекулятивно-теоретическую основу постоянно наславались новые толкования и верования. Их обилие выразилось и во множественности мнений о конечной судьбе А.-М. «Замьяд-яшт» (XIX 96) и «Денкарт» не считали возможным полное исчезновение фигуры А.-М. как одного из творцов миропорядка и полюсов бытия. Авторы «Бундахишна», наоборот, предрекали окончательное уничтожение А.-М.

Лит.: Encyclopaedia of religion and ethics, v. 1, Edinburgh, 1908, с. 237—38; Duchesne-Guillemin J., Ormazd et Ahriman, P., 1953.

Д. А. Лелеков.

АНДАМАНСКАЯ МИФОЛОГИЯ, мифология коренного населения Андаманских островов, ныне почти вымершего. Основными источниками по изучению А.-м. являются труды служащего английской колониальной администрации Э. Мэна, жившего на островах в 1869—80, и английского этнографа А. Радклифф-Брауна.

В А.-м. преобладают анимистические представления. Существуют мифы, носящие следы древних тотемистических верований о предках в облике животных, мифы о духах умерших предков, объясняющие причину смерти человека, и о духах, олицетворяющих различные силы и явления природы (месяц, солнце, ветры, морские течения и т. д.), — и те и другие духи называ-

лись чауга или лау. Они представляются преимущественно злыми и опасными для человека существами (вероятно, в основе этих анимистических образов лежит олицетворение враждебных человеку сил природы): дух леса Эрем-чаугала, ранивший или убивавший людей невидимыми стрелами; злой дух моря Джуру-вин, поражающий людей внезапной болезнью и поедавший тела утопленников, и духи Чол, поражавшие людей невидимыми копьями во время дневного зноя (солнечный удар). Однако сколько-нибудь развитой персонализации не наблюдается. Из сонма духов особо выделяется Пулугу (или Билику), олицетворяющий разрушительный северовосточный муссон. За несоблюдение некоторых запретов (главным образом пищевых) он насылет на людей бурю. Его образ не совсем ясен. По одним мифам, его рассматривают как мужское начало, по другим — как женское. Южные группы андаманцев считали его верховным божеством, создателем мира и первого человека — Томо. По другим мифам, Томо появился раньше. Томо является центральной фигурой многих мифов. Это первый человек — предок, *культурный герой*, который научил андаманцев делать луки, стрелы, каноэ, пользоваться огнём, ловить рыбу, находить съедобные растения. Его жена — Мита научила женщин плести сети и наносить цветной глиной на тело орнамент. Мифы андаманцев чрезвычайно просты и представляют собой чаще всего отражение представлений андаманцев о происхождении людей и разных видов животных, отдельных обычаях, о причинах смены дня и ночи и других явлений природы.

Лит.: Токарев С. А., Религия в истории народов мира, 3 изд., М., 1976, с. 103—105; Brown A. R., The Andaman Islanders, Camb., 1922, p. 186—406; Man E. H., On the aboriginal inhabitants of the Andaman Islands, L., 1932.

А. Н. Седловская.

АН ДАРХАН ТОЙОН, Аан дархан тойон («изначальный важный господин»), в якутской мифологии дух — хозяин домашнего очага. Представлялся в виде маленького седобородого старичка. Считался одним из покровителей семьи и рода, верным защитником от злых духов. Поэтому его ежедневно «кормили»: ему давали первый кусок мяса, первую ложку супа и т. д., испрашивая при этом благополучия в жизни. За непочтительное отношение к себе А.-д. мог наслать незаживающие язвы на кожу или сжечь юрту. Считалось, что некоторые люди, особенно шаманы, понимают речь А.-д. Обращаясь к нему, употребляли такие эпитеты, как *кырык төбө* («светлая голова»), *бырдыа бытык* («белеющая борода»), *ал уххан эсэ* («ал светлый дедушка»). **АН ДАРХАН ХОТУН**, А ан д а р х а н х о т у н («изначальная важная госпо-

жа»), в якутской мифологии дух — хозяйка земли. Представлялась в виде седой старухи благородной наружности. Считалось, что она обитает на священном родовом дереве. А.-д. покровительствует произрастанию, отдыхания её детей *Эрэкэ-Джэрэкэ* весной распускаются деревья и зеленеют травы. От благосклонности А.-д. зависит благополучная жизнь людей и размножение скота. Весной ей приносили жертву у большого старого дерева (см. *Ал лук мас*), которое обвивали верёвкой из конского волоса, украшенной миниатюрными телячьими намордниками из берёсты и пучками конского волоса. Старший из членов семьи, встав лицом к дереву так, чтобы оно находилось от него на востоке, призывал А.-д. и, обрызгивая дерево кумысом, просил у неё благословения. В героическом эпосе А.-д. является мудрой советчицей, защитницей главного героя в ряде сказаний. В мифах встречаются другие варианты имени духа — хозяйки земли: *Ан Алай хотун*, *Ан Алахчыи* и др.

АНДВАРИ (др.-исл. Andvari, «косторожность»), в скандинавской мифологии карлик, обладатель рокового золота, которое у него отбирают боги-асы для уплаты виры *Хрейдмару*. Локи ловит А., плавающего в виде щуки в воде, и отнимает его хранившийся в скале золотой клад. Изложение сюжета и дальнейшее развитие темы «проклятого золота» см. в статьях *Локи*, *Нибелунги*, *Сигурд*.

АНДЖЭТИ (ʿnd.tj), в египетской мифологии бог города Бусируса (др.-егип. Джеду). Изображался в облике человека, стоящего на знаке нома, с двумя перьями на голове, с посохом и плетью (или хлопущей) в руках. А. рано был отождествлён с *Осирисом*, на которого были перенесены атрибуты А. Посвящённый А. столб «Джед» стал фетишем Осириса.

АНДРЕЙ (греч. Ἀνδρέας), в христианской мифологии один из *двенадцати апостолов*. Брат *Петра*, галилеянин, рыбачил на Тивериадском озере («море Галилейском») и входил в общину учеников *Иоанна Крестителя* (Ио. 1, 35), пока не был одним из первых (Матф. 4, 18—20) или даже первым (Ио. 1, 40—41) призван *Иисусом Христом* в число апостолов («А. Первозванный»). По преданию (апокрифические «Деяния А.»), проповедовал христианство балканским и причерноморским народам, в частности скифам, и был распят по распоряжению римского магистрата в греческом городе Патры на кресте, имевшем форму буквы «X» (т.н. Андреевский крест).

Судьбы легенды об А. оказались впоследствии переплетёнными с интересами церковной политики. Престиж древнейших центров христианства (прежде всего Рима) был связан с

рангом их христианских общин как «апостольских» (основанных апостолами). Когда Константинополь, не имевший воспоминаний такого рода, стал центром православного мира, спорившим о первенстве с католическим Римом, ему понадобилось что-то противопоставить этому; поскольку традиционная причерноморско-балканская локализация проповеди А. давала некоторую возможность связать его с окрестностями Константинополя, возможность эта была использована. Когда же в зону православия вошла Русь, ставшая после падения Византии главной православной державой, возникла потребность отождествить «скифов», которым проповедовал А., со славянами. Уже в «Повести временных лет» рассказано, что А. из Херсонеса (Корсуни) дошёл до мест, где в будущем предстояло возникнуть Киеву и Новгороду, благословил эти места (а заодно имел случай подивиться русскому обычаю хлестать себя в бане вениками). Киевская Русь увидела в А. покровителя русской государственности; в императорской России он стал по преимуществу патроном русского военно-морского флота (Петром I был учреждён Андреевский флаг, а также Андреевский орден — старейший из русских орденов).

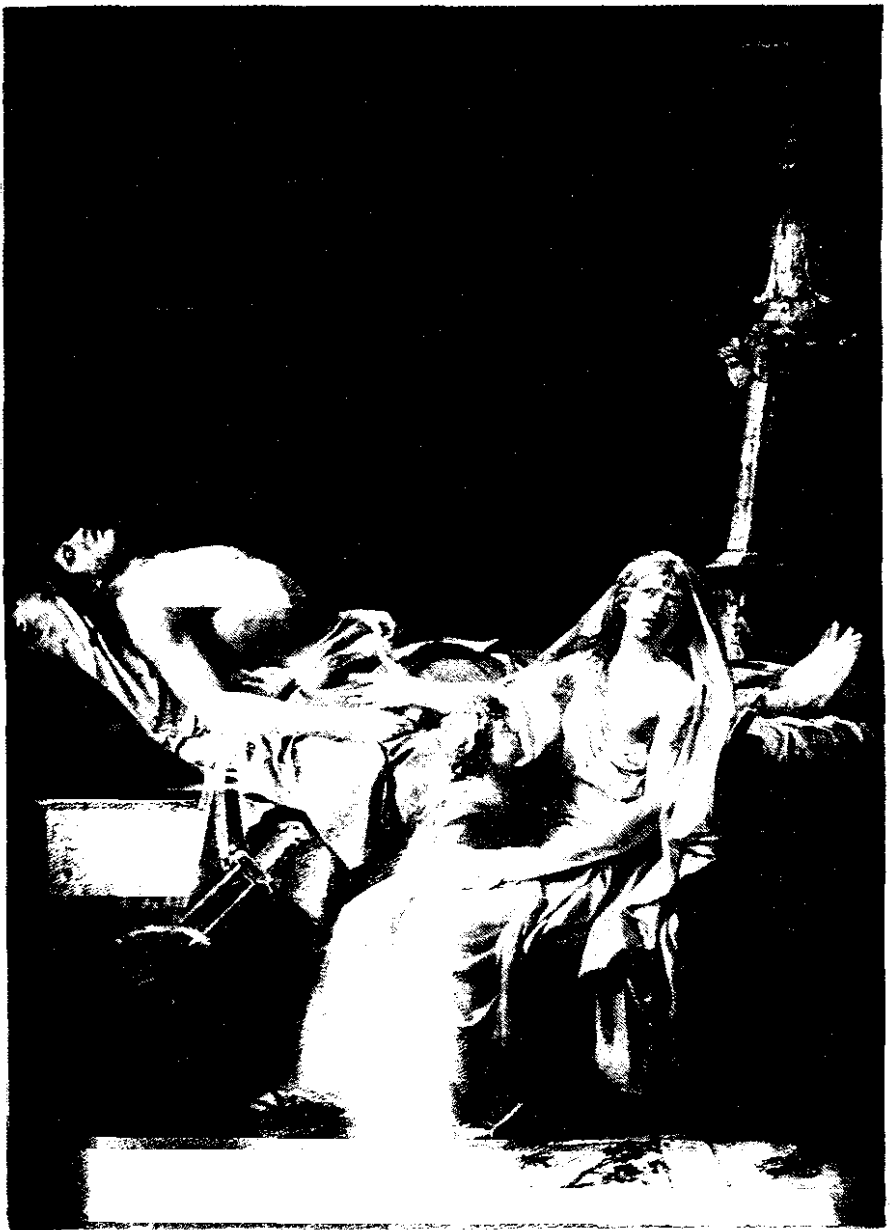
Лит.: Peterson P. M., Andrew, brother of Simon Peter, Leiden, 1958; Dvornik F., The idea of apostolicity in Byzantium and the legend of the apostle Andrew, Camb. (Mass.), 1958.

С. С. Аверинцева

АНДРОГЕЙ (Ἀνδρῆγεῖς), в греческой мифологии один из сыновей критского царя *Миноса* и *Пасифаи*. Прославился тем, что победил всех участников Панафинейских игр в Афинах и навлек зависть афинского царя Эгея, который, чтобы погубить А., отправил его на охоту за марафонским быком; во время охоты А. был убит быком (вариант: убит в Фивах завистниками после победы на играх в честь Лая) (Apollod. III 15, 7). Имя А. (от греч. корня andr-) указывает на мужественность. Минос узнал о смерти сына в тот момент, когда приносил жертвы харитам на острове Парос, поэтому с тех пор жертвоприношения этим богиням здесь происходили без музыки и венков (Apollod. III 15, 7). А. Т.-Г.

АНДРОГЕЙНЫ, см. *Дауполье существа*.

АНДРОМАХА (Ἀνδρομάχη), в греческой мифологии супруга *Гектора*. Отцом А. был *Этион*, царь мисийского города Фивы Плакийские. Во время Троянской войны Фивы были взяты и разорены *Ахиллом*, который убил Этиона и семерых братьев А. (Ном. II. VI 413—428). В «Илиаде» А. представлена верной и любящей женой Гектора, предчувствующей грозящую ему опасность (в сцене прощания Гектора с А. — VI 370—502) и



Андромаха у тела Гектора. Картина Ж. Л. Давида. 1783. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.

горько оплакивающей мужа после его смерти (XXII 437—515; XXIV 723—746). После взятия Трои ахейцами А. лишается своего единственного сына *Астианакта* и как пленница сына Ахилла *Неоптолема* (Пирра) следует за ним в Грецию. В трагедии Еврипида «Андромаха» изображена её горькая доля и притеснения со стороны жены Неоптолема *Гермионы*. После гибели Неоптолема в Дельфах А. переселяется в Эпир вместе с *Еленом*, чьей женой она становится. В Эпире А. застаёт

во время своих странствий *Эней* (Verg. Aen. III 294 след.). От Неоптолема А. имела трёх сыновей, в т. ч. *Молосса* (героя-эпонима царства молоссов в Эпире) и *Пергама*; вместе с Пергамом А. после смерти Елены вернулась в свою родную землю Мисию, где Пергам основал город, названный его именем. В историческое время здесь существовало святилище, посвящённое А. (Paus. I 11, 2). В. Я.

Сцена прощания Гектора с А. воплотилась в античном изобразительном

искусстве, с 15 в. — в европейском искусстве (вначале в книжной миниатюре, затем в живописи: Г. Лересс, А. Куапель, Дж. Б. Тьеполо и др.; в России в 18 в. — А. П. Лосенко «Прощание Гектора и А.»); в 17—18 вв. получил распространение сюжет «скорбящая А.» (Ж. Л. Давид, Э. Вехтер и др.).

В европейской драматургии 17—18 вв. созданы трагедии: «А.» Расина, «А.» А. Дзено (послужила либретто для ряда итальянских опер) и др., в 20 в. «А.» Э. Поссарта, «Пирр и А.» Ф. Брукнера и др.

В 18—нач. 19 вв.: св. 20 опер — «А.» Н. Порпори, А. Саккини, А. М. Гретри, Дж. Паизиелло, «Астианакт» Дж. Б. Боноччини, Л. Винчи, Н. Йоммелли, Р. Крейцера и др. В 20 в. — «А.» К. Сен-Санса (музыка к постановке трагедии Расина), «Прощание А.» С. Барбера (симфоническая поэма) и др.

АНДРОМЕДА (Ἀνδρομέδη), в греческой мифологии дочь эфиопского царя Кефея и Кассиопей. В виде искупительной жертвы А. была отдана на съедение чудовищу, которое вместе с наводнением наслало на Эфиопию Посейдон и *мереиды* (за то, что мать А. похвалялась перед ними своей красотой). Персей уничтожил чудовище и спас от гибели А., обещанную ему в супруги Кефеем. Прежнего жениха А., брата её отца Финей, устроившего против Персея заговор, тот с помощью головы горгоны Медузы превратил в камень. У А. и Персея было большое потомство, в т. ч. *Электрион*, *Амфирион*, *Алкмена* (Apollod. II 4,3; 4,5),



Персей и Андромеда. Фреска из дома Диоскуров в Помпеях. 65—70 н. э. Неаполь, Национальный музей.

Геракл. В память о подвигах Персея А. была помещена Афиной среди звёзд (Ps.-Eratosth. 17).

А. Г. Г.

В античном изобразительном искусстве спасение А. Персеем нашло воплощение в живописи и пластике (помпейские фрески, вазопись, рельефы, геммы и др.). В европейском искусстве миф использовался сначала в книжной миниатюре, затем в живописи (Тициан, Тинторетто, Агостино и Аннибале Карраччи, Г. Рени, Рубенс, Рембрандт, Н. Пуссен, Дж. Б. Тьеполо и др.), в пластике (рельефы Пьеро ди Козимо,

Челлини, скульптура П. Пюже); с первой половины 18 в. скульптурными группами «А., Персей и морское чудовище» украшались фонтаны (произведения Ш. Лебрена, Г. Р. Доннера и др.).

Обращение европейских драматургов и поэтов к мифу относится главным образом к 16—18 вв. (пьесы «Персей и А.» Г. Сакса; «А.» П. Корнеля; «Злоключения Персея и А.» П. Кальдерона; поэма «А.» Лопе де Вега и др.).

В 17 в. оперы — «А.» К. Монтеверди, Л. Россси, М. А. Шарпантье и др.; в 18 в. — «А.» М. А. Циани, Г. Ф. Генделя, Дж. Паизиелло, И. М. Гайдна, Н. А. Цингарелли и др.; в 20 в. — «Персей и А.» Ж. Ибера и «А.» П. Морриса.

АНДУМБУЛУ, в мифологии догонов первые человеческие существа, созданные верховным божеством Амма. Согласно мифам, догоны, переселившись в район нынешнего обитания из Страны маиде, где они жили в мифическое время, почти все важнейшие «открытия» получили от живших здесь А. Соответственно существует двойной ряд мифов, дублирующих одно и то же событие: впервые оно совершается у А. и повторно — у людей (догонов): так происходит двойное открытие волокон и масок — сначала у А., затем у людей, двойное появление смерти, двойная продажа Амма коровы в обмен на смерть — женщине в мире А. и женщине в мире людей, двойное введение обычаев и т. п.

Е. К.

АНДХАКА (др.-инд. Andhaka, «слепой»), в индуистской мифологии тысячеглавый и тысячерукий асура, сын Кашьяпы и Дити, прозванный А. из-за своей спотыкающейся, как у слепого походки. А. был убит Шивой, когда пытался похитить с неба Индры (Сварги) священное дерево Париджату. Из крови А. возникли демонические существа — андхаки, которых Шива истребил с помощью *шакти* (Хариванша I 145—146; Матсья-пур. 179 2—40; 25 5—19). Согласно другой версии, А. был сыном Шивы и родился слепым, ибо в момент его рождения Парват закрыла ладонями Шиве глаза. Зате А. был усыновлён асурой Хираньяшей, враждовал с богами, но однажды подхваченный Шивой на трезубе очистился от злых помыслов и стал его приверженцем (Шива-пур. II 5, 4 Курма-пур. I 15 и др.).

П.

АНЗУД [шумер., аккад. An zú (прежнее чтение Зу, Имдугуд, Им-Дугуд), «бура — ветер»], в шумеро-аккадской мифологии огромная птица божественного происхождения, представляемая в виде львиноголового (ла (позднее, приблизительно с 14 до н. э., — просто в виде орла). памятниках изобразительного искусства (главным образом глиптике) ч то изображён в геральдической ком

Персей и Андромеда. Картина П. П. Рубенса. 1620—21. Ленинград, Эрмитаж.



зиции — когтящим двух оленей (или других животных). В надписях упоминается начиная с 26 в. до н. э. (тексты из Фары, теофорные имена). В мифах А. обычно выступает как посредник между земной и небесной сферами, соответственно — между богами и людьми, причём подчёркнуто выражена амбивалентность его сущности: он одновременно воплощает и доброе, и злое начала. В шумерском мифе о *Лугальбанде* А. помогает ему выбраться из недоступных гор. В мифе «Гильгамеш, Энкиду и подземный мир» *Гильгамеш* изгоняет с дерева хулуппу А., живущего в его ветвях, и убивает змею, поселившуюся в корнях дерева (А.

божество, пришедшее, по-видимому, от аланов. А. может послать богатый урожай мёда, сберечь пасеку от дурного глаза. Пчеловоды жертвовали ему долю мёда. Культ А. сохранился в Северной Осетии.

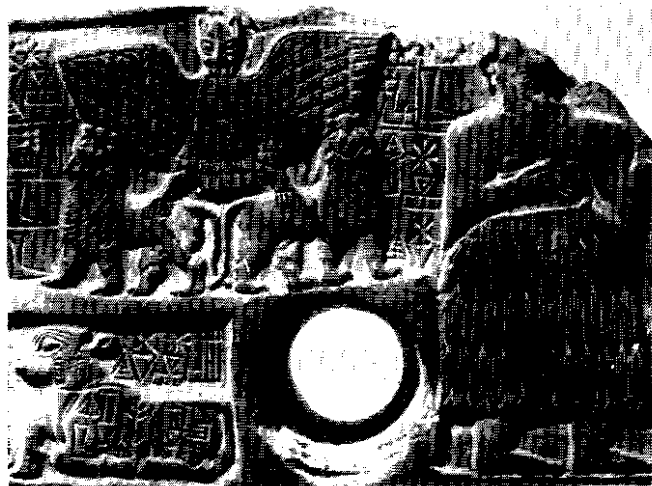
Б. К.

АНКА́ (‘апкә’), в мусульманской мифологии род птиц, созданных Аллахом поначалу совершенными, но затем ставшими бедствием для людей. Предание связывает А. с упоминаемым в Коране народом *асхаб ар-расс*, который был спасён пророком Ханзалой, уничтожившим птиц. В некоторых вариантах предания указывается, что А. не исчезли полностью, но встречаются крайне редко. А. сходны с птицами

АНТА́РИКША (др.-инд. antárikṣa), в ведийской и индуистской мифологии воздушное пространство, промежуточная космическая зона между небом и землёй. Иногда А. называется раджа́с («мрак», «тьма») или самудра («море») и описывается уже начиная с «Ригведы», как тёмное, чёрное, заполненное облаками, туманами, водой. А. населяют гандхарвы, апсары, якши; с А. связаны Индра, Рудра, маруты, Парджанья, Вата, Ваю, Апас, Трита Алгья, Ахи Бухдхья, Аджа Экапад, Алам Налат, Матаршван. А. делится или на три части (две нижние части доступны человеческому восприятию, а третья, недоступная, принадлежит Вишну), или на две части (нижнюю — «земную» и «небесную»), из которых нижняя, судя по некоторым местам из «Ригведы», может находиться под землёй и отождествляться с местонахождением солнца (Савитара) ночью. Нередко А. уподобляется земле (горы — облака, семь потоков и т. п.).

В. Т.

АНТ́ЕЙ (Άνταῖος), в греческой мифологии сын Посейдона и богини земли Геи, великан. Его местопребывание Ливия, где он уничтожает чужеземцев, вызывая их на бой. Славился неуязвимостью, но был неуязвим до тех пор, пока прикасался к матери-земле. Геракл на пути к саду Гесперид встретил А. и одолел его, оторвав от земли и задушив в воздухе (Lucan. Pharsal. IV 593—653). Миф об А. отражает борьбу героев с миром хтонических чудовищ. Победа над А. была изображена на



Анзуд, терзающий льва.
Плита из Лагаша.
3 тыс. до н. э.
Париж, Лувр.

и змея противопоставлены здесь по линии «верх—низ», но оба воплощают злое начало); в обоих мифах прослеживается связь с мировым деревом. Аккадский миф об Анзу (в старовавилонской версии, а также в новоассирийской) начинается с прославления шумерского бога Нинурты — победителя Анзу. Когда бог Эндиль снял, умываясь, свои инсигнии, А. украл их (вместе с таблицами судеб, ср. *me*), чтобы стать могущественнее всех богов, и улетел в горы. Из-за этого нарушились все божественные законы (мотив, известный по мифу о боге чумы и войны *Эрре*). Богиня-мать Дингирах отправляет против Анзу бога войны *Нинурту* (вариант — Нингирсу) и даёт ему в дорогу семь ветров. Бог настигает Анзу и посылает вдогонку птице стрелу. Но, обладая таблицами судеб, Анзу в состоянии заклинаниями излечить рану. Бог одолевает птицу только после третьей (второй?) попытки. А. — эмблема бога Нингирсу из Лагаша; возможно, здесь сыграл известную роль миф о победе Нинурты (ипостась Нингирсу) над Анзу.

В. К. Афанасьева.

АНИЃАЛ, в осетинской мифологии покровитель пчеловодства. А. — древнее

фенике, обитавшими, как считали античные авторы, в аравийской пустыне. Мусульманская традиция отождествляла А. с *симургом* в иранской и *Гарудой* в индийской мифологии.

М. П.

АННА ПЕРЭ́ННА (Anna Perenna, от annus, «год» и peregnis, «вечный, непрерывно длящийся»), в римской мифологии богиня наступающего нового года (начинавшегося в Риме до реформы 46 до н. э. Юлием Цезарем — в марте). Празднество в честь А. П. приходилось на 15 марта, приносились жертвы в честь богини как государственными, так и частными лицами (Macrob. Sat. I 12, 6). В священной роше на Тибре справлялся праздник, сопровождавшийся пирами. Впоследствии с А. П. связывались две версии мифа: по одной, — она была сестрой *Дидоны*; из Карфагена она прибыла к *Энею* в Италию. Спасаясь от преследований ревнивой жены *Энея Лавинии*, А. П. утопилась в реке Нумиции и стала нимфой этой реки. По другой версии, А. П. была старухой, кормившей пирогами удалявшихся на священную гору плебеев, которые в благодарность установили её культ (Ovid. Fast. III 523 след.; Macrob., Sat. I 12).

Е. Ш.

Геракл и Антей. Скульптурная группа А. Полайоло. Бронза. Ок. 1475. Флоренция, Национальный музей.





Геракл и Антей. Роспись краснофигурного кратера Евфрония. 510—505 до н. э. Париж, Лувр.

фронтоном храма Геракла в Фивах (Paus. IX II, 6).

АНТЕНОР (Ἀντιφῶρ), в греческой мифологии один из троянских старейшин, советник Приама. Перед началом Троянской войны А. принимал у себя в доме Одиссея и Менелая, прибывших в качестве послов для переговоров о возвращении Елены (Hom. II. III 203—224). По одной из версий, троянцы не только отвергли предложения Одиссея и Менелая, но и пытались их убить, и лишь вмешательство А. спасло ахейских вождей (Apollod. epit. III 28). После поражения Париса в поединке с Менелаем А. настаивал в народном собрании троянцев на выдаче Елены (Hom. II. VII 347—353), поскольку в противном случае была бы нарушена клятва, данная Приамом и Агамемноном в присутствии троянского и ахейского войск (III 262—312). Благодарные А. ахейцы во время захвата Трои оставили в неприкосновенности его дом, а двум его сыновьям — Главку и Геликаону, Одиссей и Менелай сохранили жизнь (Apollod. epit. V 21; Paus. X 26, 8).

Согласно римской традиции, восходящей к греческим источникам 6—5 вв. до н. э., А., покинув землю Трои, основал колонию в северной Италии (Liv. I I; Verg. Aen. I 242—249). Эта версия, вероятно, связана с отождествлением племён италийских венетов с пафлагонским племенем энетов, союзников Трои. В. Я.

АНТИГОНА (Ἀντιγόνη), в греческой мифологии дочь фиванского царя Эдипа и Иокасты. Сопровождала изгнанного из Фив слепого отца в его скитаниях; после смерти Эдипа возвратилась на родину как раз к началу осады Фив семью вождями (см. Семеро против Фив). Когда царь Фив Креонт после гибели в единоборстве братьев А. Этеокла и Полиника велит похоронить первого со всеми почестями, а второго, как изменника, оставить непогребённым, она, несмотря на царский запрет,

под угрозой смерти решает предать земле тело брата. Слабая и нерешительная сестра А. Исмена боится нарушить запрет Креонта, и А. одна совершает над Полиником символический обряд погребения, засыпав его тело тонким слоем земли. Схватенная стражниками, А. отстаивает перед Креонтом свою правоту: приказ смертного (каким является Креонт) не может отменить «не писанных, но прочных божественных законов», повелевающих ей исполнить священный родственный долг и предать погребению родного по крови человека. Разгневанного Креонта эти доводы не убеждают, и за нарушение его воли А. заключают в пещеру, где она должна погибнуть от голода. Желая избежать столь мучительной смерти, А., оказавшись в заточении, кончает жизнь самоубийством. Её примеру следует проникший в пещеру Гемон, сын Креонта, с которым она была обручена.

Этот вариант мифа, получивший наибольшее распространение, восходит к трагедии Софокла «Антигона». Наряду с ним существовали и другие версии. По одной из них, А. вместе с Исменой похоронили Полиника и после этого пытались бежать в Аргос, но были настигнуты сыном Этеокла Лаодамантом (по этому варианту, у обоих сыновей Эдипа были взрослые дети) и искали от него спасения в храме Геры в Платеях. Лаодамант поджёг храм, и сёстры сгорели в нём заживо. По другой версии, А. вместе с женой Полиника Аргией выкрали его тело у заснувшей стражи и возложили на погребальный костёр, где уже лежало тело Этеокла. Аргии удалось после этого бежать, а А. схватила стража. Вариантом этой версии является похищение тела Полиника одной А.; т. к. ей не под силу

Антигона. Фрагмент росписи апулийской амфоры. 4 в. до н. э. Руво, собрание Джатта.



нести его, она тащит тело волоком поэтому ещё в историческую эпоху участок от места единоборства братьев до погребального костра назывался «волоком Антигоны» (Paus. IX 25, 2). основе этого варианта лежало фиванское сказание, согласно которому племня над погребальным костром сыновей Эдипа разделилось на два языка, и сливавшихся друг с другом. Первую литературную обработку этот эпизод получил у Каллимаха в «Причинах» (1-я половина 3 в. до н. э.); затем он повторяется у многих греческих и римских авторов. Иначе был изложен миф в несохранившейся трагедии «Антигона» Еврипида: насколько можно судить по свидетельствам и фрагментам, А. воспользовалась при погребении Полиника помощью Гемона, поэтому Креонт то ли осудил их обоих на смерть, то ли поручил Гемону казнить А. Развязкой было появление бога Диониса, который повелевал Креонту женить молодых и, вероятно, предсказывал рождение у них сына. К трагедии 4 в. до н. э. восходит вариант, по которому Гемон получал приказ казнить А. и сообщал отцу об исполнении приказа, но в действительности прятал А. у пастухов и жил с ней как с женой. Родившийся у них сын, достигнув юношеского возраста, был опознан Креонтом, когда прибыл в Фивы, чтобы участвовать в состязании. Несмотря на вмешательство Геракла, Креонт требовал казни А., и Гемон убил А., а затем себя (Hug. Fab. 72).

Лит.: Fraisse S., Le mythe d'Antigone. P., 1974.

В. Н. Ярхо. Наиболее значительные из воплощённый мифа в европейской драматургии: в 17 в. — «А.» Ж. Расина; «А.» Ф. Кино; в 18—19 вв. — «А.» П. Метастазии, послушавшая либретто для многих опер; «А.» В. Альфьери; «А.» Ф. Гёльдерлина. В России в нач. 19 в. к мифу обращались В. В. Капнист (трагедия «А.») и А. Ф. Мерзляков. В 20 в. (более 30 трагедий) — «А.» В. Газенклевера, Ж. Кокто, Ж. Ануя, Б. Брехта, К. Хубалека и др. Наиболее значительные оперы 17—18 вв. — «А.» М. А. Цяни, Т. Траэтты, К. В. Глюка, И. Мысливечека, Д. С. Бортиянского, Н. А. Цингарелли; в 20 в. — «А.» А. Онеггера (текст Ж. Кокто) и К. Орфа (текст Ф. Гёльдерлина). К постановке трагедии Софокла писали музыку Ф. Мендельсон, К. Сен-Санс и др.

АНТИКЛЕЯ (Ἀντικλέα), в греческой мифологии дочь Автолика, супруга Лаярты, мать Одиссея. Потеряв надежду на возвращение сына, А. скончалась от тоски и встретила с сыном только в аиде, куда Одиссей спустился живым, чтобы узнать от Тиресия о своём будущем (Hom. Od. XI 140—224). По одной из версий мифа, А., уже

предназначенная в жёны Лаэрту, сошлась с гостившим в доме её отца *Сисифом*, от которого и родила *Одиссея* (Eur. Iphig. A. 524, 1362). В «Одиссее» (XV 363 след.) в рассказе *Эвмея* упоминается младшая дочь А. Ктимена (которая больше нигде не встречается) *В. Я.*

АНТИЛОХ (*Ἀντιλόχος*), в греческой мифологии сын *Нестора*. Как один из женихов *Елены* А. отправился на Троянскую войну, сопровождая своего отца. А. приносит *Ахиллу* известие о смерти *Патрокла* и участвует в погребальных играх в честь убитого (Ном. II. XVIII 2—34; XXIII 301—613).

В недошедшей эпической поэме «Эфиопида» А. спасал отца, тесного союзником троянцев Мемноном, но сам погибал героической смертью (Pind. Pyth. VI 28—43). Разгневанный *Ахилл* выступил против Мемнона и сразил его, как он ранее убил Гектора. *В. Я.*

АНТИНОЙ (*Ἀντινοός*), в греческой мифологии предводитель женихов *Пенелопы*, домогавшихся её руки в отсутствие *Одиссея*; самый знатный и самый наглый из них. По его совету женихи устроили засаду сыну *Пенелопы* и *Одиссея* *Телемаху*, чтобы убить его при возвращении на Итаку (Ном. Od. IV 660—672); их замысел не достиг цели только благодаря вмешательству *Афины*, покровительствовавшей *Телемаху*. А. много раз оскорблял *Одиссея*, явившегося во дворец под видом нищего странника, и *Эвмея*, который его привёл. Он устроил на потеху женихам драку *Одиссея* с нищим *Иром* (XVIII 32—50). Погиб от первой же стрелы *Одиссея*, которая пронзила его горло в тот момент, когда он подносил к губам кубок с вином (XXII 8—21). *В. Я.*

АНТИОПА (*Ἀντιόπη*), в греческой мифологии дочь фиванского царя *Никтея*. Забеременев от *Зевса*, явившегося к ней в образе сатира, А. в страхе перед гневом отца бежала из Фив в Сикион, где стала женой царя *Эпопея*. Никтей перед смертью завещал своему брату *Лику* насильно вернуть А. в Фивы. Лик отправился в поход на Сикион, убил *Эпопея* и привёл домой пленённую А., которая по дороге у подножия горы *Киферон* разрешилась двойней — *Амфионом* и *Зетом* (по приказу *Лику* они были брошены на произвол судьбы). А., терпевшая в течение многих лет притеснения со стороны *Лику* и особенно его супруги *Дирки*, однажды бежала из Фив и нашла своих сыновей, которых подобрал и воспитал пастух. Узнав мать и услышав о её страданиях, они пошли походом на Фивы, свергли *Лику*, а *Дирку* казнили, привязав её к рогам свирепого быка (*Apollo*. III 5,5). По другой версии мифа, *Дирка* сама обнаружила бежавшую А. и поручила *Амфиону* и *Зету*, которых она считала сыновьями пастуха, казнить

эту женщину. Узнав от пастухов, что обречённая на казнь — их мать, *Амфион* и *Зет* освободили А., а к рогам привязали *Дирку* (Hug. Fab. 8).

Встреча А. с сыновьями и последующие события составляли сюжет трагедии *Еврипида* «А.», сохранившейся фрагментарно (Irg. 179—227; Suppl. Eur., p. 9—22). Гибель *Дирки* изображена в известной скульптурной группе «*Фарнезский бык*», выполненной скульпторами *Аполлоном* и *Тавриском* (середина 2 в. или середина 1 в. до н. э.) (римская копия греческого



Юпитер и Антиопа. Картина А. Корреджо. 1521—25. Париж. Лувр.

оригинала хранится в Национальном музее в Неаполе).

К теме мифа об А. обращались художники и скульпторы средневековья и нового времени («А.» и «*Фарнезский бык*» А. Сузини, «Юпитер и А.» Тициана, А. Корреджо, К. Ванлоо, А. Ватто и др.). *В. Н. Ярхо*

АНТИХРИСТ (греч. ἀντίχριστος, «противохристос»), в христианской мифологии противник *Иисуса Христа*, который явится в конце времён и возглавит борьбу против Христа, но будет им побеждён. Уже ветхозаветная эсхатология связывала с приближением конечной победы *Яхве* особенно тяжёлые испытания и выступление ожесточённейшего из врагов (роль Гога в книге *Иезекииля*), в триумфе над которым сила *Яхве* обнаружится над всем миром. Для складывания образа «противника бога» важен был опыт

эпохи *Маккавеев*, когда иудеи увидели в лице эллинистического царя *Антиоха Эпифана* (2 в. до н. э.) сознательного врага своей религии. В Новом завете А. — это «человек греха», воплощающий в себе абсолютное отрицание заповедей бога (2 Фесс. 11, 3 и 7). «Кто же он такой? — спрашивает византийский толкователь этого места Нового завета *Феофилакт Болгарский* (11 — нач. 12 вв.). — Не сатана ли? Нет, но некий человек, принявший всю его силу». А. — посланник *сатаны*, действует по его наущению. Царство А. — царство морального зла, где «люди будут себялюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы, непослушны родителям, неблагодарны, нечестивы, немилостивы, неверны слову, клеветники, невоздержны, безжалостны, чужды любви к добру, предатели, наглы, напыщенны, любящие наслаждение больше бога» (2 Тим. 3, 2—4). А. воплощает в себе абсолютное отрицание христианской веры, прихода во плоти *Иисуса Христа* (1 Ио. 4, 3; 2 Ио. 1, 7). Всякий отрицатель телесной реальности воплощения логоса условно назван в Новом завете «А.» по своей мистической связи с эсхатологическим явлением А. Этот А. — космический узурпатор и самозванец, носящий маску Христа, которого отрицает, он стремится занять место Христа, быть за него принятым. Роль А. как «лжеца» реализуется и в его лицемерии, имитирующем добродетель Христа, и в его ложном чудотворстве, имитирующем чудеса Христа. Если дьявол, по средневековому выражению, — «обезьяна бога», то А. — «обезьяна Христа», его фальшивый двойник. (Иконографическая традиция изображения А., давшая на рубеже 15 и 16 вв. фрески *Л. Синьорелли* в соборе итальянского города *Орвието*, максимально приближает его облик к облику Христа, в то же время надевая его горделивым, унылым и неуверенным выражением.) Евангельское изречение говорит, что А. «придёт во имя своё» (Ио. 5, 43), его самоутверждение — последовательная negация самоотречения Христа: если Христос в «земной жизни» добровольно отказался от божественного сана, ему принадлежавшего, то А. хищнически присвоит этот сан, ему не принадлежащий, «в храме божием сядет он, как бог, выдавая себя за бога» (2 Фесс. 2, 4). Одни черты сближают его с предвосхищающими его образами *лжепророков* и *чародеев* (вроде *Симона Волхва*), другие — с деспотами (вроде *Навуходоносора* или *Антиоха Эпифана*). Как и эти деспоты, А. — кровавый гонитель всех «свидетелей» истины, утверждающий свою ложь насильем; он следует, «чтобы убиваем был всякий, кто

не будет поклоняться образу зверя» (Апок. 13, 15) — в Апокалипсисе, где фигура А. дана особенно ярко, он наиболее отчётливо сохранил черты древней мифологии («зверь, выходящий из бездны» — 11, 7). В числе его жертв — два «свидетеля» и могущественных чудотворца, которых традиция отождествила с ветхозаветными праведниками *Енохом* и *Илией*. Общий срок творимых А. гонений — 42 месяца, т. е. три с половиной года (13, 5), что в зеркальном отражении отвечает продолжительности проповеди Христа. Погубит А. очная встреча с явившимся (второе пришествие) Христом (2 Фесс. 2, 8). Новозаветный текст даёт «число зверя» — 666 (Апок. 13, 18); обычно это понимается так, что ему должна равняться сумма числовых значений еврейских или греческих букв имени А. Уже первые века христианства дали ряд интерпретаций этого числа (напр., *Εβδωϰας*, «цветущий», ходовое слово императорской пропаганды, *Αριθμος Ψαδικοσ*, «неправедный агнец», т. е. лживая копия Христа-агнца, и т. д.). Новейшие гипотезы чаще всего связывают число 666 с именами римских императоров Нерона, Домициана.

Средневековые толкователи (Августин Блаженный, Феодорит Кирский, Григорий Великий и др.), комбинируя новозаветные данные с теми или иными ветхозаветными пророчествами,

выстраивали развёрнутый сюжет жизни А. Обычно предполагалось, что А. будет иудеем из колена Данова. Наряду с этим существовало очень древнее и сохранившееся вплоть до 18 в. представление об А. как об ожившем и чудесно возвращающемся Нероне. Местом рождения А. считали Вавилонию, ибо Даново колено, по преданию, ушло именно туда; кроме того, Вавилон был популярным библейским символом мятежа против бога. По некоторым версиям, А. должен родиться от блудницы, принимаемой за девственницу (пародия на девственное зачатие Христа), от монахини, нарушившей обет (как будущее воплощение отступничества), или от кровосмесительной связи. Распространив славу своих мнимых добродетелей и чудес, победив на войне трёх царей — египетского, ливийского и эфиопского (ср. Дан. 11, 42—43), он захватит мировое господство и сделает себя предметом поклонения то ли в оскверняемых христианских церквях, то ли в восстановленном для этой цели Иерусалимском храме. Почти все отступятся от веры; горсть оставшихся верными укроется на Масличной горе (место Гефсиманского сада — последнего приюта Христа). Когда наступит срок, гибель воинства А. будет совершаться от третьего часа (около девяти часов утра) до вечера, и долина между Масличной горой и Иерусалимом наполнится

кровью. По некоторым версиям, А., спасаясь от приближения Христа, поднимется на высокую гору и затем бросится вниз.

Лит.: Bousset W., Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche, Göttingen, 1895; Rigaux B., L'antéchrist et l'oppositif au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau testament, Gambouix, 1932; Schmid J., Der Antichrist und die hemmende Macht, «Theologische Quartalschrift», 1949, jg. 121; Giblin Ch., H., The threat to faith. An exegetical and theological re-examination of 2 Thessalonians 2, Rome, 1967.

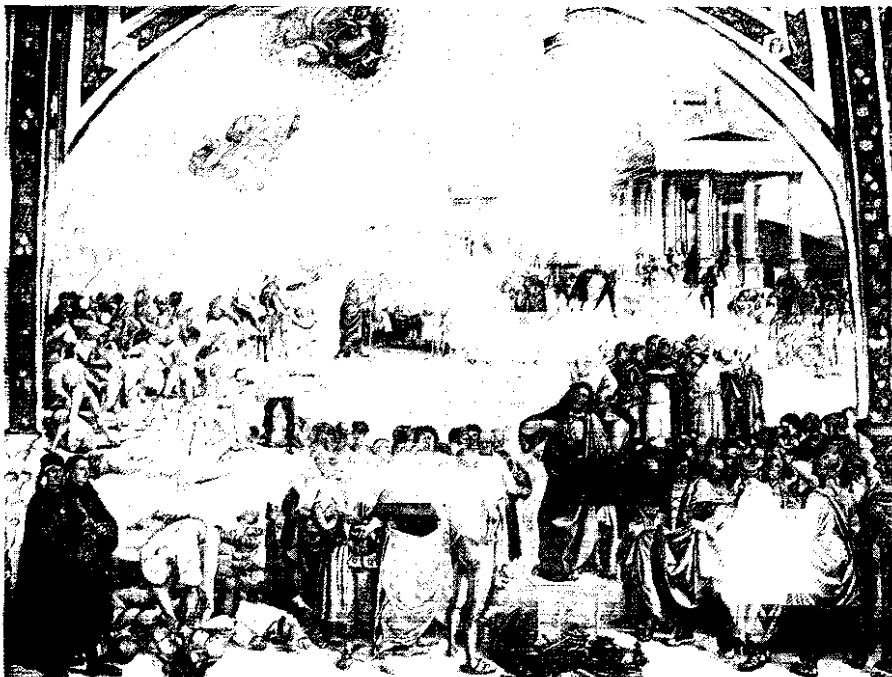
С. С. Аверинцев.

В средневековой литературе образ А. появляется в связи с изображением эсхатологических картин конца мира и Страшного суда. Напр., в немецком стихотворном произведении 9 в. «Муспилли» анонимный автор повествует о битве Илии с А. У французского автора 10 в. Адсо из Туля в прозаическом произведении «Об антихристе» главой христианского мира и главным противником А. изображается французский король, в немецкой драме на латинском языке «Действо об антихристе» (12 в.) — германский император. К образу А. часто обращались в публицистической литературе в условиях острой религиозно-политической борьбы. Напр., во время борьбы 12—13 вв. германских императоров с римскими папами сторонники императора называли А. пап (Иннокентия III в особенности), сторонники пап — императора Фридриха II Штауфена (последний изобра-

Слева — История антихриста. Фреска Л. Синьорелли из цикла «Страшный суд». 1499—1505.

Орвието, собор. Справа — Антихрист

с дьяволом. Фрагмент фрески.



жён в образе А. и в романе немецкого писателя 1-й половины 20 в. П. Виглера «А.». В эпоху Реформации 16 в. Лютер и протестанты нарекают именем А. папу как главу католической церкви. К подобной протестантской традиции примыкает латинская драма 16 в. Т. Наогеорга «Паммахий», герой которой (имя его обозначает «разрушитель всего») становится папой благодаря союзу с дьяволом. В русской публицистической литературе А. называли патриарха Никона, Петра I, Наполеона.

Среди произведений изобразительного искусства — гравюры кон. 15—16 вв. — к «Всемирной хронике» Х. Шеделя, «Кораблю дураков» С. Бранта, гравюры Л. Кранаха Старшего к «Страстям Христа и антихриста» Лютера, где в роли А. выступает папа.

АНТРОПОГОНИЧЕСКИЕ МИФЫ, мифы о происхождении (в том числе сотворении) человека. А. м. — составная часть *космогонических мифов*. В А. м. не всегда отчётливо различимо происхождение всего рода человеческого и определённого народа (ср. известное тождество названия племени и слова «человек» во многих традициях — у айнов, кетов и др.), первого человека (первой пары людей) и каждого отдельного человека. В некоторых А. м. отождествляется сотворение, произошедшее когда-то, во *времени мифическом* с рождением каждого отдельного человека, объясняемым в соответствии с его мифологическим прообразом. Напротив, нередко различаются создание (сотворение) человека и его души (душ), воспринимающейся как отдельная его часть (множество отдельных частей), которая обладает самостоятельной судьбой. Иногда в А. м. рассматривается происхождение отдельных органов человека (сердца, глаз и т. д.), причём изначальное их различие с точки зрения мифологического мышления оказывается более существенным, чем выделение людей из других существ, предметов, явлений. Для многих А. м. характерно то, что первоначально всё имеет антропоморфный облик — все существа, животные, предметы и явления (солнце, луна, звёзды), место обитания племени и даже вся вселенная, часто описываемая как происходящая из частей тела «перво-человека». Поэтому возникновение человека нередко представляется в А. м. не столько как его создание, сколько как его выделение из числа других человекоподобных существ, которые постепенно теряют человеческий облик, сохраняющийся только у людей.

Создание человека описывается нередко и как отделение людей друг

от друга (первоначально как бы сросшихся воедино), и как проведение границ между частями племени. В А. м. австралийского племени аранда люди были созданы двумя существами Угамбикулами (букв. «самосуществующие»; по другому варианту мифа, — птицей-мухоловкой), разделившими каменным ножом сросшиеся вместе сгустки-комки (букв. «сросшиеся друг с другом люди»). Эти комки, оставшиеся на дне высохшего первобытного океана, представляли собой бесформенные шары, в которых только угадывались зачатки частей тела человека. Затем Угамбикулы (другой вариант — птица-мухоловка) каменным ножом отделили друг от друга части тела каждого человека и наконец разделили людей на фратрии.

Боги, демиурги или культурные герои создают первых людей из самых разнообразных материалов: костяка животных (в некоторых мифах североамериканских индейцев алгонкинской языковой группы демиург Манабуш создаёт человека из скелета зверей, рыб, птиц), орехов (в меланезийском А. м. рассказывается об использовании кокосовых орехов, в мифе перуанских индейцев — орехов пальмового дерева и т. д.), из дерева (в западносибирских кетских и некоторых североамериканских индейских, а также океанийских А. м.). В кетском мифе для оживления человека, сделанного из палки (ср. позднейший литературный образ Пинокио—Буратино), его качают в люльке, т. е. совершают обряд возрождения к жизни. В скандинавской мифологии Один и другие боги-асы оживляют древесные прообразы людей (см. *Аск и Эмбля*), «доделывают» их (представления о первых людях как о незавершённых существах, которых богам приходится «доделывать», — широко распространённый мифологический мотив). Очень часто в А. м. люди создаются из глины или земли. В ирокезском (индейцы Северной Америки) мифе Иоскеха лепит первых людей из глины по своему отражению в воде. В мифе индейцев кахуилла демиург Мукат, вынувший чёрную землю из своего сердца, создаёт затем тела людей из чёрной грязи, тогда как Темайаут, вынувший из своего сердца белую землю, неудачно лепит из белой грязи людей с животами с двух сторон (спереди и сзади); с глазами по обеим сторонам головы; когда же Мукат доказал ему неудачность его созданий, Темайаут, рассердившись, скрывается вместе с ними в подземном мире, пытаясь утащить с собой всю землю (мотив создания «неудачных» людей имеется и в других мифологиях, например в одном из вариантов шумер-

ского А. м., где Энки и Нинмах сначала лепят из глины подземного мирового океана «удачных» людей, а затем, захмелев, создают уродов). По аккадскому варианту А. м., Мардук (вместе с богом Эя) делает людей из глины, смешанной с кровью убитого им чудовища *Кингу*. Сотворение людей из глины или земли известно и в египетской мифологии (бог-творец Хнум лепит людей на гончарном круге), греческой мифологии (*Прометей* делает их из глины), алтайской мифологии (*Ульгень* создаёт первых семь человек из глины и камыша), в А. м. народов Африки (напр., верховное божество догонов *Амма* делает из сырой глины первую человеческую пару), Полинезии; согласно одному из А. м. Библии, бог творит первого человека «из праха земного» и «дыхания жизни» (см. *Адам*). Миф о создании человека из земли в индоевропейской мифологии (как и в семитской) сказался и в эпитете человека — «земной» (существует связь между латинскими словами homo — человек и humus — земля). В более редких случаях «материалом» служат нерасчлennые существа, как у аранда или в западноафриканских мифах о происхождении людей от *двуполых существ*.

Частым мотивом А. м. (находящим параллель в детской психологии) является представление о создании сперва мужчин, а потом женщин. Иногда женщины описываются как возникшие в результате того, что в мужчину кидают кусок мяса (в А. м. масаев в Африке, жителей одного из островов в Океании). Происхождение женщины часто отлично от происхождения мужчины, она делается из иного, чем мужчина, материала (как во многих мифах южноамериканских индейцев). Но библейский миф о сотворении Евы из ребра первочеловека Адама — по-видимому, результат «литературного каламбура» (см. в ст. *Адам*).

В некоторых мифологиях (американских индейцев, африканских, океанийских) создание человека нередко мыслится в два (или более) этапа: сначала возникают первые антропоморфные существа-первопредки, от которых рождаются люди. В мифе индейского племени сиу демиург Сус-состинако создаёт (из двух узлов паутины существовавшего изначально мирового паука) двух первых женщин, ставших прародительницами людей. Первичная пара существ, от которой произошли люди, нередко в одной и той же мифологии (напр., у иганасанов на полуострове Таймир) состоит из земли-матери (или богини земли) и её божественного супруга и в то же время — из первых людей, рождённых этими богами. Представ-

ления о первом человеке во многих традициях (индоиранской, славянской, нанайской и некоторых других сибирских) связано с идеей конца мифического времени, когда люди были бессмертными (и не отличались от богов). Первый человек — это чаще всего первый смертный — с его смертью кончается мифическое (в определённом смысле довременное) существование человечества; вслед за ним люди стали умирать. Такие представления связаны с нанайским Ходо, древнеиранским Йимой, родственным древнеиндийскому Яме, который, согласно «Атхарваведе», «умер как первый из смертных» — и оттого стал богом мёртвых.

Смертью первого антропоморфного существа (своего рода «первого человека») объясняется в ряде мифологических систем создание вселенной: в скандинавской мифологии плоть убитого богами первопредка — антропоморфного великана *Имира* стала землёй, кости — горами, небом — его череп, морем — кровью. Близкий мотив — в иранских и ведийских текстах, в древнерусской «Голубиной книге», в мифологии догонов, по которой каждой части человеческого тела соответствует какая-либо часть внешнего мира, рассматриваемого как огромный человеческий организм: скалы — это кости, почва — внутренность желудка, красные глины — кровь (во многих других традициях такие же соответствия между частями тела и частями ландшафта отражаются и в наименовании одинаковыми словами). Сходство представлений о частях тела человека в догонской и древнеиндийской мифологиях и обрядах простирается и на число членов первого человека: у Пуруши их 21 (соответственно в ведийском гимне упоминается 21 полено, возжигаемое в честь Пуруши), в мифологии догонов — 22.

Большой интерес представляют А. м. тотемического характера, согласно которым человек некогда не отличался от животных (напр., был покрыт шерстью, как в мифологических представлениях селькупов, Западной Сибирь). Сходство человека и обезьяны дало основание двум типам А. м. противоположного характера. Согласно одному из них, бытующему в Тибете и у племени хадзани в Южной Африке, человек происходит от обезьяны. По другому, известному у бушменов, обезьяны (бабуны) некогда были людьми, но мифологический герой Цаги превратил их в обезьян, наказав за то, что они убили его сына. По мифам некоторых других африканских народов (бамбути, эфе), шимпанзе — древний народ,

ушедший в лес потому, что их обзывали пигмеи. В А. м. тотемического характера чаще всего речь идёт о происхождении не всех людей, а определённой группы, зооморфным тотемным символом которой является то или иное животное. Но известны и сравнительно немногочисленные А. м. тотемического типа, объясняющие происхождение всех людей. Во многих тотемических А. м. люди и животные объединяются вместе как разные типы людей. В животных, почитаемых как тотемные классификационные символы определённых социальных подразделений, видят людей (в т. ч. людей других миров: медведь как «горный человек», принадлежащий верхнему миру, в мифологии нивхов). Распространены (в Австралии, у бурят и многих других народов Евразии) тотемические А. м., в которых в качестве родоначальников фигурируют птицы (напр., ворон и лебедь), первые люди, первопредки выходят из яйца. К этим мифам примыкают мифы, связанные с образом мирового яйца (см. *Яйцо мирового*).

Особый тип А. м. представляют такие мифы, где речь идёт не о сотворении людей, а о способе, который даёт возможность людям, задолго до того существующим (и неизвестно как возникшим), выйти на землю, в земной мир. В А. м. североамериканского индейского племени акома первые две женщины вышли во сне, что люди живут под землёй; они вырыли яму и освободили людей (т. е. перевели их из подземного мира в земной). В мифологии индейцев зуны Возлюбленные близнецы сходным образом прорыли ход в нижнюю из четырёх пещер нижнего мира, где обитали люди, и со временем через три остальные пещеры вывели их из темноты нижнего мира. В одном из шумерских мифов рассказывается, что люди раньше росли, как трава, под землёй; бог Энки проделывает мотыгой дыру в земле, и люди выходят оттуда. А. м., по которым первые люди вышли из скалы, земли, ямы, иногда из термитника (для чего нужно было в него ударить), широко распространены у народов Африки. Особую группу А. м. составляют мифы, по которым человек происходит из дерева, чаще всего из мирового дерева (см. *Древо мировое*). В Африке, по А. м. гереро, первые люди — родоначальники двух фратрий гереро — вышли из дерева Омумборомбонга, считавшегося матерью и отцом. Сходные мифы о том, как первые люди вышли из расщепившегося дерева или тростника, известны и у других народов Африки. По поверьям селькупов в Западной Сибири, человек происходит из развилки

берёзы (поэтому ей придавалось особое значение в обрядах). По поверьям нивхов (в Приамурье и на Сахалине), все нивхи происходят из лиственницы.

В А. м. наряду с физическими субстанциями, участвующими в создании человека и его составных частей, существенную роль могут играть такие силы, как слово (А. м. догонов): название *имён* равносильно творению. Но в целом для архаических мифологий порождение предметов (в т. ч. человека) путём их словесного названия малохарактерно (примеры из более развитых религиозно-мифологических систем: по одному из древнеегипетских сказаний, весь мир, в т. ч. люди, возникают по мысли Птаха, выраженной в его слове; тот же мотив в одном из библейских А. м. — см. *Адам*).

Представление о наличии двух или более составных частей человека — видимой телесной оболочки и души осложняет многие А. м. В этом случае можно говорить об их двойственной природе. Согласно поверьям йоруба (Западная Африка), бог создал человека в виде двух половин — земной и небесной; перед тем как войти в земную жизнь, земной человек заключает договор со своим небесным двойником, оговаривая, на какой срок он отлучится с небес, какую работу выполнит, сколько жён и детей будет иметь. В создании души, по некоторым А. м., принимают участие небесные светила верхнего мира. В селькупских А. м. человек рождается в женщине, когда на неё падает луч утреннего солнца, посланный верхней старухой-матерью; солнечный луч и душа человека обозначаются одним словом.

А. м., которые основаны на установлении некоторых ассоциаций по сходству между человеком и животным (в т. ч. обезьяной), представляют интерес как ранний образец преднаучных взглядов. Классификация всех живых существ по внешне сходным признакам использовалась в подобных А. м. как основа для построения таких объяснений происхождения человека, в которых с известным основанием видят раннее предвосхищение эволюционных гипотез.

В истории культуры европейского средневековья и эпохи Возрождения обнаруживается продолжение традиции, которая восходит к концепции «первочеловека» и создания всего мира из частей его тела. Аналогичное образное понимание «гротескного тела» (М. М. Бахтин) как модели всего макрокосма пронизывает всю народную карнавальную культуру и сказывается позднее в творчестве тех писателей, которые, как Ф. Рабле и Н. В. Гоголь, черпают образы в её наследии. Сравнительно долго живут

элементы мифологических представлений, не отделяющих понятия о человеке от всех других существ (прежде всего мифологических), мыслимых по его образу; в качестве позднейшего повторения аналогичных способов «очеловечивания» представлений о чуждой среде — споры и художественные фантазии на тему о возможности антропоморфных и человекообразных форм существования разумных сил или «внеземных цивилизаций» в космосе.

Лит.: А н и с и м о в А. Ф., Космологические представления народов Севера, М.—Л., 1959; Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.), Л., 1976; K o r p e r s W., Der Urmensch und sein Weltbild, W., [1949]; C a l a m e-G r i a u l e G., Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon, [P], 1965; C h r i s t e n s e n A., Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des iraniens, v. 1—2, Stockh., 1917—34; D u m é z i l G., Mythe et épopée..., 2 ed., P., 1974; F r a z e r J., Creation and evolution in primitive cosmogonies and other pieces, L., 1935; H a i l e B., Soul concepts of the Navaho, «Annali Lateranensis», 1943, t. 7; H o a n h s o n H o a n g-s y-Q u i, Le mythe indien de l'Homme cosmique dans son contexte culturel et dans son évolution, «Revue de l'histoire des religions», 1969, v. 175, № 2, см. также лит. при ст. Космогонические мифы.

АНТРОПОС (греч. ἀνθρωπος, «человек»), в представлениях позднеантичного мистического синкретизма и особенно христианского или околохристианского гностицизма духовный первочеловек как божественное существо, прототип и эмануирующий исток для духовного и материального мира, а также для человека (как эмпирической реальности); иногда — один из *зонов*. Генеэизис мифологемы А. восходит к Индии (образ *Пуруши*) и к Ирану (образ *Гайомарта*). Имели значение и некоторые аспекты библейской традиции, а также платоновской доктрины об идее как предвечном первообразе эмпирического явления. Соединяя в себе мужскую и женскую сущность, А. на разных уровнях своего бытия есть верховный бог («первый А.»), но также и отображение и эманация «первого А.», в силу грехопадения соединившаяся со своим земным подобием (*Адам*), присущий всем людям как бессмертное начало («дух», «внутренний человек», «великочеловек») и в них дождающийся своего конечного освобождения из мрака материи и тирании *архонтов*. Доктрины об А. получили развитие в манихействе и в еврейской каббале (*Адам Кадмон*), а также в христианских ересьях. В мистике ортодоксального христианства им до некоторой степени отвечает учение о том, что «как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор. 15, 22), рассматривающее Иисуса Христа как абсолютную парадигму человеческой сущности и постольку «нового Адама», а также о реальном присутствии Христа и святого духа

в душе верующего (а через таинства — и в его плоти): «...не я живу, но живёт во мне Христос» (Гал. 2, 20).

Лит.: Q u i s p e l G., Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition, «Eranos-Jahrbuch», 1953, Bd 22; R u d o l p h K., Grundtyp gnostischer Urmensch-Adam-Spekulation, «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», 1957, Jg 9; S c h e n k e H. M., Der Gott «Mensch» in der Gnosis, B., 1962.

С. С. Аверинцева.

АНТУ(М) (аккад.), женское соответствие *Ана*, шумеро-аккадского бога неба [имя А. представляет собой существительное женского рода от существительного мужского рода Ану (м)]. В двуязычном шумеро-аккадском мифе о возвышении *Инанны* Ан возводит Инанну в «ранг» А. и делает её своей супругой. Впоследствии в аккадской мифологии А. строго отличалась от Иштар (Инанны), по мифу города Урука, дочери Ану и А.

АНУБИС (греч. Ἄνουβις), Инпу (егип. inpw), в египетской мифологии бог — покровитель умерших; почитался в образе лежащего шакала чёрного цвета или дикой собаки Саб (или в виде человека с головой шакала или собаки). А.—Саб считался судьёй богов (по-египетски «саб» — «судья» писался со знаком шакала). Центром культа А. был город 17-го нома Каса (греч. Кинополь, «город собаки»), однако его почитание очень рано распространилось по всему Египту. В период Древнего царства А. считался богом мёртвых, его основные эпитеты «Хентиamenti», т. е. тот, кто впереди страны Запада

Анубис. Деталь погребальной пелены. Сер. 2 в. н. э. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.



(царства мёртвых), «владыка Растау» (царства мёртвых), «стоящий впереди чертога богов». Согласно «Текстам пирамид», А. был главным богом в царстве мёртвых, он считал сердца умерших (в то время как *Осирис* главным образом олицетворял умершего фараона, который оживал подобно богу). Однако постепенно с конца 3-го тыс. до н. э. функции А. переходят к Осирису, которому присваиваются его эпитеты, а А. входит в круг богов, связанных с мистериями Осириса. Вместе с Исидой он ищет его тело, охраняет его от врагов, вместе с *Тотом* присутствует на суде Осириса.

А. играет значительную роль в погребальном ритуале, его имя упоминается во всей заупокойной египетской литературе, согласно которой одной из важнейших функций А. была подготовка тела покойного к бальзамированию и превращению его в мумию (эпитеты «ут» и «имиут» определяют А. как бога бальзамирования). А. приписывается возложение на мумию рук и превращение покойника с помощью *магин* в *ах* («просветлённого», «блаженного»), оживающего благодаря этому жесту; А. расставляет вокруг умершего в погребальной камере *Гора детей* и даёт каждому канопу с внутренностями покойного для их охраны. А. тесно связан с некрополем в Фивах, на печати которого изображался лежащий над девятью пленниками шакал. А. считался братом бога *Баты*, что отразилось в сказке о двух братьях. По Плутарху, А. был сыном Осириса и *Нефтиды*. Древние греки отождествляли А. с *Гермесом*.

Р. И. Рубинштейн.

АНУКЕТ (ʿnk.t), в египетской мифологии богиня, дочь *Хнума* и *Сатис*, владычица Сехеля — одного из островов архипелага в районе перешейка нильского порога. Почиталась в Верхнем Египте и в Нубии. Священное животное А. — антилопа (газель). В обращённом к ней гимне говорится: «Ты приводишь реку и оплодотворяешь землю твоим именем».

Р. Р.

АНУННАКИ, а н у́н(н) а (шумер., предположительная этимология — «семья князя», по-видимому, бога Энки), в шумеро-аккадской мифологии группа родственных между собой земных, подземных и отчасти небесных божеств, а также специальное обозначение хтонических (земных и подземных) божеств. Под именем А. издавна, по-видимому, объединялись божества различных местных пантеонов — упоминаются А. из Эреду (га), из Лагаша и т. д.; в старовавилонских текстах постоянным местом их обитания называется священный город Ниппур. В шумерских текстах времени образования единого пантеона (вре-

мя III династии Ура, 21 в. до н. э.) отец А. — *Ан*, создавший их («приказавший им родиться») на небе и на земле; в послешумерских текстах их создание приписывается *Мардуку*. Число А. по разным текстам различно — от 7 до 600 (распространённое число — 50); Мардук делит 600 А. на 300 «верхних» (небесных) и 300 «нижних» (богов подземного мира). Функции А. не очень ясны, но, видимо, главная из них — определять людские судьбы. В ряде текстов А. — боги-заступники, боги-покровители. К А. относятся многие главные и второстепенные боги (характеризуемые в таком случае эпитетами: «первый среди А.», «благороднейший среди А.», «герой А.» и т. д.). Часто сила и могущество какого-либо божества подчёркивается описанием реакции А. на его действия: А. дрожат от взгляда и слова Ана, забиваются в щели, как мыши, от колдовства мелкого демона, дрожат при имени Энлиля и Нинлиль. А. — посредники в общении людей и богов, их именем скрепляются клятвы. Отдельную группу представляют А. — боги (а часто и судьи) подземного мира (напр., в текстах цикла «Инанна-Думузи», см. в ст. *Инанна*). В аккадское время появляется более или менее чёткое разделение всех богов на две родовые группы: А. как богов земли и подземного мира и *игигов* как космических богов.

А. упоминаются только в литературных памятниках. В. К. Афанасьева.

АНУШАВАН СОСАНВЕР [от иран. *Ануширван* и армянского *сосанвер* (со-си — «платан» и нвер — «дар, посвящение»)], в армянской мифологии внук *Ара Гехецика*, умный, одарённый юноша; воплощение платана или священной рощи платанов близ Армавира (столица и религиозный центр древнеармянского Арагатского царства). К А. С. как к духу священного платана обращались за предсказанием будущего (в роще гадали по шелесту листьев деревьев). Этимология имени свидетельствует, по-видимому, о том, что А. С. ассоциировался с вечной циклическостью возрождения растительности. С. Б. А.

АНУШИРВАН (фарси, букв. «бессмертная душа»), *Анушаграван* (пехлеви), вошедший в легенды, частично мифологизированный царь из иранской династии Сасанидов — Хосров I Ануширван (правил в 6 в.). Имя А., отличавшегося, согласно легендам, мудростью и справедливостью, стало нарицательным для образа справедливого царя. Легенды об А. переданы в «Шахнаме». И. Б.

АНФЕЯ, *Антёя* (*Ἄνθεια*, букв. «цветущая»), в греческой мифологии прозвище Геры, Афродиты и других богинь.

АНХИС (греч. Ἄνχισς, лат. Anchises), в греческой и римской мифологиях отец *Энея*. Когда А. пас стада в окрестностях горы Ида, к нему явилась пленённая его красотой Афродита, выдавая себя за дочь фригийского царя Отрея. Сблизившись с А., богиня открыла ему, что родит от него славного героя Энея, но запретила разглашать тайну их брака (Нупп. Ном. IV 53—291). Однако А. во время пирушки с друзьями нарушил запрет и был за это сражён молнией Зевса (по древнейшему варианту, очевидно, насмерть, т. к. «Илиада», несколько раз называющая Энея сыном Афродиты и А., не упоминает



Анхис, на плечах Энея покидающий Трою. Фрагмент скульптурной группы Л. Бернини. Мрамор. 1619. Рим, галерея Боргезе.

последнего среди живых). По более поздней версии, А. от молнии Зевса лишился сил или ослеп. В ночь падения Трои Эней вынес А. на своих плечах из горящего города (Verg. Aep. II 699—723). А. скончался в пути, по одним источникам, в Аркадии у горы Анхисии, где показывали его могилу рядом с древним храмом Афродиты (Paus VIII 12, 8), по другим, — в южной Италии или Сицилии. Эней устроил в честь отца погребальные игры, к которым римляне возводили Троянские игры, отмечавшиеся вплоть до периода империи. Миф о любви Афродиты и А., имеющий аналогию в многочисленных греческих мифах о соединении богинь со смертными, был сначала использован представителями рода Энеадов в Троаде для укрепления своего авторитета, затем римским родом Юлиев, возводивших через Энея своё происхождение к богине Венере. В. Я.

АНЦВА, в мифологии абхазов и абазин верховное божество, творец природы и людей (часто к его имени присоединяется эпитет «нас породивший»), повелитель и вседержатель мироздания. Обладает всеми совершенствами: всемогуществом, всеведением, абсолютной благостью, безграничностью, неизменяемостью и т. п. Преживает на небе (часто наделяется и эпитетом «вверху находящийся»). Когда он спускается с неба, гремит гром, когда поднимается, — сверкает молния. Гром и молния — его карающая сила. Мать А. — из рода Хеция (от абхазского ахья, «граб»), поэтому молния никогда не поражает грабовые деревья.

С одной стороны, существуют представления об А. как о божестве, лишённом каких-либо конкретных внешних черт; с другой стороны, иногда его представляют либо молодым красивым мужчиной, либо седым старцем; в одном из вариантов мифов он одет в кожаное одеяние, у него золотые подошвы, в его руке плеть, которой он высекает молнии. Во многих мифах А. и *Афы* отождествлены.

В честь А. периодически устраивались моления; в жертву ему приносили животное (обычно корову) и вино.

Лит.: Инал-Ипа Ш. Д., О генезисе образа «Анцва» — верховного бога абхазов, «Известия Абхазского института языка, литературы и истории им. Д. И. Гулла АН ГССР», 1974, [т. 3]. Л. А.

АНЧУТКА, в восточнославянской мифологии злой дух, одно из русских названий чертенят, по всей видимости, происходящее от балтийского названия утки (ср. литов. *ančiūtė*, «маленькая утка»). А. связан с водой и вместе с тем летает; иногда А. называют водяным, болотным. Обычные его эпитеты — «беспятый» («беспятая»), «роговой», «беспальный».

Лит.: Толпоров В. Н., Из истории балтославянских языковых связей: анчутка, «Baltistica», 1973, т. 9. В. Н., В. Т.

АНША (др.-инд. *Āṁśa*, букв. «часть», «доля»), в ведийской мифологии божество из класса *адитьев*. Определённых описаний А. не существует; оно едва ли отличимо по своим функциям от *Дакии*. А. выделяет долю при жертвоприношении (РВ II 1, 4), упоминается в связи с *Ашвинами*. В. Т.

АНШАР И КИШАР (аккад.), в аккадской мифологии божества, принадлежащие к старшему поколению богов, отец (Аншар) и мать (Кишар) бога неба Ану (шумер. *Ан*). Родители А. и К. — чудовища-божества Лахму и Лахаму (см. в ст. *Лахама*). Данных о культе А. и К. нет; возможно, они — плод богословских спекуляций в связи с развитием культа Мардука, как он отразился в поэме «Энума

элиш» (2-я половина 2-го тыс. до н. э.). В 1-м тыс. до н. э. Аншар был (по «народной этимологии») отождествлён с главным богом Ассирии *Ашшуром* и как соперник Мардука возвысился над всеми богами. В ассирийской (из *Ашшур*) версии поэмы «Энума элиш» главный герой поэмы не Мардук (как в вавилонской версии), а Аншар-Ашшур. В. А.

А-НЮЙ, Э-ньюй, в китайской мифологии мать правителя *Чжуань-сюя*, зачавшая его, по преданию, когда луч звезды, подобный радуге, пронзил солнце (вариант — луну) и взволновал А.-н., сидевшую в своих уединённых покоях. Б. Р.

АО, в древнекитайской мифологии плавающая в море гигантская черепаха, на спине у которой лежат три священные горы — Инчжоу, Пэнляй и Фанчжан, где живут бессмертные. По другой версии, этих гор пять (добавляются Дайюй и Юаньцзяо). А. фигурирует в цикле мифов о *Нюй-ва*, которая, чтобы укрепить рушащийся после битвы *Гун-гуна* с *Чжу-жунюм* небосвод, отрубила лапы А. и подперла ими четыре стороны неба (трактат «Хуайнань-цзы», 2 в. до н. э.). В средневековой китайской литературе А. стала символом достижения высшей учёности и высших учёных степеней. Выражения «голова А.» или «стоящий на голове А.» употреблялись как метафорические обозначения первого лауреата столичных экзаменов, «пик А.» — придворной Академии Ханьлинь. Эта символика связана и с популярными изображениями духа Полярной звезды *Куй-сина* — покровителя экзаменов, которого рисовали стоящим на спине А. В отдельных случаях А. изображали как рыбу, иногда и с чело-вечьей головой. Б. Р.

АО БИН, в китайской народной мифологии дух созвездия Хуагай («цветной балдахин»), состоящего из девяти звёзд и прикрывающего сверху трон Тянь-хуан да ди («небесный государь»). В народе А. Б., однако, больше известен как третий сын царя драконов (см. *Лун-ван*) Восточного моря Ао Гуана. А. Б. представляли в человеческом облике, с копьём в руках, восседавшим на морском чудовище. В фантастическом романе 16 в. «Фэншэнь яньи» («Возвышение в ранг духов») рассказывается, как А. Б., появившись из морских глубин, пытался усмирить богатыря-малолетку *Нэ-чжа*, который не давал покоя жителям подводного царства. Однако А. Б. был убит *Нэ-чжа*. А. Б. описывается и в некоторых сочинениях народного буддизма (так называемых «драгоценных свитках» — баоцзюань). Б. Р.

АПАКЪЙТ ЛОК, в мифологии ка-чинов Бирмы (тибето-бирманская группа) человек, утративший бессмер-тие. А. Л. жил в Майяушинграпум, прародине качинов. Девять раз он становился стариком, но юность возвращалась к нему. Однажды он пошёл на рыбную ловлю. В лесу поймал спящую белку. Решив под-шутить над соседями, он сунул бел-ку, которая так и не проснулась, в вершу и нарядил вершу в свою одеж-ду. Соседи это увидели и подумали, что А. Л. умер. Стали готовиться к погребальному обряду. Сумри — жизненный принцип человека, ко-торый находился в А. Л., отправил-ся к верховному духу солнца, но дух увидел, что нить, связывающая сум-ри с человеком, цела. На землю были направлены посланцы для выяснения дела. Когда люди танцевали похоронный танец, они заделали одежды на верше, и всё обнаружилось. Тогда верховный дух в гневе перерезал нить. В результате А. Л. заболел и вскоре умер. После него стали умирать и другие люди. Я. Ч.

АПĀМ НАПАТ (др.-инд. *Apām napāt*, букв. «сын вод»), в ведийской мифологии божество, связанное с водой и огнём. Занимает второстепенное место в пантеоне. В «Ригведе» ему посвящён один гимн (II 35). Нередко выступает как эпитет *Агни*, с кото-рым А. Н. в ряде случаев отождест-вляется или смешивается (отмечены и переходные ситуации: А. Н. — «дитя Агни», V 41, 10). А. Н. иногда выступает и как эпитет *Савитара*. А. Н. — золотой, блестящий; он одет в молнию, возник из золотого лона, растёт в укрытии, живёт в высо-чайшем месте. В то же время А. Н. — «сын вод» (III 9, 1), окружён ими, оплодотворяет их, связан с реками (*Синдху* и др.), дарует сладкие воды; жир — его еда; он сходит на землю и порождает все существа (II 35, 2, 8). Показательна связь А. Н. с *Аджа Экападом*, *Ахи Будхьяей* и др.; ср. также мотив золотого яйца, зародыша (солнца). А. Н. — божество индо-иранского происхождения (ср. авест. *Apām napāt*).

Лит.: Магoun Н. W., Apām Napāt in the Rig-Veda, «Journal of the American Oriental Society», 1898, v. 19, № 1. В. Т.

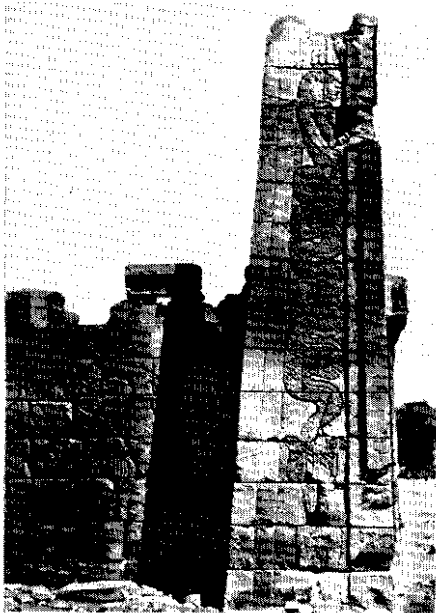
АПĀМ-НАПАТ (авест., «потомок воды», «отпрыск воды»), в иранской мифологии благой дух воды. Представле-ние об А.-Н. восходит к эпохе индо-иранской общности (ср. ведийского *Апам Напата*). С того же времени сохраняется представление об огнен-ной природе А.-Н. как о персонаифи-кации грозовой молнии, неразрывно связанной с водной стихией. В «Яште» (XIX) сохранились фрагменты древних мифов о том, как А.-Н. укрыл в глу-

бинах озера Ворукаша от трёхглавого дракона *Ажи-Дахаки* символ иран-ского династического суверенитета (*фарн*). Там же сообщается, что А.-Н. создал человеческий род. Наряду с *Ахурамаздой* и *Митрой* А.-Н. импе-новался *ахурой*, что указывало на его исключительную древность и вы-сокий ранг в индоиранском пантеоне. И. Б.

АПАБША, в иранской мифологии дэв (демон) засухи. В «Авесте» («Яшт», VIII) драматически рисуетсся борьба божества *Тиштрия*, создателя и по-кровителя дождя (выступающего «в образе белого коня»), против А. (выступающего «в образе чёрной ло-шади, лысой, с лысыми ушами, с лысой шеей, с лысым хвостом, тощей, безоб-разием пугающей»). В этой борьбе А. терпит поражение. И. Б.

АПАС (др.-инд. *Āpas*, букв. «воды»), персонифицированные космические во-ды в ведийской мифологии. В «Риг-веде» им посвящено четыре гимна (VII 47, 49; X 9, 30); несколько раз к ним обращаются в «Атхарваведе». А. — богини, матери, юные жёны. Они и небесные, и земные, и море — их цель. Им руководит *Савитар* (солн-це), *Индра* выкапывает для них рус-ло, они следуют путём богов, прите-кают на жертвоприношение, рассы-пают блага. В них обитает *Варуна*, повелитель космических вод, окружа-ющих вселенную; отсюда он видит истину и ложь в мире людей; в водах же находится *Агни* — «сын вод». А. целительны и охраняют здоровье, они связаны с мёдом, смешивают мёд с молоком, иногда их отождест-вляют с небесной *сомой*. Сома при-ближается к ним, как любовник к де-вам. Они очищают от грязи, от ви-ны, греха, лжи, проклятия. Можно предполагать индоевропейские истоки культа обожествлённых вод; ср. по-клонение водам (эро) в «Авесте». См. также *Апам Напат*. В. Т.

АПЕДЕМАК (ἄρπηκ), в мифологии Куша (Древней Нубии) бог войны и плодородия, покровитель царской власти. Почитался в эпоху Меропт-ского царства, его главные святилища находились в Мусавварат-эс-Суфре, Наге, Мероз. Изображался с головой льва (лев являлся символом царской власти). В храме в Мусавварат-эс-Суфре А. изображён с луком в руке, на верёвке он ведёт пленника. Воз-можно, там происходили празднества, во время которых символически утвер-ждались сила царя и его способность к управлению. В храме и Наге А. представлен с головой льва, в виде львиноголовой змеи или многоруким и трёхглавым. Вытеснив *Осириса*, он выступает здесь как супруг *Исиды*. Э. К.



Слева — Апедемак в виде львиноголовой змеи. Справа — Апедемак с головой льва. Храм в Нага.
Конец I в. до н. э. — нач. I в. н. э.

АПИС (ἰρ), в египетской мифологии бог плодородия в облике быка. Почитание А. возникло в глубокой древности, центром его культа был Мемфис. А. считали ба (душой) бога Мемфиса Птаха, а также бога солнца Ра. Воплощением А. являлся чёрный бык с особыми белыми отметинами. Верили, что ритуальный бег А. оплодотворяет поля. А. был связан с культом мёртвых (способствовал увеличению жертв, приносившихся умершим) и близок Осирису (считался быком Осириса). В поздний период на саркофагах часто изображали

бегущего А. с мумией на спине. При Птолемеях произошло полное слияние А. и Осириса в едином божестве *Серанисе*, почитавшемся и в египетской, и в греко-римской среде. Иногда А. отождествляли с *Атумом* (в имени Апис-Атум). Живого быка А. содержали в особом помещении. В эпоху XXVI (Саисской) династии (7—6 вв. до н. э.) для содержания быков-А. в Мемфисе, недалеко от храма Птаха, был построен специальный Апейон. Корова, родившая А., тоже почиталась и содержалась в особом здании. Смерть быка-А. считалась большим несчастьем. Умершего А. бальзамировали и хоронили по особому ритуалу в специальном склепе Серапеуме около Мемфиса. (Французский археолог Ф. О. Мариет обнаружил при раскопках Серапеума 64 мумии А.) На бронзовых статуэтках А., дошедших до нас в большом количестве, между рогов часто помещён солнечный диск. Сведения о культе А. приводят античные авторы Геродот (II 153; III 27—28), Страбон (XVIII 807), Элиан (XI 10), Диодор (I 85).

Апис. Бронза. 7 в. до н. э. Ленинград, Эрмитаж.



Р. Р. **АПЛУ** (Ἀπιϋ, Ἀπϋ, Ἀπλυν), в этрусской мифологии божество, соответствующее греч. *Аполлону*. Имя его встречается на этрусских памятниках 5—4 вв. до н. э. Обычно изображается рядом с *Менрой* и *Геркле*. А. П.

АПОЛЛОН (Ἀπόλλων), в греческой мифологии сын *Зевса* и *Лето*, брат *Артемиды*, олимпийский бог, включивший в свой классический образ

архаические и хтонические черты д греческого и малоазиатского разветвления (отсюда разнообразие его функций — как губительных, так и благодетельных, сочетание в нём мрачных и светлых сторон). Данные греческого языка не позволяют раскрыть этимологию имени А., что свидетельствует о неиндоевропейском происхождении образа. Попытки других авторов (напр., Платона) разгадать значение имени А. не поддаются научному обсуждению, хотя для них и характерна тенденция соединить в одно нераздельное целое ряд функций А. (Plat. Crat. 404 e, 406 a): стреловержца, губителя, прорицателя, блюстителя гармонии космической и человеческой. Образ соединяет воедино небо, землю и преисподнюю.

А. родился на плавучем острове *Атерия*, принявшем возлюбленную *Зевса* *Лето*, которой ревнивая *Гера* запретила вступать на твёрдую землю. Остров, явивший чудо рождения двоблизнецов — А. и *Артемиды*, стал именоваться после этого *Делос* (греч. δῆλος, «являю»), а пальма, по которой разрешилась *Лето*, стала священной, как и само место рождения А. (Callim. Hymn. IV 55—274; Нуп. Ном. I 30—178). А. рано возмужал ещё совсем юным убил змея *Пифона* или *Дельфиния*, опустошавшего окрестности Дельф. В Дельфах, на месте где когда-то был оракул *Гей* и *Фемиды*, А. основал своё прорицалище. Там он учредил в свою честь *Пифийские игры*, получил в Темпейской долине (*Фессалия*) очищение от убийства *Гифона* и был прославлен жителем Дельф в пеане (священном гимне) (Нуп. Ном. II 127—366). А. порази также своими стрелами великана *Тития*, пытавшегося оскорбить *Лету* (Hug. Fab. 55; Apollod. I 4, 1), *Киклопов*, ковавших молнии *Зевсу* (Apollod. III 10, 4), а также участвовал в битвах олимпийцев с *гигантами* (I 6, 2 *титанами* (Hug. Fab. 150). Губительные стрелы А. и *Артемиды* прино внезапную смерть старикам (Ном. I XV 403—411), иногда поражают всякого повода (III 279 след.; I 64 след.). В Троянской войне А.-стреловержец помогает троянцам, и стрелы девять дней несут в лагерь ахейцев чуму (Ном. II. I 43—53), незримо участвует в убийстве *Патрала Гектором* (XVI 789—795) и *Ахилла Парисом* (Procl. Chrest., p. 10). Вместе с сестрой он губитель де *Ниобы* (Ovid. Met. VI 146—312). В зыкальном состязании А. побеждает сатира *Марсия* и, разгневанный дерзостью, сдирает с него кожу (Myth. Vat. I 125; II 115). А. боролся с *раком*, пытавшимся овладеть де *Фийским* треножником (Paus. III 2 VIII 37, 1; X 13, 7).

Наряду с губительными действиями А. присущи и целительные (Eur. Andr. 880); он врач (Aristoph. Av. 584) или Пеон (Eur. Alc. 92; Soph. O. R. 154), Алексикаос («помощник»), защитник от зла и болезней, прекративший чуму во время Пелопоннесской войны (Paus. I 3, 4). В позднее время А. отождествлялся с солнцем (Macrob. Sat. I 17) во всей полноте его целительных и губительных функций. Эпитет А. — Феб (*φαιβος*) указывает на чистоту, блеск, прорицание (Etym. Magn. v. φαιβάω; Eur. Hec. 827). Соединение в образе А. рациональной ясности и тёмных стихийных сил подтверждается теснейшими связями А. и Диониса, хотя это божество-антагонисты: один по преимуществу бог светлого начала, другой — бог тёмного и слепого экстаза; но после 7 в. до н. э. образы этих богов стали сближаться в Дельфах, им обим устраивали оргии на Парнасе (Paus. X 32, 7), сам А. нередко почитался как Дионис (Himer. XXI 8), носил эпитеты Диониса — плющ и Бакхий (Aeschyl. frg. 341), участники празднества в честь А. украшали себя плющом (как на Дионисовых празднествах).

А.-прорицателю приписывается основание святилищ в Малой Азии и Италии — в Кларосе, Дидимах, Колофоне, Кумах (Strab. XVI 1,5; Paus. VII 3,1—3; Verg. Aen. VI 42—101). А. — пророк и оракул, мыслится даже «водителем судьбы» — Мойрагетом (Paus. X 24,4—5). Он наделил пророческим даром Кассандру, но после того как был ею отвергнут, сделал так, что её пророчества не пользовались доверием у людей (Apollod. III 12, 5). Среди детей А. также были: прорицатели Бранх, Сибилла (Serv. Verg. Aen. VI 321), Мопс — сын А. и прорицательницы Манто, Идмон — участник похода аргонавтов (Apoll. Rhod. I, 139—145; 75 след.).

А. — пастух (Номий) (Theocr. XXV 21) и охранитель стад (Hom. II. II 763—767; Нупп. Hom. III 71). Он — основатель и строитель городов, родоначальник и покровитель племён, «отчий» (Plat. Euthyd. 302 d; Himer. X 4; Macrob. Sat. I 17, 42). Иногда эти функции А. связаны с мифами о служении А. людям, на которое посылает его Зевс, разгневанный независимым нравом А. Так, у схолиаста к тексту Гомера (Hom. II. I 399 след.) сообщается, что после раскрытия заговора Геры, Посейдона и А. против Зевса (по «Илиаде» вместо А. в нём участвовала Афина) А. и Посейдон в образе смертных служили у троянского царя Лаомедонта и возвели стены Трои, которые затем разрушили, гневаясь на Лаомедонта, не отдавшего им обусловленной платы (Apollod. II 5, 9). Когда сын А. врачеватель Асклений за попытки воскресить людей был поражён молнией

Зевса, А. перебил циклопов и в наказание был послан служить пастухом к царю Адмету в Фессалию, где приумножил его стада (III 10, 4) и вместе с Гераклом спас от смерти жену царя Алкесту (Eur. Alc. 1—71; 220—225).

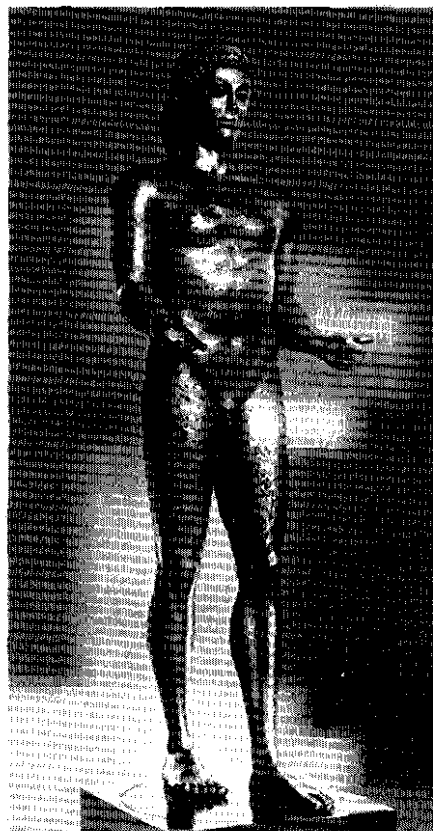
А. — музыкант, кифару он получил от Гермеса в обмен на коров (Нупп. Hom. III 418—456). Он покровитель певцов и музыкантов, Мусaget —водитель муз (III 450—452) и жестоко наказывает тех, кто пытается состязаться с ним в музыке.

Многообразие функций А. наиболее полно представлено в позднем анонимном гимне А. (Нупп. Orph. Abel. p. 285) и речи неоплатоника Юлиана «К царю Гелиосу». А. вступает в связи с богинями и смертными женщинами, но часто бывает отвергнут. Его отвергли Дафна, превращённая по её просьбе в лавр (Ovid. Met. I 452—567), Кассандра (Serv. Verg. Aen. II 247). Ему были неверны Коронида (Hug. Fab. 202) и Марпесса (Apollod. I 7, 8). От Кирены он имел сына Аристея, от Корониды — Асклепия, от муз Талии и Урании — корибантов и певцов Лиана и Орфея (I 3,2—4). Его любимцами были юноши Гиакинф (Ovid. Met. X

161—219) и Кипарис (X 106—142), рассматриваемые как иностаси А.

В образе А. отразилось своеобразие греческой мифологии в её историческом развитии. Для архаического А. характерно наличие растительных функций, его близость к земледелию и пастушеству: Он — Дафний, т. е. лавровый, «прорицающий из лавра» (Нупп. Hom. II 215), «любящий лавровое дерево» Дафну. Его эпитет Дри-мас, «дубовый» (Lucophr. 522); А. связан с кипарисом (Ovid. Met. X 106), пальмой (Callim. Нупп. II 4), маслиной (Paus. VIII 23, 4), плющом (Aeschyl. frg. 341) и др. растениями. Зооморфизм А. проявляется в его связи и даже полным отождествлении с вороном, лебедем, мышью, волком, бараном. В образе ворона А. указал, где надо основать город (Callim. Нупп. II 65—68), он — Кикн («лебедь»), обративший в бегство Геракла (Pind. Ol. X 20); он — Сминфей («мышинный») (Hom. II. I 39), но он спаситель от мышей (Strab. XIII 1, 48). А. Карнейский связан с Карном — демоном плодородия (Paus. III 13, 4). Эпитет Ликейский («волчий») указывает на А. как на хранителя от волков

Слева — Аполлон из Пьомбино. Бронза. Ок. 475 до н. э. Париж, Лувр. Справа — Аполлон. Статуя Вулки с фронтона храма в Вейях. Ок. 500 до н. э. Рим, Музей виллы Джулия.



(Paus. II 19, 3) и как на волка (X 14, 7). Матриархальные черты А. сказываются в его имени по матери — Летоид; отчества у него нет, но он постоянно носит имя родившей его Лето (Нупп. Ном. III 253; Paus. I 44, 10). На более поздней ступени архаики А. — охотник и пастух (Ном. II. II 763—767; XXI 448—449). Характерная для первобытного мышления взаимопроизанность жизни и смерти не миновала и А.; на этой поздней ступени архаики он — демон смерти, убийства, даже освящённых ритуалом человеческих жертвоприношений, но он и целитель, отвратитель бед: его прозвища — Алексикакос («отвратитель зла»), Апотропей («отвратитель»), Простат («заступник»), Акесий («целитель»), Пеан или Пеон («разрешитель болезней»), Эпикурий («попечитель»).

На стадии олимпийской или героической мифологии в этом мрачном божете, с его властью над жизнью и смертью, выделяется определённое устойчивое начало, из которого вырастает сильная гармоническая личность великого бога эпохи патриархата. Он помогает людям, научает их мудрости и искусствам, строит им города, охраняет от врагов, вместе с Афиной выступает защитником отцовского права. Зооморфные и растительные его черты



Лето, Аполлон и Артемида. Фрагмент росписи краснофигурной амфоры. Конец 6 в. до н. э. Лондон, Британский музей.

становятся лишь рудиментарными атрибутами. Он уже не лавр, но он любит Дафну, ставшую лавровым деревом. Он не кипарис и гиацинт, но любит прекрасных юношей Кипариса и Гиакинфа. Он не мышь или волк, но повелитель мышей и убийца волка. Если когда-то Пифон победил А. и в Дельфах показывали могилу А. (Porphyr. Vit. Pyth. 16), то теперь он — убийца хтонического Пифона. Однако, убив Пифона, этот светоносный бог должен искупить вину перед землёй, породившей Пифона, и получить очищение че-

рез нисхождение в иной мир — аид, где он вместе с тем обретает новую силу (Plut. De def. or. 21). Это явный хтонический рудимент в мифологии светоносного А. Некогда демон, близкий Гее (земле), непосредственно от неё получающий мудрость (Eur. Iphig. T. 1234—1282), теперь он «пророк Зевса» (Aeschyl. Eum. 19), возвешающий и оформляющий в Дельфах волю верховного бога (Soph. O. R. 151). А. прекращает гражданские распри и даёт силу народу (Theogn. 773—782). О помощи А. грекам в войне с персами доверчиво рассказывает Геродот (VIII 36), причём его военная мощь иногда отождествляется с явлениями природы: А.-солнце посылает на врагов стрелы-лучи.

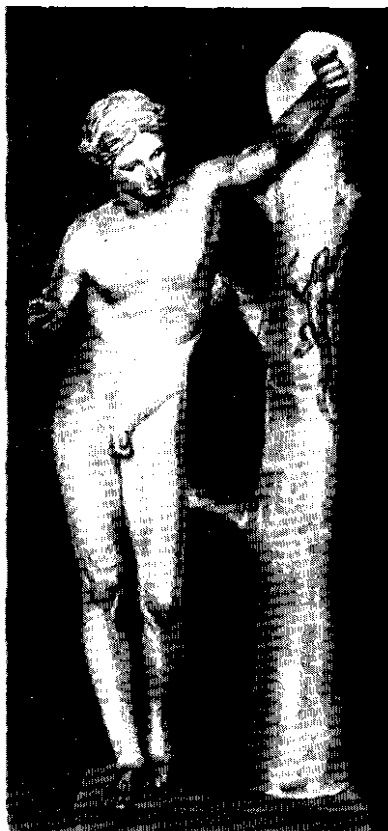
Арханческие корни А. связаны также с его догреческим малоазийским происхождением, подтверждающимся тем, что в Троянской войне А. защищает троянцев и особенно почитается в Троаде (Хриса, Килла, Тенедос) и самой Трое (Ном. II. V 446). С эпохи колонизации греками Малой Азии (с 7 в. до н. э.) А. прочно вошёл в олимпийский пантеон богов, при этом восприняв от других богов дар прори-



Голова Аполлона с западного фронтона храма Зевса в Олимпии. Мрамор. Ок. 460 до н. э. Олимпия, музей.

цания (от Геи), покровительство языку (от Гермеса), вдохновенное состояние и экстаз (от Диониса) и др.

Слева — Аполлон Саурокт (убивающий ящерицу). Римская копия. С греческого оригинала Проксителла (ок. 340 до н. э.). Мрамор. Париж, Лувр. Справа — Аполлон Бельведера. Римская копия. С греческого бронзового оригинала Леохара (350—330 до н. э.). Мрамор. Ватиканские музеи.





Голова Аполлона. Бронза. Ок. 460 до н. э.
Лондон, Британский музей.

у Гомера Зевс, Афина и А. фигурируют как нечто единое и целостное в олимпийской мифологии, хотя А. своим появлением на Олимпе внушает ужас олимпийским богам (ср. его эпифанию в I Нупт. Ном.). Но внушительность и грозность А. вполне сочетается с изяществом, изысканностью и красотой юного А., как его изображают авторы эллинистического периода (ср. Callim. Нупт. II и Apoll. Rhod. 674—685). Этот классический А. — бог героического времени, которое у греков всегда противопоставлялось предыдущему хтоническому периоду, когда человек был слишком слаб для борьбы с могучими силами природы и не мог ещё быть героем. Два величайших героя Геракл и Тесей были связаны с мифологией А. Если, согласно одним мифам, А. и Геракл сражаются друг с другом за дельфийский треножник (Apollod. II 6, 2; Нуг. Fab. 32), то в других они основывают город (Paus. III 21, 8) и даже вместе получают очищение после убийства, находясь в рабском служении. Под покровительством А. Тесей убивает Минотавра (Plut. Thes. 18) и упорядочивает законы в Афинах, а Орфей усмиряет стихийные силы природы (Apoll. Rhod. I 495—518). На почве мифологии А. возник миф о гиперборейях и их стране, где под знаком милости А. процветали мораль и искусства (Pind. Pyth. X 29—47; Нимер. XIV 10; Herodot. IV 32—34).

Культ А. был распространён в Греции повсеместно, храмы с оракулами А. существовали на Делосе, в Дидимах, Кларосе, Абах, на Пелопоннесе и в других местах, но главным центром почитания А. был Дельфийский храм с оракулом А., где восседавшая на треножнике жрица А. — пифия давала

предсказания. Двусмысленный характер предсказаний, допускавших самое широкое толкование, позволял дельфийской коллегии жрецов воздействовать на всю греческую политику. В Дельфах совершались празднества в честь А. (теофании, теоксении, Пифийские игры; последние были введены в честь победы А. над Пифоном; по своему блеску и популярности они уступали только Олимпийским играм). Все месяцы года, кроме трёх зимних, были посвящены в Дельфах А. Храм А. на Делосе был религиозно-политическим центром Делосского союза греческих полисов, в нём хранилась казна союза и происходили собрания его членов. А. приобрёл значение организатора-организатора не только в социально-политической жизни Греции, но и в области морали, искусства и религии. В период классики А. понимался прежде всего как бог искусства и художественного вдохновения; подобно Артемиде, Афине Палладе и другим божествам А. эволюционировал в направлении гармонии, упорядоченности и пластического совершенства.

Из греческих колоний в Италию культ А. проник в Рим, где этот бог

заял одно из первых мест в религии и мифологии; император Август объявил А. своим патроном и учредил в честь него вековые игры, храм А. близ Палатина был одним из самых богатых в Риме.

Лит.: Лосев А. Ф., Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии, «Ученые записки Московского государственного педагогического института им. В. И. Ленина», 1953, т. 72, в. 3, с. 163—186; его же, Античная мифология в ее историческом развитии, М., 1957, с. 267—590 [исследование всей мифологии А. и образа А. в античной литературе с указанием источников] Ницше Ф., Рождение трагедии, Полн. собр. соч., [пер. с нем.], т. I, М., 1912; Керényi К., Apollon W., 1937; Miller R. D., The origin and original nature of Apollo, Phil., 1939; Jung F. G., Griechische Götter, Apollon, Pan, Dionysos, Fr./M., 1943; Pfeiffer K. A., Apollo Die Wandlung seines Bildes in der griechischen Kunst, Fr./M., 1943; Mandru P., La mantique apollinienne à Delphes, P., 1950; Готтингер В. А. v., Apollo, Haarlem, 1956.

А. Ф. Лосев.

Среди античных скульптурных изображений А.: «А. из Беотии» (8 в. до н. э.), «А. Тенейский» (1-я половина 6 в. до н. э.), «А. Птойос» из Фив (6 в. до н. э.), «Аполлон из Вей» (ок. 500 до н. э.). По римским копиям известны «А. Парнопиос» Фидия («А. Кассельский», «А. Тибрский» и др.), статуи Праксителя «А. Сауроктон» (около 20 копий), Леохара («А. Бель-



Аполлон и Марсий.
Картина П. Перуджино. 1480-е годы.
Париж, Лувр.

ведерский), Канаха («А. из Пьомбино»), статуя сер. 5 в. до н. э. («А. из Помпей»), скульптурная группа «А. Кифаред» Филлиса и др. В рельефе западного фронтона храма Зевса в Олимпии (5 в. до н. э.) А. — центральная фигура. Эпизоды мифа об А. нашли отражение в греческой вазописи: сцены битвы за дельфийский треножник, похищения Гермесом стада Адмета, мщения Титию, гибели детей Ниобы. А. часто изображался как предводитель муз.

В изобразительном искусстве средневековья А. предстаёт в книжной миниатюре как языческий бог с атрибутами — луком и стрелами, иногда с лирой (в сценах с музами или грациями) и как олицетворение солнца.

После того как в кон. 15 в. был найден «А. Бельведерский», А. стал восприниматься как воплощение идеала мужской красоты, как олицетворение всего светлого и благородного. Особой популярностью в живописи пользовались сцены «Парнас» (А. Мантенья, Рафаэль, Ф. Приматиччо, Н. Пуссен) и «А. и музы» (Л. Лотто, Джулио Романо, Я. Тинторетто, Н. Пуссен, К. Лоррен, А. Р. Менгс и др.). А. часто изображали правящим солнечной колесницей (фрески Б. Перуцци и Г. Рени, картины Джулио Романо, Доменикино, Дж. Б. Тьеполо и др.) и с Артемидой (А. Дюрер, Л. Кранах Старший и др.). Широкое распространение получили сюжеты, связанные с мифами о Дафне и Марсии, а также сюжеты: «А., стерегущий стада Адмета» (Ф. Бассано, Доменикино, К. Лоррен и др.), «А., Нептун и Лаомедонт строят стены Трои» (Доменикино, С. Роза и др.), «А. убивает Пифона» (Доменикино, П. П. Рубенс, Э. Делакруа). Наиболее значительные произведения европейской пластики 16—17 вв. — «А.» Я. Сансовино и «А. и Дафна» Л. Бернини, нового времени — «А.» О. Родена.

Среди музыкальных произведений на сюжеты мифа — кантата И. С. Баха «Состязание между А. и Паном», зингшпиль В. А. Моцарта «А. и Гиацинт», опера К. В. Глюка «Празднества А.», балет И. Стравинского «А. Мусоргет».

АПОП (Ἄππο), в египетской мифологии огромный змей, олицетворяющий мрак и зло, извечный враг бога солнца Ра. Заклинания против А. постоянно встречаются в текстах солярных мифов, в которых он обычно выступает как собирательный образ всех врагов солнца. А. обитает в глубине земли, где и происходит его борьба с Ра. Когда ночью Ра начинает плавание по подземному Нилу, А., желая погубить его, выплывает из реки всю воду. В сражении с А. (повторяющемся каждую ночь) Ра выходит победителем и заставляет его изрыгнуть воду обрат-



Асара. Стенная роспись. 4—5 вв. Аджанты, пещера № 17.

но. В другом мифе Ра в образе рыжего kota отрезает голову змею-А. В поздний период А. сближали с Сетом.

р. р.

АПОСТОЛЫ, см. Двенадцать апостолов.

АППУ (хетт. Арри), в хеттской мифологии человек из города Шуудл в стране Луллу. Миф об А. хурритского происхождения. А. имел в изобилии всё, не было у него только сына. Бог солнца (в хурритском первоисточнике — Шимиге), которому А. вознёс молитву и принёс жертву, обещает, что боги пошлют ему сына. Действительно, жена А. рождает двух сыновей, одного из которых назвали Злым, а другого — Благогим. Впоследствии Злой лишает Благогим большей части его имущества, оставляя ему одну тощую корову.

Лит.: Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии, М., 1977, с. 160—63. В. И.

АПСАРЫ, апсарас (др.-инд. arpsaras, возможно «вышедшая из воды»), в ведийской и индуистской мифологии полубожественные женские существа, обитающие преимущественно в небе, но также и на земле (в реках, на горах и т. д.). В качестве женских духов вод (ср. с греч. нимфами, славянскими русалками и т. п.) и жён или возлюбленных гандхарвов А. упоминаются в «Ригведе» (X 123, 5; 10, 4 и др.) и «Атхарваведе» (X 9,9; XI 6,4; 7, 27 и др.). Согласно ведическим текстам, А., как и другие духи, способны угрожать людям, в частности насылая на них любовное безумие, и в «Атхарваведе» приводятся заклинания против них. В индуистской мифологии А., оставаясь жёнами гандхарвов, приобретают функции небесных куртизанок и танцовщиц. Их происхождение описыва-

ется в текстах по-разному. «Рам (I 45) рассказывает, что они воз при пахтанье океана богами и с ми, и т. к. ни те, ни другие не пожелать их в жёны, они стали «прележать всем». По «Харивану» «Ваю-пуране» десять (или одцать) наиболее почитаемых А. (них Менака, Урваши, Прамлоча родились из «воображения» Бра остальные были дочерьми Д Число А. в пуранах колеблется двух-трёх десятков до сотен тысяч, они классифицируются по нескольким разрядам. К высшему, «божественному» (дайвика) разряду относятся находящиеся в непосредственном лужении у богов и нередко по их чению соблазняющие асуров, аскетов, чья подвижническая жизнь могла бы сделать их равными с Так, А. — Тилоттама соблазняет братьев Сунду и Упасунду, из-за убивших друг друга; А. — Гхритриши Бхарадваджу, ставшего «Дроны»; А. — Менака и Рамб мудреца Вишвамित्रу, и первая дочь от него Шакунталу, а вторая, в наказание превратил на тысячу в камень. А. по своему желанию способны как угодно менять свой облик, но обычно они изображаются прекрасными женщинами, одетыми в богатую одежду, украшенные драгоценностями и цветами. По эпическим преданиям, они ублажают в раю Индры (сварге) смертных воинов, которые погибли героями на поле брани.

П. А. Г.

АПСАТИ, в грузинской мифологии (у сванов) покровитель и пастух рогатых животных и птиц. По функциям близок богине Дали, о мужской пол А. указывает на то представление о нём сформированное уже в эпоху патриархата. А. род Апсаты в мифологии карачаевцев, балкарцев, Афсаты в осетинской мифологии и др.

АПСАТЫ, в мифологии карачаевцев и балкарцев (А в ш а т и) покровитель диких животных и охоты. Персидского происхождения, грузинского осетинского Афсати, сванского Апсаты, абхазского вейшу, адыгскому Мезитхе. А. — ботливый хозяин всех диких животных которых он пасёт, как пастух стадо. Он сам выделяет животным добычу охотникам, без его согласия никто не может сделать выстрел. В честь А. охотники поют особые песни, в которых благодарят его за удачную охоту.

Лит.: Чурский Г. Ф., Культ охоты у индийских народов, «Бюллетень Кавказского историко-археологического института в Тифлисе», в. 5.

АПСИРТ (Ἄψυρτος), в греческой мифологии сын колхидского царя брат Медеи. Когда Медея бежала с аргонавтами, она взяла с собой б

Спасаясь от преследования Ээта, Медея убила А. и разбросала куски его тела по волнам, зная, что отец вынужден будет прекратить погоню, чтобы собрать тело сына и похоронить его (Apollod. I 9, 24). М. В.

АПЦВАХА, в абхазской мифологии бог смерти. Считалось, что человек или животное умирают потому, что их захотел забрать А. Он незримо посещает больных, стариков, садится у их изголовья. Как правило, жертвой его становятся слабые. В фольклоре часто человек, прибегнув к хитрости, одерживает победу над А. С. З.

АРАГАЦ, в армянской мифологии гора (Арагац), сестра Масис (Арагат). Согласно мифу, любящие друг друга А. и Масис однажды поссорились. Тщетно пыталась их помирить гора Марута Сар; разгневанная, она прокляла обоих — они оказались навсегда разлучёнными.

По мифу, сложившемуся после распространения христианства, на вершине А. молился Григор Просветитель (проповедник христианства, первый католикос Армении, кон. 3 — нач. 4 вв.), ночью ему светила свешивавшаяся с неба (без верёвки) лампада С. Б. А.

АРА ГЕХЕЦЬК, Арá Прекрасный, в армянской мифологии умирающий и воскресающий бог. Древний миф об А. Г. и богине Шамирам является вариантом мифов об Осирисе и Исиде, Таммузе и Иштар, Адонисе и Астарте, сложившимся, по-видимому, во 2-м тыс. до н. э. у протоармян Армянского нагорья. В эпосе А. Г. выступает царём армянского государства, Шамирам — царицей Ассирии. Шамирам, пожелавшая иметь своим мужем А. Г., славившегося красотой, после смерти её супруга Нина отправляет послеслов с дарами к А. Г., предлагая ему стать царём Ассирии, либо, удовлетворив её страсть, с миром вернуться в свою страну. Разгневанная его отказом, Шамирам идёт войной на Армению. Своим военачальником она велит взять А. Г. живым. Однако на поле брани он был убит. Шамирам находит труп А. Г. По её приказу аралезы зализывают раны А. Г., и он оживает (согласно «Истории» М. Хоренаци, Шамирам лишь распускает слух о том, что аралезы воскресили А. Г.). По-видимому, миф об А. Г. лёг в основу изложенного Платоном мифа об Эре: Эр был убит в сражении, но десять дней спустя его тело было найдено на поле битвы целым и невредимым. Когда на двенадцатый день при совершении погребального обряда его тело положили на костёр, Эр ожил и рассказал об увиденном им на том свете (Plat. R. P., X 614).

По имени А. Г., согласно преданию, названы Араратская равнина, гора

Шахкеванк (около Еревана), второе название которой — «Ара»; легенда об оживлении А. Г. связывается с холмом в селе Лезк (близ города Ван). А. Г. посвящена картина В. Суреньяна «Шамирам у трупа Ара Прекрасного», трагедия Н. Зарьяна «Ара Прекрасный» и др.

Лит.: Матикян А., Ара Гехецк, Вена, 1930 (на арм. яз.); Капанцян Г., Культ Ара Прекрасного, Ер., 1944 (на арм. яз.). С. Б. Арутюнян.

АРАК КОЛ, в мифологии народа пор в Кампучии (мон-кхмерская группа) злое божество. Его происхождение, по мифу, таково. Некогда жили два брата Лонг и Лай. Они были великими вождями племени поров. Однажды братья кидали в цель ножи около ритуального столба, и Лонг случайно убил младшего брата Лая. Дух Лая превратился в злого гения Арак Кола. А. К. стал требовать человеческих жертвоприношений. Первое жертвоприношение совершила девушка Эр, которая пасла в лесу с сестрой Ай сорок буйволов. Буйволы пропали. Их вернул А. К., потребовав, чтобы Эр убила за это спящую Ай. Впоследствии вместо людей стали жертвовать животных. Есть данные о том, что Лонг — олицетворение солнца, а Лай, превратившийся в духа А. К., — луны. Считается, что дух А. К. вызывает болезни. Я. Ч.

АРАЛÉЗЫ, арлэзы, в армянской мифологии духи, происходящие от собаки. Они спускаются с неба, чтобы зализать раны убитых в сражении и воскресить их. Так, А. воскресили Ара Гехецика. С. Б. А.

АРАМ, в армянской мифологии герой, предок — эпоним армян. По его имени, согласно древним преданиям, стала называться другими народами страна армян [греками — Армен, иранцами и сирийцами — Армени(к)].

А., из потомства Хайка, защищает границы армянских земель, вступая в борьбу с Мидией, Ассирией и Каппадокией. Он отражает нашествие войск мидян под предводительством Ньюкара Мадеса, самого Ньюкара Мадеса приводит в Армавир и приговора к стене башни на обозрение проходящим, а на его страну налагает дань и подчиняет себе. В войне с Ассирией противником А. выступает Баршам (Баршамин), которого А. побеждает в бою. Мотив борьбы А. с Ассирией, возможно, восходит к войнам урартского царя Араме с ассирийским царём Салманасаром III (9 в. до н. э.). Согласно мифам, А. воюет в Каппадокийской Кесарии, где сталкивается с детьми титанов (титанидами), побеждает титанида Пайатиса Кахья (Папайос Химерогенес), которого изгоняет на остров Азийского моря (Средиземное море). Миф о борьбе А. с титанидами; с Пайатисом, по мнению исследовате-

ля И. Марквардта, — вариант мифа о борьбе Зевса с титанами и Тифоном (согласно «Илиаде», жилище Тифона находится в стране аримов в районе вулканической горы Аргей, близ Мажака — Кесарии, Нот. II. II 783). Этот миф протоармяне (аримы) освоили в то время, когда жили в Каппадокии, связав его с именем своего предка Арима. В дальнейшем имя Арим превратилось в А. (под влиянием имени либо урартского царя Араме, либо упоминаемого в Библии Арама, предка жителей Сирии и Месопотамии — арамейцев), содержанием трансформированного мифа стала борьба предка армян с враждебными племенами. С. Б. Арутюнян.

АРАМÁЗД, в армянской мифологии верховное божество, создатель неба и земли, бог плодородия, отец богов Анахит, Михра, Нанэ и др. Восходит к иранскому Ахурамазде. Его эпитет — «аря» («мужественный»). Культ А. пришёл в Армению из Ирана, возможно, в 6—5 вв. до н. э., при Ахеменидах, слившись с культом местных божеств. В эллинистическую эпоху А. отождествлялся с Зевсом. Главное святилище А. находилось в культовом центре древней Армении (являвшемся местом погребения царей династии Аршакидов) Ани (современный Камах на территории Турции). Храм А. в Ани был разрушен в кон. 3 в. н. э. при распространении христианства. С. Б. А.

АРАН, в корейской мифологии дочь начальника уезда Мирян (пров. Кёнсан-Намдо). Лишившаяся матери А. росла под присмотром кормилицы. Когда она повзрослела, кормилица замыслила отдать её замуж за посылного из управы. Однажды ночью А. вместе с кормилицей отправилась полюбоваться лунным пейзажем на башню Ённамну. Вдруг кормилица исчезла, а перед А. появился посылный и стал её домогаться. А. отказывалась, тогда он стал угрожать ей ножом, наткнувшись на который, она погибла. Он спрятал её тело в зарослях бамбука возле реки Нактонган. Отец искал дочь повсюду, но никаких следов не обнаружил. Исчезновшие дочери было несмываемым позором для дома янбана (дворянина), и он, подав прошение об отставке, вернулся в столицу. Каждый новый начальник, прибывавший в Мирян, умирал от неизвестной причины первой же ночью. С тех пор никто не хотел ехать в Мирян правителем, и в государевом дворе стали искать охотников. Согласился один молодой человек по имени Ли Санса. Прибыв в Мирян, он остановился в первую ночь на постоялом дворе. Вскоре после того как он сел читать при свече, дверь вдруг отворилась от порыва ветра, и перед ним оказался дух девушки в белом одеянии с лохматой чёрной головой, с кровотокающей грудью и воткнутым в горло но-

жом. Так как юноша не испугался, дух повелал ему свою историю. Выслушав её, юноша обещал помочь духу А. Приехав в управу, он вызвал кормилицу А. и посыльного. После допроса их казнили, а труп А. нашли и захоронили. В честь А. в Миряне возле башни Ённамну соорудили жертвенник.

По другой версии, всё это случилось в каком-то уезде, и героиня была танцовщицей (кисэн) при местной управе. Это мифологизованное предание легло в основу одной из популярнейших корейских народных песен «Ариран». Кроме того, оно бытует в корейском фольклоре в форме волшебной сказки «Дух кисэн». Оно также может быть идентифицировано с китайской легендой о девушке Чжи-сань в «И цзянь чжи» Хун Мая (1123—1202).

Лит.: Чосон чонольчип (Сборник корейских преданий), Сеул, 1944, с. 159—70; Сон Джинг хэ, Чосон минок сорхвай ёнгу (Исследование прозаических форм корейского фольклора), Сеул, 1947; Z ó n g I n - S ó b, Folk tales from Korea, L., [1952], p. 121—25; The folk treasury of Korea..., Seoul, 1970, p. 152—55. Л. Р. Концевич.

АРАНБУЛЬ, в корейской мифологии министр при пусёком правителе Хэ буру. Однажды министру явился во сне Небесный государь, который объявил, что пошлёт своего внука основать в землях Северного Пуё (кит. Фууй) царство, а потому велел А. уговорить Хэ буру перенести столицу в другое место. Хэ буру выполнил это повеление и переселился на тучные земли равнины Касоблон на берегу Восточного (Японского) моря, где создал новое царство Восточное Пуё. Предание об А. вплетено в миф о *Тонмёне* и *Чумоне*.

Лит.: [Ким Бу Сяк], Самгук саги (Исторические записки трех государств), т. 1, Пхеньян, 1958, с. 347; Иль Ён, Самгук юса (События, оставшиеся от времен трех государств), Пхеньян, 1960, с. 78; Кодэ чоңги сорхва чхи (Собрание древних образов биографий и прозаических форм корейского фольклора), Пхеньян, 1964, с. 31—32. Л. К.

АРАНЬЯНИ (др.-инд. *Агапуāṇī*, букв. «лес», от *агапуа*, «лес», «луша»), в древнеиндийской мифологии лесная богиня, персонифицированный образ обожествлённого леса. В «Ригведе» А. упоминается только в одном гимне позднего происхождения (X 146); А. отмечена и в «Атхарваведе». А. — мать лесных зверей, она богата пищей, хотя и не возделывает пашню; распространяет запах благовонной мази, издаёт многообразные звуки. К ней обращаются путники, заблудившиеся в лесу. А. связана с культом деревьев.

Лит.: *А. Т.*
АРАСКА, в иранской мифологии злой демон зависти и стяжательства, созданный, согласно «Авесте», *девами* на погибель людям после окончания «золотого века» человечества. *И. Б.*

АРАФА, *А р а ф а т* (*ʿArafā, ʿArafāt*), в мусульманской мифологии гора и долина близ Мекки, где встретились и узнали друг друга низведённые из рая в разные места земли *Адам* и *Хавва*.

Упоминается в Коране (2:194). Близ А. происходят центральные церемонии ежегодного мусульманского паломничества (хадж). Одно из названий места — ал-Илал, видимо, связано с арабским божеством, почитавшимся здесь в доисламскую эпоху. *М. П.*

АРАХНА (*Ἄραχνη*, букв. «паук»), в греческой мифологии дочь Идмона — красильщика тканей из Колофона. Славилась как вышивальщица и ткачиха, чьим искусством восхищались нимфы реки Пактола. Гордясь своим мастерством, А. вызвала на состязание саму богиню Афину, которая приняла вызов, но, явившись сначала в образе старухи, предупредила А. о необходимом смирении перед богами. А. не вняла этому совету и не усталилась богами, представшей в полном своём величии. Афина выткала на нурпуре изображения двенадцати олимпийских божеств, а по четырем углам ткани, обведённой узором оливковой ветви, представила как бы в наказание А. наказания, которые претерпели смертные, пытавшиеся соперничать с богами. В свою очередь А. выткала любовные похождения Зевса, Посейдона, Диониса. Разгневанная богиня разорвала прекрасную ткань и ударила А. челноком. Та в горе повесилась. Однако Афина вынула её из петли и превратила с помощью зелья *Гекаты* в паука, который вечно висит на паутине и неустанно ткёт пряжу. В мифе содержится явно богоборческие черты мифологии периода развитого героизма. Древнейший мифологический мотив оборотничества, представленный в позднем изложении Овидия в виде жанра метаморфозы, также нашёл отражение в мифе (Ovid. Met. VI 5—145). *А. Т. Г.*

Случаи обращения к мифу в европейском (как и в античном) искусстве редки (картины Я. Тинторетто, П. Веронезе, П. П. Рубенса и Д. Веласкеса, а также ряд фресок 16—17 вв. — Б. Франко, Л. Камбиазо, Т. Цуккарро и др.).

АРАШ, *А р г а ш* (фарси), *Э р ё х ш а* (авест.), в иранской мифологии искусный стрелок из лука. По договору с *Афрасиабом* (во время войны иранцев с туранцами) А. выстрелом из лука должен был определить место, где кончается иранская граница. Стремясь заслать стрелу как можно дальше, А. от напряжения пал бездыханным на месте стрельбы, но обеспечил успех иранцам, вернувшим, благодаря А., свои земли. Имя А. стало символом жертвостановности во имя родины. Поэтические сказания об А. содержатся в средневековой литературе на фарси и в произведениях современных поэтов Ирана. *И. Б.*

АРАШ, в абхазском нартском эпосе (и в волшебных сказках) крылатый

конь, помощник героя. Обладает необыкновенной физической силой; на нём можно передвигаться не только по земле, но и под землёй, и в небесах. *С. З.*

АРБУДА (др.-инд. *Arbuda*), в ведийской мифологии демон — противник *Индры*. Его имя семь раз отмечено в «Ригведе». Иногда он выступает вместе с *Вритрой* (или *Ахи Будхьюей*). А. змееподобен и зверообразен. Индра поражает его, топчет его ногой, пронзает льдиной, разбивает ему голову, выпускает его кровь. Имя А., видимо, связано с соответствующим названием горы и племени автохтонного происхождения. *В. Т.*

АРБОХ, *а р в а х*, в таджикской мифологии духи предков. Восходят к авест. *Фраваши*, которые с утверждением ислама получили наименование А. Они — покровители ремёсел, пользовались почитанием во время цеховых собраний ремесленников: считалось, что заниматься можно лишь тем ремеслом, которое перешло по наследству от предков. Нарушитель традиции оставлял предка-А. без святильника на том свете; недовольство А. могло причинить болезнь. В семейном культе для умиловствления А. лили масло в огонь очага, зажигали специальные лучники (пилики), втыкавшие в очаг. Представления об А. известны также узбекам. *И. Б.*

АРГОНАВТЫ (*Ἄργοναυταί*, букв. «плывущие на „Арго“»), в греческой мифологии участники плавания на корабле «Арго» за золотым руном в страну Эю (или Колхиду). Наиболее подробно о путешествии А. рассказывается в поэме Аполлония Родосского «Аргонавтика». *Пелий*, брат Эсона, царя Иолки в Фессалии, получил два предсказания оракула: согласно одному, ему суждено погибнуть от руки члена его рода Эолидов, согласно другому, он должен остерегаться человека, обутого на одну ногу. *Пелий* сверг с престола брата Эсона, который, желая спасти своего сына *Ясона* от *Пелия*, объявил его умершим и укрыл у кентавра Хирона. Достигнув двадцатилетнего возраста, Ясон отправился в Иолку. Переходя через реку Анавр, он потерял сандалию. Явившись к *Пелию*, Ясон потребовал, чтобы тот передал ему принадлежащее по праву царство. Испуганный *Пелий* притворно пообещал выполнить требование Ясона при условии, что тот, отправившись в населённую колхами страну Эю к сыну Гелиоса царю Эту, умиловит душу бежавшего туда на золотом баране Фрикса и доставит оттуда шкуру этого барана — золотое руно (Pind. Ruth. IV 70 след.). Ясон согласился и для путешествия был построен с помощью Афины корабль «Арго». Он соб

рал для участия в походе славнейших героев со всей Эллады (источники называют разное число его участников — до шестидесяти семи человек). А. просили принявшего участие в походе Геракла взять на себя начальствование, но он отказался в пользу Ясона. Отплыв из Пагасейского залива, А. прибывают на остров Лемнос, жительницы которого за год до прибытия А. перебили у себя всех мужчин. А. гостят на острове, и царица *Гипсипила*, став возлюбленной Ясона, предлагает ему остаться вместе со спутниками на Лемносе, жениться на ней и стать царём. Только уговоры Геракла, остававшегося на корабле, заставили А. двинуться дальше в путь. По совету участвующего в походе *Орфея* они принимают посвящение в мистерии кабиров на острове Самофракия.

Проплыв через Геллеспонт в Пропонтиду, А. были радушно приняты жителями города Кизика во Фригии долионами, устроившими пир для А. В это время на корабль напали шестирукие чудовища, так что Гераклу и возвратившимся с пира остальным А. пришлось выдержать с ними схватку. Когда А. поплыли дальше, противный ветер снова пригнал их ночью к Кизикю. Долионы приняли Ясона и его спутников за врагов — пеласгов, и в разгоревшемся сражении Ясон убил царя долионов. Когда утром стало ясно, что произошло несчастье, А. приняли участие в торжественном погребении. Отправившись дальше, А. стали соревноваться в гребле, и у Геракла, оказавшегося самым неутомимым, сломалось весло. На месте следующей стоянки в Мисии у острова Кеос он отправился в лес, чтобы сделать себе новое весло, а его любимец юноша *Гилас* пошёл зачерпнуть для него воды. Нимфы источника, пленённые красотой Гиласа, увлекли его в глубину, и Геракл тщетно искал его. Тем временем А. отчалили, воспользовавшись попутным ветром. Только на рассвете они заметили отсутствие Геракла. Начался спор, что делать; появившийся из глубины морской бог Главк открыл А., что Гераклу по воле Зевса не суждено участвовать в походе. В Вифинии царь бегриков *Амик*, имевший обыкновение вступать с прибывавшими в его страну чужеземцами в кулачный бой, вызвал на бой одного из А. Вызов принял Полидевк, поразивший Амика насмерть. Войдя в Босфор, А. приплыли к жилищу слепого старца, прорицателя *Финей*, которого мучили страшные зловонные птицы *гарпии*, похищавшие у него пищу. *Бореады* Зет и Калаид, крылатые сыновья Борея, навсегда отогнали гарпий, а благодарный Финей рассказал о пути, который предстояло преодолеть А., и дал им советы, как избежать опасности. Приплыв к преграждавшим выход в Понт



Дракон, охраняющий золотое руно. Ясон и Афина. Роспись на дне краснофигурного килика Дуриса. 490—485 до н. э. Рим, Ватиканские музеи.

Евксинский солижающимся и расходящимся плавучим скалам Симплегадам, А., наученные Финеем, выпустили сперва голубку. Голубка успела пролететь между сближавшимися скалами, повредив только перья хвоста. Это было благоприятным предзнаменованием, и кормчий Тифий направил «Арго» между скалами. Благодаря помощи Афины кораблю удалось преодолеть течение, и сблизившиеся Симплегады лишь слегка повредили корму «Арго», застав после этого навсегда так, что между ними остался узкий проход. А. направились на восток вдоль южного берега Понта Евксинского (вариант: направились сначала на север, в землю тавров, где царствовал Перс, брат Ээта, *Diod. IV 44—46*). Прогнав криком стаи чудовищных птиц, подобных

Геракл и аргонавты. Фрагмент росписи краснофигурного кратера «художника Ниобид». Ок. 460 до н. э. Париж, Лувр.



гарпиям, А. причаливают к острову Аретия и встречаются там с отправившимися из Колхиды на родину в Элладу и потерпевшими кораблекрушение сыновьями Фрикса — Аргом и другими. Те присоединяются к А. и помогают им советами (по более древним вариантам мифа, сыновья Фрикса возвратились в Элладу ещё до похода А.). Приблизившись к Кавказу, А. увидели орла, летевшего к *Прометею*, и услышали его стоны. «Арго» вошёл в устье реки Фасиса (Пиони). Благоклонные к Ясону Афина и Гера просят Афродиту, чтобы Эрот зажгёт любовь к Ясону в сердце дочери Ээта — волшебницы *Медее*. Когда Ясон с шестью спутниками явился во дворец Ээта, Медее сразу полюбила его. Узнав, что А. прибыли за золотым руном, Ээт пришёл в ярость. Желая погубить Ясона, он предложил ему вспахать поле на медноногих огнедышащих быках Ареса и засеять его зубами фиванского дракона, из которых вырастают воины (вариант: сначала Ээт потребовал, чтобы А. помогли ему в войне против брата Перса, *Val. Flac. VI 1* след.). Однако другая дочь Ээта — вдова Фрикса Халкиопа, страшившаяся за участь своих детей, прибывших с А., сговорилась с влюблённой в Ясона Медеей, чтобы та передала Ясону волшебное зелье, которое сделало его на один день неуязвимым. В присутствии Ээта и колхов Ясон запряг быков и, идя за плугом, бросал в борозду зубы дракона. Ещё до наступления вечера из зубов стали расти могучие воины. Ясон бросил в них огромный камень, а сам спрятался. Воины начали сражаться друг с другом, и Ясон перебил их. Медее, движимая любовью к Ясону и страхом перед отцом, захватив колдовские зелья, бежала на «Арго», взяв с Ясона обещание жениться на ней. На рассвете Ясон с Медеей отправились в рошу Ареса, где страшный змей стерг золотое руно. Медее усыпила змея сладким песнопением и волшебным снадобьем, и Ясон смог снять с дуба испускавшее сияние золотое руно (вариант: Ясон убивает змея, *Pind. Pyth. IV 249*). А. поспешно вышли в море, но Ээт направил корабли в погоню за Медеей. А. возвращаются новым путём: не через Пропонтиду, а по Истру (Дунаю). Колхи под начальством сына Ээта *Апсирта* опередили их и преградили им путь от Истра в Адриатическое море. А. были склонны к примирению и согласны оставить Медеею в храме Артемиды, чтобы только получить возможность двинуться дальше с золотым руном. Медее, осыпав Ясона упреками, предложила заманить брата Апсирта в ловушку. План удался: Ясон убил Апсирта, и А. неожиданно напали на сопровождавших его колхов. Зевс разгневался на А. за предательское убийство, и вставленный

в киль «Арго» говорящий кусок древесины, сделанный из додонского дуба, объявил А., что они не вернутся домой, пока их не очистит от скверны дочь Гелиоса волшебница *Кирка*. Согласно более древней версии (Apollocl. I 9, 24), Аспирт бежал из Колхиды вместе с Медеей, и их преследовал сам Ээт. Когда Медея увидела, что их настигают, она убила брата, разрубив его тело на куски и стала бросать их в море. Ээт, собирая части тела сына, отстал и повернул назад, чтобы похоронить его.

Поднявшись по реке Эридан, А. вышли через Родан (Рону) в земли кельтов. В Средиземном море они достигли острова Эя, где жила *Кирка*. Она очистила А. от совершённого ими преступления — убийства Аспирта. От *сирен* А. спас Орфей, заглушив их пение своей песней. Фетида и её сестры nereиды по просьбе Геры помогли А. проплыть мимо Скиллы и Харибды и блуждающих скал Планкт. *Алкиной* и *Арета*, царствовавшие над феаками, приняли А. радушно. В это время их настигла вторая половина флота колхов, посланного за ними вдогонку Ээтом. По совету Ареты Ясон и Медея немедленно вступили в брак, так что *Алкиной* получил основание не отправлять Медею к отцу. Когда А. были уже вблизи Пелопоннеса, буря отнесла корабль к отрядам Ливии. Повинуясь вешим словам явившихся к А. ливийских героинь, они несли двенадцать дней корабль на руках до Тритонийского озера. Здесь Геспериды помогли им добыть питьевой воды. В пустыне погиб от укуса змеи прорицатель Мопс, и А. долго не могли найти выход из Тритонийского озера, пока не посвятили местному божеству Тритону треножник. Тритон помог А. выплыть в море и подарил им ком земли. Когда А. подплыли к берегам Крита, медный великан Талос стал швырять в них кусками скалы, не давая пристать к берегу. Зачарованный Медеей, он повредил пятку — уязвимое место; после этого из него вытекла вся кровь и он упал бездыханный. Один из А. Эвфем бросил в море ком земли, подаренный Тритоном, и из него возник остров Фера (вариант: случайно выронил, Pind. Pyth. IV 38—39). После этого А. вернулись в Иолку. По наиболее распространённой версии мифа (Apollocl. I 9, 27—28), Ясон отдал золотое руно Пелию, который за время его отсутствия, уверенный, что Ясон не вернётся, убил его отца и брата. Посвятив «Арго» Посейдону, Ясон с помощью Медеи отомстил Пелию (дочери Пелия по наущению Медеи, желая вернуть отцу молодость, разрубив его тело на куски). Воцарившись в Иолке сын Пелия Акаст изгнал Ясона и Медею из города. Так завершилась история А.

Миф об А. рассматривался рядом исследователей как трансформация сюжета о путешествии в подземное царство; делались также попытки возвести сюжет об А. к сказке (отдельные мотивы этого мифа обычны для волшебной сказки — невыполнимое задание, которое герой осиливает с помощью дочери его главного противника; враждебные существа, которых герой побеждает, поссорив их между собой, и др.). Однако, вероятнее всего, рассказ об А. сложился в 8 в. до н. э. в виде не дошедшей до нас эпической поэмы с характерной для эпоса систематизацией, гиперболизацией и проекцией в мифическое прошлое рассказов о первых плаваниях греков в Чёрное море и в западную часть Средиземного моря (отсюда запутанный маршрут А.).

Лит.: Гордезиани Г. В. Ата в древнейших греческих источниках. «Античность и современность», М., 1972; Meuli K., *Odyssee und Argonautika*, В., 1921; Radermacher L., *Mythos und Sage bei den Griechen*, 2 Aufl., Brünn [s. a.], [1943], S. 166—237; Vian F., *Legendes et stations argonautiques du Bosphore*, в кн.: *Littérature gréco-romaine et géographie historique*, P., 1974, p. 91—104. А. И. Зайцев.

АРГОС, Аргус (греч. Ἄργος, лат. Argus), в греческой мифологии великан, сын Геи-Земли (Apollocl. II 1, 2—3). Тело А. было испещрено бесчисленным множеством глаз (по другим версиям, сто или четыре глаза), причём спали одновременно только два глаза. Гера приставила неуспынного А. стражем и пастухом к *Ио*, возлюбленной Зевса, превращённой в корову. По приказу Зевса, не вынесшего страданий *Ио*, А. был убит Гермесом, предвзвительно усыпавшим его игрою на свирели и рассказом о любви Пана к наяде *Сиринге*. Гера перенесла глаза А. на оперение павлина (Ovid. Met. I 624—723). Архаический образ А. переплетается с представлениями об А. — сыне Зевса и Ниобы, эпониме города Аргоса в Пелопоннесе и основателе земледелия, а также с А. — правнуком предыдущего и освободителем людей от чудовищ (бык в Аркадии, эхидна); этот А. — переходная фигура от архаики к героизму, в дальнейшем — персонафикация звёздного неба (Aeschyl. Prom. 569—679). А. Т. Г.

АРДВИСУРА АНАХИТА (авест., букв. «Ардви могучая, беспорочная»), в иранской мифологии богиня воды и плодородия. В «Авесте» («Яшт» V) ей посвящён отдельный гимн («Ардвисур-Яшт» или «Абан-Яшт»). Первоначально под Ардви понимали источник всемирных вод, стекающих с вершины первозданного кряжа в божественном царстве света; затем так стали называть и сами воды, дающие начало всем водам и рекам на земле.

По мнению некоторых учёных (напр., немецкого учёного Х. Нюберга), культ А. А. как богини воды сло-



Ардвисура Анахита вручает символ царской власти шаху Нарсе. Фрагмент сасанидского наскального рельефа. Конец 3 в.

жился у кочевых иранцев, обитавших у берегов Сырдарьи и образовавших общину А. А., в отличие от общины *Митры* — оседлых иранцев. В «Авесте» уже существует культ А. А., наряду с культом *Митры*. Внешне А. А. описывается в «Авесте» как прекрасная дева, тоскующая по богатырю, который будет славить её: «Всегда можно увидеть её, Ардвисуру Анахиту, в образе девушки прекрасной, сильной, стройной, высоко подпоясанной, прямой, знатного рода, благородного». А. А. объявляется дочерью самого *Ахурамазды*. Её просят, принося жертву, о даровании силы и могущества знаменитые как иранские, так и туранские богатыри, но она удовлетворяет просьбы только первых. *Ахурамазде* она дарует *Заратуштру*, *Ишме* — власть над дэвами и людьми, *Керсаспе* — победу над драконом Гандарва и т. д. А. А. помогает Траэаоне, сыну Ативя, одолеть Ажи-Дахаку, воинственному всаднику Заривараю (см. *Зарер*) победить Арджадаспа (*Ард-жасп*).

А. А. отказывает в помощи дракону Ажи-Дахаке, пожелавшему уничтожить род людской, коварному туранцу Франграсйану, захотевшему похитить царственный нимб — хварно (*фарн*).

Часть имени А. А. перешла в фарси в форме Нахид, как название планеты Венеры и её персонафикация; в форме *Анахит* (Анаит) это имя вошло в армянскую мифологию. В древнегреческих памятниках встречается Анаитида (Анатис), богиня, почитавшаяся в Малой Азии; предполагается, что

имя А. А. может быть адаптацией имени этой богини.

И. С. Брагинский.

АРДЖАСП (фарси), в иранской мифологии вождь кочевых туранских племён (в «Авесте» в книге «Яшт» V — Арджадаспа), по более поздним сказаниям, — хионитов (эфталитов), выступающий воинственным противником веры *Заратуштры* (зороастризма). О войне А. против царей — покровителей зороастризма подробно рассказывается в парфянской поэме (на среднеиранском языке) — «Ядгар Зареран». Царь хионитов А. посылает в Иран к царю Виштаспу (см. *Гуштасп*), верному поклоннику Ахурамазды, колдуну Видарафша и Нам Хваста (сына Хазара), предлагая отречься от веры, в противном случае угрожает войной и бедствиями. Виштаспа отвергает это требование. Происходит жестокая битва. Иранцы, главным образом благодаря героизму брата Виштаспы, полководца Зарера, а после его гибели на поле битвы и его сына Баствара (см. *Бастварай*) одерживают победу, избивают хионитских воинов, за исключением А., которого захватывают в плен, отрезают руку, ногу, ухо, выкалывают глаз и отсылают домой рассказать хионитам о разгроме их войска «в жестокой битве людей Виштаспы с *Ажи-Дахакой*».

Лит.: Ghirshman R., Chionites — Hephthalites, Le Caire, 1948. И. Б.

АРДЖУНА (др.-инд. Arjuna, «белый», «светлый»), в индуистской мифологии герой, третий среди братьев-пандавов, сын *Кунти*, от бога Индры. А. — идеальный воин, у которого сила и мужество сочетаются с благородством и великодушием. На сваямваре (выборе жениха невестой) *Драупади* А. завоевывает её в жёны для себя и братьев. Изгнанный вместе с братьями в лес, он получает от богов, в т. ч. от Шивы, который вступает с ним в поединок в облике горца-кираты, божественное оружие, необходимое для предстоящей борьбы с *кауравами*. Несколько лет изгнания А. проводит на небе, в столице Индры Амаравати, и помогает богам в сражениях с *асурами*. Во время войны с *кауравами* возничим колесницы А. становится *Кришна*; при этом в ряде мест «Махабхараты», а также в последующих теологических комментариях Кришна идентифицируется с *Нараяной*, а А. — с *Нарой* и в конечном счёте они уподобляются друг другу. Перед началом битвы на *Курuksetре* Кришна возмещает А. своё божественное откровение — «Бхагвад-гиту» (Мбх. VI 23—40). Своими подвигами в битве А. превосходит остальных воинов. После окончания войны А., совершая *ашвамедху* для *Юдхистхиры*, покоряет царства четырёх стран света. А. умирает в Гималаях во время последнего странствования пандавов и удостоивается небесного

блаженства. А. имел трёх сыновей: Иравата от дочери царя нагов Улупи, Бабхрувахану от царицы Читрангады и Абхиманью от сестры Кришны Субхадры. Эпитеты А. в «Махабхарате»: Дхананджая («завоевывающий богатства»), Гудакеша («кудрявый»), Киритин («увенчанный диадемой»), Бибхатса («вызывающий неприязнь»), Пхалгуна («родившийся при созвездии Пхалгуни»), Партха («сын Притхи» или *Кунти*) и др.

П. А. Гринцер.

АРЕЙОН, Арейон (Ἄρειον), в греческой мифологии божественный, умевший говорить конь, сын Посейдона и Деметры. Влюблённый Посейдон преследовал Деметру в то время, как, опечаленная потерей дочери, она разыскивала Персефону. Стремясь спастись от преследования, Деметра превратилась в кобылицу и укрывалась в табуна лошадей. Однако Посейдон обратился в жеребца и овладел Деметрой (Paus. VIII 25, 4). От этого брака родился А., который вначале принадлежал Посейдону, затем Гераклу и Адрасту. Благодаря быстроте А. Адраст — единственный из семерых вождей, участников похода против Фив — спасся от гибели (Apollod. III 6,8). В мифе об А. отразились пережитки тотемизма. А. почитался в Аркадии, где в городе Тельпуса чеканились монеты с его изображением.

М. Б.

АРЁН, в корейской мифологии женский персонаж из мифа о *Пак Хёккосе*, основателе древнего корейского государства Силла. Рассказ об А. сохранился в разных версиях в «Самгук саги» и «Самгук юса». Согласно «Самгук саги», А. появилась на свет из правого бока (рёбер?) дракона, спустившегося в колодец Арён на пятом году правления *Пак Хёккосе* (53 до н. э.). Девочку взяла на воспитание пожилая женщина и дала ей имя по названию колодца. По более развёрнутой версии в «Самгук юса» А. появилась в один день с *Пак Хёккосе* из левого бока петушиного дракона (или из рассечённого брюха дракона) в колодце Арён (или Ариён) в селении Саряни близ Кёнджу. Вместо губ у неё был петушиный клюв, который отпал после омовения в речке к северу от Лунной крепости (Вольсон, в современном Кёнджу). Когда А. подросла, она стала супругой *Пак Хёккосе*. А. отличалась незаурядными знаниями и добродетелями и посмертно была причислена к лику святых.

Л. К.

АРЕНСНУПИС (Ἄρηνσνφρ), в мифологии Куша (Древней Нубии) божество. Почитался на севере страны, его святилища находились на острове Филе, а также в Мусавварат-эс-Суфре. Отождествлённый с египетским богом Шу, сыном Ра (Шу-Аренснупис или Аренснупис-Шу), он в распространён-



Аренснупис. Храм в Мусавварат-эс-Суфре. 3 в. до н. э.

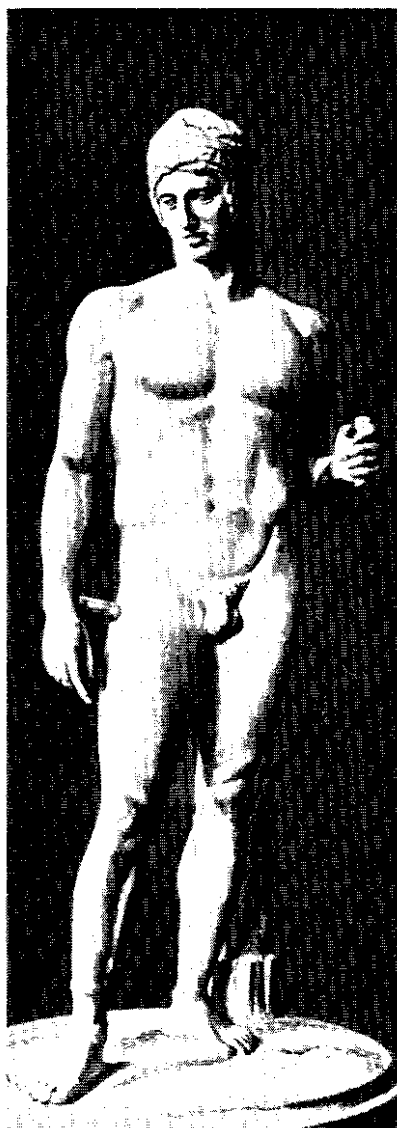
ной в Куше версии египетского мифа о дочери Ра Хатор-Тэфнут (см. в ст. *Египетская мифология*) возвращает богиню в Египет. В греко-римскую эпоху в храме Дендур А. выступает как супруг Исиды, вытеснив в этой роли Осириса.

Э. К.

АРЭС, Арэй (Ἄρης), в греческой мифологии бог войны, коварной, вероломной, войны ради войны, в отличие от *Афины* Паллады — богини войны честной и справедливой. Первоначально А. просто отождествлялся с войной и смертоносным оружием (следы этого отождествления у Гомера, Hom. II. XIII 444, у Эсхила, Agam. 78). Древнейший миф об А. свидетельствует о его негреческом, фракийском происхождении (Hom. Od. VIII 361; Ovid. Fast. V 257). Софокл (O. R. 190—215) называет А. «презренным» богом и призывает Зевса, Аполлона, Артемиду и Вакха поразить его молниями, стрелами и огнём. Древние хтонические черты А. отразились в мифе о порождении им вместе с одной из эриний фианского дракона (Schol. Soph. Ant. 128), убитого *Кадмом*. Даже в детях А. — героях проявляются черты необузданности, дикости и жестокости (*Мелеагр*, *Аскалаф* и *Иалмеи*, *Флегий*, *Эномай*, фракиец *Диомед*, *амазонки*). Спутницами А. были богиня раздора *Эрида* и кровожадная *Энио*. Его кони (дети *Борея* и одной из эриний) носили имена: *Блеск*, *Пламя*, *Шум*, *Ужас*; его атрибуты — копьё, горящий факел, собаки, коршун. Само его рождение мыслилось вначале чисто хтонически: *Гера* породила А. без участия *Зевса* от при-

косновения к волшебному цветку (Ovid. Fast. V 229—260). В олимпийской мифологии А. с большим трудом уживается с её пластическими и художественными образами и законами, хотя теперь он считается сыном самого Зевса (Нот. II. V 896) и поселяется на Олимпе. У Гомера А. — буйное божество, обладающее в то же время несвойственными ему ранее чертами романтической влюблённости. Он вопит, как девять или десять тысяч воинов (V 859—861); раненный Афиной, он простирается по земле на семь десятин (XXI 403—407). Его эпитеты: «сильный», «огромный», «быстрый»,

Арес (т. н. Арес Боргезе). Римская копия. С греческого оригинала, приписываемого Алкамену (ок. 430 до н. э.). Мрамор. Париж. Лувр.



«беснующийся», «вредоносный», «вероломный», «губитель людей», «разрушитель городов», «запятнанный кровью». Зевс называет его самым ненавистным из богов, и не будь А. его сыном, он отправил бы его в тартар, даже глубже всех потомков Урана (V 889—898). Но вместе с тем А. уже настолько слаб, что его ранит не только Афина, но и смертный герой Диомед. Он влюбляется в самую красивую и нежную богиню *Афродиту* (Нот. Od. VIII 264—366). О любви А. и нарушении Афродитой супружеской верности упоминается в античной литературе часто и даже называются дети от этой связи: Эрос и Антерос (Schol. Apoll. Rhod. III 26), Деймос («ужас»), Фобос («страх») и *Гармония* (Hes. Theog. 934 след.). Орфический гимн (88-й) воспевае А. как олимпийское высокое божество (хотя 65-й гимн ещё рисует его в свете полного аморализма). Буйный и аморальный А. с большим трудом ассимилировался с олимпийскими богами, и в его образе сохранились многочисленные напластования разных эпох. В Риме А. отождествляется с италийским богом *Марсом*, и в искусстве и литературе позднего времени он известен преимущественно под именем *Марс*.

Лит.: Лосев А. Ф., Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии. «Ученые записки Московского государственного педагогического института им. В. И. Ленина», 1953, т. 72, в. 3; Schwenk F., Der Krieg in der griechischen Religion, «Archiv für Religionswissenschaft», 1920—22, № 20—21; его же, Ares, там же, 1923—24, № 22. А. Ф. Лосев.

Самые значительные из дошедших до нас античных статуй: «А. Боргезе» и «А. Лудовизи» (римские копии). А. изображался в сценах гигантомахии (рельефы восточного фриза Парфенона и сокровищницы сифнийцев в Дельфах, произведения вазописи). Сюжет «А. и Афродита» нашёл воплощение в нескольких помпейских фресках. В средневековых книжных иллюстрациях А. изображается как бог войны и как символ планеты Марс. В искусстве Возрождения и особенно барокко — главным образом благодаря влиянию Овидия — в живописи получили распространение сюжеты, связанные с любовью А. и Афродиты (картины С. Боттичелли, Пьеро ди Козимо, Джулио Романо, Я. Тинторетто, П. Веронезе, Б. Спрангера, М. Караваджо, П. П. Рубенса, Н. Пуссена, Ш. Лебрена); иногда А. изображался в оковах, надетых на него Афродитой (фреска Ф. Коссы) или Эросом, что символизировало победу любви над воинственностью и дикостью. Другой сюжет — «А. и Афродита, застигнутые Гефестом» (произведения Я. Тинторетто, Х. Голцнуса, Рембранта, Л. Джордано, Ф. Буше и др.) не утратил популярности и в новое время (Л. Коринт «Марс в сетях Вулкана»). Создавались произведения, символика которых



Арес Лудовизи. Римская копия. С греческого оригинала (2-я половина 4 в. до н. э.). Мрамор. Рим. Национальный музей.

опиралась на античную мифологическую традицию: в них Афина противостояла А. («Минерва и Марс» Я. Тинторетто, П. Веронезе и др.), а иногда вступала с ним в единоборство («Поединок Минервы и Марса» Ж. Л. Давида). Первые статуи А. созданы во 2-й половине 16 в. (Джамболонья, Я. Сансовино). В качестве памятника А. В. Суворову статуя бога войны работы М. И. Козловского была воздвигнута в 1801 в Петербурге на Марсовом поле.

В музыкально-драматическом искусстве 17—18 вв. мифы об А. послужили сюжетом для либретто ряда опер («Обманутый Марс» М. А. Циани; «Любовь Марса и Венеры» Г. Фингера; того же названия опера А. Кампра; «Умиротворённый Марс» А. Ариости).

АРЕТА (Ἄρετα), в греческой мифологии племянница и супруга царя феаков *Алкиноя*. Пользовалась у своего народа исключительным почётом и уважением. К ней первой обратился *Одиссей*, придя во дворец Алкиноя с просьбой о помощи. А. приняла близко к сердцу горе *Медей*, преследуемой колхами, и просила мужа взять девушку под защиту. Узнав, что Алкиноя не выдаст *Медью*, если она станет женой *Ясона*, А. побудила последнего этой же ночью сделать *Медью* своей женой и

таким образом спасла её (Apol. Rhod. IV 1008—29, 1070—1120). *в. Я.*
АРЕТУСА, Аретуза (Ἄρεθουσα), в греческой мифологии спутница *Артемиды*, нимфа, которую полюбил *Алфей*.

АРИАДНА (Ἀριάδνη), в греческой мифологии дочь критского царя *Миноса* и *Пасифаи*, внучка солнца *Гелиоса*. Когда *Тесей* был со своими спутниками заключён в лабиринт на Крите, где обитал чудовишный *Минотавр*, А., влюбившись в Тесея, спасла его. Она дала ему клубок нити («нить Ариадны»), разматывая который, он нашёл выход из лабиринта. А. бежала тайно с Тесеем, обещавшим на ней жениться (Hug. Fab. 42). Она была очарована Тесеем ещё во время игры в память её брата *Андрогоя*, устроенных *Миносом* (Plut. Quest. graec. 35). Застигнутый бурей у острова *Наксос*, Тесей, не желая везти А. в Афины, покинул её, когда она спала (Hug. Fab. 42). Бог *Дионис*, влюблённый в А., похитил её и на острове *Лемнос* вступил с ней в брак (Apollood. epit. I 9). Когда боги справляли свадьбу А. и *Диониса*, то А. была увенчана венцом, подаренным горами и *Афродитой*. Им *Дионис* ещё раньше обольстил А. на Крите. С помощью этого святыщегося венца работы *Гефеста* спасся из тёмного лабиринта Тесей. Этот венец был вознесён *Дионисом* на небо в виде созвездия (Ps.-Eratosth. 5). А. подарила Тесею статую *Афродиты*, которую он посвятил *Аполлону* во время своего пребывания на *Делосе* (Plut. Thes. 21). Сестра А. — *Федра* стала потом супругой Тесея (Hug. Fab. 43).

Лит.: Marini A. M., Il mito di Arianna, «Atene e Roma», 1932, № 1—2, p. 60—97, № 3—4, p. 121—42. А. Т.-Г.

Миф об А. был чрезвычайно популярен в античном искусстве, о чём сви-



Аретуза. Изображение на сицилийской тетрадрахме резчика *Кимона*. Ок. 410 до н. э.

детельствуют многочисленные вазы, рельефы римских саркофагов и помпейские фрески (сюжеты: «А., вручающая Тесею нить», «спящая А.», «Тесей, покидающий А.», «Дионис, обнаруживающий спящую А.», «шествие Диониса и А.»). В эпоху Возрождения художников привлекали сюжеты: «боги вручают А. звёздный венец» и «триумф Диониса и А.» (Тициан, Я. Тинторетто, Агостино и Аннибале Карраччи, Г. Рени, Я. Йорданс и др.), в 18 в. — сюжет «покинутая А.» (картина А. Кауфман и др.).

Миф об А. разрабатывался в европейской драматургии: в 17 в. — «А.» О. Ринуччини; «А.» В. Джусти; «Похищенная А.» А. Арди; «Критский лабиринт» Лопе де Вега; «А.» И. Гундулича; «А.» Т. Корнеля; «А.» У. Девенанта; в 18 в. — «А.» П. Я. Мартелло; «А. на Наксосе» И. К. Брандеса; в 19 в. — «А.» И. Г. Гердера; в 20 в. — «А. на Наксосе» Э. Людвиг; «А. на

Наксосе» П. Эрнста; «А.» М. Цветаевой.

Судьба А. послужила сюжетом большого числа опер 17 — нач. 19 вв., в т. ч. «А.» К. Монтеверди; «А.» Р. Камбера; «А. и Тесей» и «А. на Наксосе» Н. Порпоры; «Обманутая, а затем ставшая богиней А.» Р. Кайзера; «А.» Б. Марчелло; «А. на Крите» Г. Ф. Генделя; «А.» Дж. М. Орландини; «А. на Наксосе» И. С. Майра и др. Оратории «А. на Наксосе» Я. Гайдна, И. К. Ф. Баха и др. Сюжеты мифа в 20 в. вновь начинают привлекать внимание композиторов («А.» Ж. Массне; «А. на Наксосе» Р. Штрауса; «Покинутая А.» Д. Мийо; «А.» Б. Мартину).

АРИСТЕЙ (Ἄρισταιος, букв. «наилучший»), в греческой мифологии сын *Аполлона* и нимфы *Кирены* (похищенной *Аполлоном* во время охоты вблизи горы *Пелион*). Гея, сделавшая А. бессмертным, кентавр *Хирон*, музы, нимфы обучили его различным искусствам и мудрости. А. передал людям свои знания охотника (А. — «ловчий»), врачавателя, прорицателя, пастуха и пчеловода. Он взял в жёны дочь *Фиванского* царя *Кадма* *Автоною*, от которой имел сына *Актеона*. Известен миф о преследовании А. жены *Орфея Эвридики*; когда *Эвридика* спасалась от А., её укусила змея, и она умерла. За это боги разгневались на А. и умертвили его пчёл. Мать научила А. обратиться за советом к мудрому морскому богу *Протею*, который открыл причину гнева богов и способ избавления от него (Verg. Georg. IV 315—558). А. принадлежит к числу героев, соединивших в себе древнюю мудрость земли с первыми достижениями культуры. Он — основатель городов (город *Кирена* в *Ливии*) и изобретатель ремёсел. Будучи сыном *Аполлона* и даже его иностасью, он по сути дела —

Дионис и Ариадна в окружении сатиров и менад. Роспись краснойфигурного кратера «художника Пронима». Ок. 410 до н. э. Неаполь. Национальный музей.

Тесей покидает спящую Ариадну. Фрагмент росписи апулийского стамноса. Ок. 390 до н. э. Бостон. Музей изящных искусств.



древнее божество, вытесненное Аполлоном и вошедшее в круг его мифов.

АРИАНА ВЭДЖА (авест., букв. «арийский простор»), в иранской мифологии (в «Авесте») родина ариев (древних иранцев). Впервые упоминается в книге «Видевдат» (1, 2) как страна, с которой начинается перечень стран добра, созданных Ахурамаздой на благо человечества: «В качестве первой из лучших местностей и стран создал я, Ахурамазда, Ариану Вэджа у прекрасной (реки) Дантья». А. В. локализуется в научной литературе по-разному: Хорезм, либо местность на берегу Аракса, либо область в междуречье Амударьи и Сырдарьи, либо южнорусские степи и др. А. В. считается прародиной иранских племён. В поздней литературе (на среднеперсидском языке) именуется Эранвеж.

Лит.: Толстов С. П., Древний Хорезм, М., 1948; Benveniste E., L'Éran-vež et l'origine légendaire des iraniens, «Bulletin of the School of Oriental Studies», 1934, v. 7, pt. 2.

АРКАС, Аркад ('Αρχαός), в греческой мифологии царь Аркадии (её эпоним), сын Зевса и нимфы Каллисто, которую Зевс превратил в медведицу, чтобы скрыть её от ревнивой Геры (Apolod. III 8, 2). А. был отдан Зевсом на воспитание нимфе Майе. Дед А. (со стороны матери) Ликоон убил своего внука и угостил Зевса приготовленной из мяса А. пищей. Разгневанный бог опрокинул стол, испепелил жилище Ликоона, а его самого превратил в волка и воскресил А. (Ps.-Eratosth. I 8, 2). Став охотником, А. едва не убил свою мать, приняв её за дикую медведицу (Ovid. Met. II, 496 след.). Чтобы не допустить этого, Зевс превратил А. и Каллисто в созвездия Большой и Малой Медведицы (Paus. VIII 3, 3).

АРМА (хетт., лувийск. *Arma; идеографическое написание *SIN; лувийск. агма, «месяц» как обозначение отрицательного начала родственно хетт. igtala, «большой», др.-инд. агма, «развалины», герм. *agma, «большой», «бедный»), в хеттской и лувийской мифологии лунное божество, связанное с мифами хаттского и хурритского происхождения. В хеттской передаче сохранился миф хатти о том, как бог луны (т. е. А.; хатт. Kašku) упал с неба на рыночную площадь, чем напугал бога грозы. Текст этого мифа во время особого обряда читал жрец бога грозы. С почитанием А. были связаны также обряды замещения царя быком. А. пожелал увидеть дым от сожжения умершего царя. Вместо царя быка приносили А. в жертву и сжигали, а царь возносил А. молитву. В хурритской мифологии А. соответствует *Кужух* (ср. также шумер. *Син*).

Лит.: Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии, М., 1977, с. 50—51; Кйт-

mel H. M., Ersatzrituale für den hethitischen König, Wiesbaden, 1967 (Studien zu den Boğazköy Texten, № 3); Lagroche E., Divinités lunaires d'Anatolie, «Revue de l'histoire des religions», 1955, v. 148, pp. 1—24.

АРМАГЕДДОН (греч. Ἀρμαγεδδών), в христианских мифологических представлениях место эсхатологической битвы на исходе времён, в которой будут участвовать «цари всей земли обитаемой» (Апок. 16, 14—16). По видимому, слово «А.» — транслитерация еврейского словосочетания har m^e giddō (более редкий вариант m^e giddōn, Зах. 12, 11), обозначающего «гору у города Мегиддо(н)» на севере Палестины, с которым связаны некоторые важные сражения ветхозаветных времён. С Мегиддо, вероятно, и отождествлены иудейско-христианской интерпретацией «горы Израилевы» (Иезек. 38, 8), где произойдёт окончательное уничтожение полчищ Гога (по христианскому пониманию, *антихриста*). Имеются и другие толкования. В поздней христианской эсхатологической литературе (особенно у протестантских сектантов, напр., у секты «Свидетелей Иеговы») А. — обозначение самой битвы.

АРМАЗИ, в грузинской мифологии почитавшееся до принятия христианства главное божество пантеона богов Восточной Грузии (Иверии). Сведения об А. сохранились лишь в ранних грузинских летописях и в топониме «Армази». Традиция связывает введение культа А. с именем царя Парнаваза (3 в. до н. э.), который заимствовал его извне. Посвящённый А. идол изображал воина в медной кольчуге и золотом шлеме, с мечом в руке и, согласно летописным сведениям, был установлен на горе в Мухете. А. являлся синкретическим божеством, сочетавшим в себе функции верховного божества (повелителя неба, грома, дождя и растительного мира) и бога-воителя. В период становления государственности культ А. противопоставлялся культу местных племенных божеств. Во время праздника А., проводившегося обычно летом, на улицах Мухеты, украшавшихся разноцветными тканями и цветами, происходили многолюдные шествия с участием царской семьи. Вслед за объявлением христианства государственной религией в Грузии (30-е гг. 4 в.) культ А. был упразднён.

Лит.: Болтунова А. И., К вопросу об Армази, «Вестник древней истории», 1949, № 2.

АРМАТАИ, Армаити, в иранской мифологии (в «Авесте») одно из божеств *Амеша Спента*, добрый дух (*ахура*), в «Гатах» — Спента Армаити («Благодетельная А.»). Является духом — покровителем земли и персонификацией преданности (набожности). В «Яште» (XVII) А. именуется супругой Ахурамазды и матерью богини *Аши*. Образ А. восходит к

древнейшему представлению о матери-земле из великой родительской пары в *ведийской мифологии*.

АРМЯНСКАЯ МИФОЛОГИЯ, комплекс мифологических представлений армян. Истоки А. м. уходят к мифологиям и верованиям племён, населявших Армянское нагорье, участвовавших в этногенезе армянского народа (урумейцы, мушки, вторгшиеся в 12 в. до н. э. в пределы ассирийской провинции Шуприа, хуррито-урартские племена и др.). Мотив ожесточённой борьбы между урумейцами и Ассирией, а с 9 в. — между Урарту и Ассирией в модифицированном виде лёг в основу многих древнеармянских мифов. А. м. складывалась под значительным влиянием иранской культуры (многие божества армянского пантеона — иранского происхождения: *Арамезд*, *Анахит*, *Вахагн* и др.), семитских мифологических представлений (см. *Астхик*, *Баршамин*, *Нанэ*). В эллинистическую эпоху (3—1 вв. до н. э.) древнеармянские божества отождествлялись с античными богами: *Арамезд* — с Зевсом, *Анахит* — с Артемидой, *Вахагн* — с Гераклом, *Астхик* — с Афродитой, *Нанэ* — с Афиной, *Михр* — с Гефестом, *Тир* — с Аполлоном или Гермесом.

После официального принятия в Армении христианства (301) появляются новые мифологические образы и сюжеты, древние мифы и верования подвергаются трансформации. В А. м. библейские персонажи перенимают функции архаических богов, духов, напр. Иоанн Креститель (армянский *Каранет*) — Вахагна, Тира, архангел Гавриил (*Габриел Хрештак*) — Вахагна, духа смерти *Гроха*. В позднем средневековье частичное воздействие оказали мифологические представления соседних мусульманских народов.

Основные сведения об А. м. сохранились в произведениях древнегреческих, византийских (Платон, Геродот, Ксенофонт, Страбон, Прокопий Кесарийский), средневековых армянских (5 в. — Мовсес Хоренаци, Агатагехос (Агатагел), Езник Кохбаци, 7 в. — Себеос, Аняния Ширакци) авторов, а также в поздней народной традиции.

Для древних мифов, переданных в письменной традиции, характерна историзация содержания. Архаические боги и герои преобразовались в них в эпонимов армян, основателей страны и государственности (*Хайк*, *Арам*, *Ара Гехецик*, Вахагн и др.). Мифические события были включены в конкретно-географическую среду. Злые космические или хтонические духи и демоны стали фигурировать как «чужие» этнические вожди, цари или царицы вражеских государств (*Аждаха*, противник Хайка — Бэл из Вавилона, Барша-

мин и др.). Борьба между хаосом и космосом трансформировалась в военно-политическую борьбу между армянским и «чужими» народами и государствами — Ассирией, Мидией и др. (война армянского царя Тиграна против мидийского царя Аждахака и др.). Центральный сюжет в древнеармянской мифологии — сопротивление протоармян или армян иноземному поработлению.

При демифологизации и историзации архаических мифов и складывании эпоса между различными мифологическими персонажами возникает определённая генеалогическая связь: Арам, один из эпонимов армян, — потомок первопрародителя Хайка, Ара Гехецик — сын Арама, *Анушаван Сосанвер* — внук Ара Гехецика. Эпические цари (Тигран, Арташес, *Артавазд*) считались также потомками Хайка.

В древних мифах прослеживаются элементы тотемизма. По одному мифу, имя княжеского рода Арцрунидов происходит от наименования птицы — орла (арцив), который раскрытыми крыльями заслонил от солнца и дождя спящего юношу — предка этого рода. В «Випасанке» царь маров (мидян) *вишан* Аждахак выступает их тотемом (согласно народной этимологии, мар — «змея», «вишан»). Тотемические представления проявляются в мифах о *Ерване* и *Ервазе*, родившихся от связи женщины с быком; отец-бык выступает тотемом их рода.

В большинстве мифов животные, растения первоначально имели антропоморфный облик. Священными животными выступают бык, олень, медведь, кошка, собака, рыба, священными птицами — аист, ворона, журавль, ласточка, петух. В эпосе «Сасна Црер» («Давид Сасунский») вестник, посланник богов — ворона (аграв). Вещей птицей, глашатаем утреннего света выступает петух (акахах), воскрешающий людей от временной смерти — сна, отгоняющий духов болезни. В христианизированном мифе он назначается игуменом монастыря св. Георгия, без его клича никакой караван, остановившийся в монастыре, не отправляется в путь. Аист (арагил) фигурирует в мифах как вестник Ара Гехецика, как защитник полей. Согласно древним мифологическим представлениям, два аиста олицетворяют солнце. По некоторым мифам, аисты в своей стране — люди, земледельцы. Когда приходит время, они надевают перья и прилетают в Армению. Перед отлётом убивают одного из своих птенцов и приносят его в жертву богу. Многие мифы посвящены змеям, культ которых древле был распространён среди народа (особенно почитался уж — лорту, которого считали другом армян и даже называли «армянином»). Счита-

лось, что священные змеи живут в пещерах в своих дворцах, у царей змеи на голове — драгоценный камень или золотые рога. У каждого из царей — войско. Священные растения в А. м. — платан (соси), можжевельник, бригония (лоштак).

Горы в мифах обычно персонифицированы. Согласно одному варианту, горы некогда были людьми исполинских размеров. Будучи братьями, каждое утро, после пробуждения, они затягивали свои пояса, затем приветствовали друг друга. Но, постарев, они не смогли больше рано вставать и здоровались, не затягивая ремней. Бог за нарушение старого обычая наказал братьев, превратив их самих в горы, их пояса — в зелёные долины, их слёзы — в родники. В других мифах Масис (Арагат) и Арагац были сёстрами, Загрос и Тавр — рогатыми вишапами, борющимися между собой. В версиях, распространённых после принятия христианства, горы Арагат, Сипан, Артос и Арнос связываются со всемирным потоком.

В армянских мифах огонь и вода также персонифицированы, выступают как сестра и брат. Сестра-огонь поссорилась с братом-водой, поэтому между ними — вечная вражда; вода всегда гасит огонь. По одному варианту, огонь был создан сатаной, ударившим железом по кремню. Этим огнём и стали пользоваться люди. Тогда разгневанный бог создал молнию (огонь божий), которой он карает людей за пользование сатанинским огнём. С огнём связаны культовые церемонии во время свадеб и крестин. В феврале, в праздник терындез, разжигали ритуальные костры.

В А. м. значительное место занимают астральные сюжеты. В древности официальная религия армян включала культ солнца и луны; их статуи находились в храме в Армавире. Секты солнцепоклонников сохранялись в Армении ещё и в 12 в. (мифы о солнце и луне см. в статьях *Арэв* и *Лусин*). Со звёздами был тесно связан культ предков. Так, Хайк — астральный лучник, отождествляющийся с созвездием Орлон. Согласно народным поверьям, каждый человек имеет в небесах свою звезду, которая меркнет, когда ему угрожает опасность. Существуют мифы о Млечном пути (согласно одному из них, у убитой женщины-оборотня из груди разбрызгалось на небосклоне молоко), о созвездии Большой Медведицы (семь кумушек, превращённых разгневанным богом в семь звёзд).

Из явлений природы выделяется грозная буря. Гроза с багряными тучами уподобляется рождению в муках, гром — крику женщины при родах, происходящих между небом и землёй. Персонификация грозовой бури и

смерча — вишапы, против которых воюет бог грозы и молнии Вахаги. По другим мифам, распространившимся после принятия армянами христианства, персонификация грома и молнии — пророк Илия (Ериа). Отражение в мифах нашли зарница (блеск брюха большой рыбы на земле, когда она переворачивается на спину), роса (слёзы луны или пророка Илии). Ветер или буран связываются со святым Саркисом. Ночную тьму олицетворяют *гисерамайпер*. Противопоставлением злой ночной тьме является «добрый свет» дня, особенно утренняя заря, уничтожающая ночных злых духов. Персонифицирует утреннюю зарю в народных поверьях «непорочная дева», или «розовая дева» (после распространения христианства — богородица).

Небо представляет собой город с медными воротами и каменными стенами. У бездонного моря, разделяющего небо и землю, находится рай. У райских ворот течёт огненная река, через которую переброшен мост волосинка (мазэ камурч). Под землёй находится ад. Измученные в аду души грешников покидают ад, поднимаются по мосту, но он рвётся под тяжестью их грехов и души падают в огненную реку. Согласно другому мифу, мост протянут над адом; когда наступит конец света и воскреснут все усопшие, каждый из них должен будет пройти по этому мосту; грешники упадут с него в ад, а праведники перейдут в рай (ср. с мостом *чинват* в иранской мифологии). Земля, согласно одной версии, находится на рогах быка. Когда он трясёт головой, происходит землетрясение. По другой версии, земля окружена телом огромной рыбы (Лекеон или Левиатан), плавающей в мировом океане. Рыба стремится поймать свой хвост, но не может. От её движений происходят землетрясения. Если удастся рыбе поймать свой хвост, разрушится мир.

В эпосе нашли отражение мифы о героях-богоборцах, некоторые из них в наказание заковываются в цепи (*Артавазд*, *Мгер Младший* и др.). Терпит поражение и эпический герой Аслан ага, вступивший в борьбу с *Габриелом Хрештаком*.

В А. м. получили развитие этногонические мифы (об эпонимах армян Хайке и Араме), мифы о близнецах и культурных героях (*Ерванд* и *Ерваз*, *Деметр* и *Гисанэ*, *Санасар* и *Вагдасар* и др.), мифологический мотив о борьбе хаоса с космосом (см. в статьях *Вишапы*, *Вахаган*). В эсхатологических мифах прослеживается влияние митраизма и христианства. В «Сасна Црер» бог Микр (восходит к Митре) в образе Мгера Младшего входит в скалу, из которой он выйдет лишь тогда, когда грешный мир разрушится и возродится новый мир (по иному вари-

анту — когда Христос придёт на последний суд). По другой мифу, люди постепенно будут уменьшаться и в конце концов превратятся в *ачуч-пачуч*, тогда и настанет конец света.

Формирование пантеона богов, по всей вероятности, произошло в процессе этногенеза армян, когда создавались первые протоармянские племенные союзы. Возможно, что два мифических предка армян Хайк и Арам были этническими божествами двух мощных племенных союзов (хайасов и арменов), игравших в процессе этногенеза армян решающую роль. К раннеармянскому пантеону богов относятся также Ара Гехецик, *Шамирам* и др. С созданием первых армянских государственных образований на основе культов древних божеств и под влиянием иранских и семитских представлений формируется новый пантеон богов, возглавленный отцом всех богов Арамаздом. В пантеон вошли: Анахит, Вахагн, Астхик, Нанэ, Михр, Тир, Аманор и Ванатур, Баршамин. В культовых центрах древней Армении этим богам были посвящены особые храмы.

В А. м. значительное место занимают мифы и верования о демонах и злых духах. В архаических мифах и в эпосе «Випасанк» выступают демоны: вишапы, *дэвы* и *каджи*. В заговорах, заклинаниях, народных поверьях упоминаются *чарки* и другие злые духи.

Образы и сюжеты А. м. нашли отражение в искусстве и литературе. До нас дошли древнейшие огромные каменные изваяния, имеющие форму рыб, названные в народе «вишапы». Они находились у родников, искусственных водоёмов. Начиная с эпохи бронзы встречаются многочисленные изображения, статуи, барельефы мифического оленя, связанного с культом богини-матери, позднее — с христианской богородицы. При раскопках древнего Арташата обнаружены многочисленные античные терракотовые культовые статуэтки (1—2 вв. н. э.), многие из которых изображают Анахит. В Британском музее находится бронзовая статуя Анахит, найденная в Садахе (на территории современной Турции). Каменный жертвенник бога Михра из городища Двин хранится в Двинском археологическом музее. На средневековых армянских миниатюрах изображены разные мифологические сцены и персонажи (алы, Тыпха, древо жизни, хуш-капарики, мифические животные и др.).

Лит.: Моисей Хоренский, История Армении, М., 1893; История епископа Себеоса, Ер., 1939; А н а н я Ш и р а к а ц и, Космография, пер. с древнеарм., Ер., 1962; Давид Сасунский, М. — Л., 1939; Э м и н Н. О., Исследования и статьи, М., 1896; А б е г я н и М., История древнеармянской литературы, пер. с арм., Ер., 1975; Т о п о р о в В. Н., Об отражении одного иудейско-

го мифа в древнеармянской традиции, «Историко-филологический журнал», 1977, № 3; Сасна Црер (арм. нар. эпос), под ред. М. Абегаия и К. Меллик-Оганджяна, т. 1—2, Ер., 1936, 1944, 1951 (на арм. яз.); А л и ш а н Г., Древние верования или языческая религия армян, Венеция, 1895 (на арм. яз.); А г а т а н г е х о с, История Армении, Тифлис, 1909 (на арм. яз.); Е з и к К о х б а ц и, Опровержение персидской ереси, Тифлис, 1913 (на арм. яз.); А д о н и Н., Мироззрение древних армян, в его кн.: Исторические исследования, Париж, 1948 (на арм. яз.); Г а н а л а н я н А., Армянские предания, Ер., 1969 (на арм. яз.); G e l z e r H., Zur armenischen Götterlehre, Lpz., 1896; A b e g h i a n M., Der armenische Volksglaube, Lpz., 1899; A n a n i k i a n M., Armenian [Mythology], в сб.: Mythology of all races, v. 7, N. Y., 1964; I s h k o l - K e r o v p i a n K., Mythologie der vorchristlichen Armenier, в кн.: Wörterbuch der Mythologie, Bd 4, Lfg. II, Stuttg., [1973]

С. Б. Арутюнян.

АРНАВАЗ (фарси), Арнава́к (авест.), в иранской мифологии (в «Авесте») сестра праведного *Йимы* и по зороастрийскому обычаю также его жена. Ею овладевает дракон Ажи-Дахака, а затем А. становится женой Траэаоны, уничтожившего дракона. В «Шахнаме» А. — жена *Джамшида*, которую после убийства *Джамшида* делает своей наложницей *Заххака*, пока *Заххака* не свергает и не убивает потомок *Джамшида* Фаридуна. *И. Б.*

АРСАН-ДУОЛАЙ («господин земляное брюхо»), в якутской мифологии глава восьми родов злых духов нижнего мира. А.-Д. живёт в самом низу подземного царства, около топкой грязи, в которой увязают даже пауки. У А.-Д. есть жена и семь сыновей, каждый из которых глава рода злых духов. Эти духи вызывают различные бедствия; чтобы избавиться от них, А.-Д. и подчинённым ему духам приносят кровавые жертвы скотом. В других вариантах мифа А.-Д. встречается под именами: Буор Малахай тойон и Буор Мангалай. *Н. А.*

АРСУРЙ (арсури), в мифологии чувашей дух — хозяин леса, лесий. Возможно, термин «А.» восходит к древнему названию божества, близкого славянскому Шуру. Другое название А. — варман тура (лесной бог) — аналогично одному из названий лесного «урманьясе» (хозяин леса) у казанских и западносибирских татар. А. представлялся в различных обликах: человеческом (обычного человека, седобородого старца, великана) или животном. В некоторых мифах у А. чёрное лицо, длинные волосы, три руки, три ноги и четыре глаза: два спереди и два сзади. Считалось, что А. любит злые шутки — сбивает людей с дороги, пугает жутким хохотом, издевается, щекоча и вырывая зубы. А. боится воды, любит ездить на лошадях (поэтому его можно поймать, намазав спину лошади смолой). Согласно ряду мифов, в А. (или во вредоносное привидение усал) превращаются души людей, умерших преждевременной или насильственной смертью. В мифологиях других тюркоязычных народов А. соответствуют *шурале* у казанских

татар и башкир, *пицен* у западносибирских татар.

Лит.: А х м е т я н о в Р. Г., Некоторые термины обрядов и мифологии болгаро-чувашского происхождения у народов Урало-Поволжья, «Советское финно-угроведение», 1977, № 2, с. 102—03; Д е н и с о в П. В., Религиозные верования чуваш, Чебоксары, 1959, с. 40—43. *В. Б.*

АРТАВАЗД (возможно, от авест. ашавазда, «бессмертный»), мифологический персонаж армянского эпоса «Випасанк», сын царя Арташеса. А., не найдя места для своего дворца в основном его отцом городе Арташат, отнял у *вишапов* их владения к северу от реки Ерасх (Аракс). Восставших против него *вишапов*, включая их предводителя и отца Аргавана, он истребил. Когда умер Арташес, А. завидовал посмертной славе отца, за что был им проклят. Однажды во время охоты он был пойман *каджами*, закован в цепи в одной из пещер Масиса. Два собаки непрерывно грызут его цепи, а А. силится выйти из пещеры и положить конец миру. Но от звука ударов кузнечных молотов оковы сноу укрепляются (поэтому, чтобы укрепить цепи А., по воскресеньям кузнецы трижды ударяют молотом по наковальне). Встречаются иные мифы об А., по одному из них А. выкрали младенцем *вишапиды* (женщины из рода *Аждахака*) и на его место положили *дэва* (злого духа), согласно другому, — при самом рождении А. *вишапиды* околдовали его, отсюда — его злой нрав. В другом варианте мифа главный персонаж — сумасшедший сын армянского царя А., Шидар, который, вопреки воле отца, после его смерти объявил себя царём. Именно он оказывается закованным в цепи (повторение сюжета, ранее связанного с А.). В некоторых версиях Шидар — прозвище А. Имеется архаический вариант мифа, в котором некий герой А. заточён злыми духами, но когда-нибудь он высвобождается и овладеет миром. В этом мифе, по-видимому, выражалась надежда армян на освобождение их страны от иноземного ига. Миф о закованном цепями А. первоначально, вероятно, был вариантом распространённого у многих народов мифа о прикованных к горе героях. В дальнейшем образ А. претерпел изменения под влиянием иранского мифа о борьбе злого *Заххака* с Феридуном; отсюда в различных вариантах сказаний «Випасанка» выступает двойственный характер А.: он — то герой, то *дэв*. Образу А. посвящено стихотворное произведение И. Иоаннисяна «Царь Артавазд».

С. Б. Арутюнян.

АРТАВЫЗ, в осетинской мифологии злой дух. Согласно мифу, А. был сотворён богом, чтобы принести людям добро, но стал учить их противоположному. Тогда бог велел богу-громовнику *Уацилле* втащить А. к себе.



Артемиды. Фрагмент восточного фриза Парфенона. Мрамор. 447—432 до н. э. Афины, музей Акрополя.

Уацилла навёл на небо тучу, ударил цепью и поднял А. вверх. Здесь А. был пригвождён внутрь луны и находился под охраной часовых. Чтобы он не вырвался и не сожрал людей, каждый кузнец должен был лишиться раз ударить по наковальне. Ср. также обычай осетин стрелять из винтовок по луне во время лунного затмения, чтобы часовые не заснули и не упустили А.

Б. К.

АРТЕМИДА (Ἄρτεμις — этимология неясна, возможные варианты: «медвежья богиня», «владычица», «убийца»), в греческой мифологии богиня охоты, дочь *Зевса* и *Лето*, сестра-близнец *Аполлона* (Hes. Theog. 918). Родилась на острове *Астерия* (Делос). А. проводит время в лесах и горах, хотя и в окружении нимф — своих слугиц и тоже охотниц. Она вооружена луком, её сопровождает свора собак (Hymn. Hom. XXVII; Callim. Hymn. III 81—97). Богиня обладает решительным и агрессивным характером, часто пользуется стрелами как орудием наказания и строго следит за исполнением издавна установленных обычаев, упорядочивающих животный и растительный мир. А. разгневалась на царя *Калидона* *Ойнея* за то, что он не принёс ей в дар, как обычно, в начале жатвы первые плоды урожая, и наслала на Калидон страшного вепря (см. в статье *Калидонская охота*); она вызвала раздор среди родичей *Мелеагра*, возглавлявшего охоту на зверя, что привело к мучительной гибели *Мелеагра* (Ovid. Met. VIII

270—300, 422—540). А. потребовала себе в жертву дочь *Агамемнона*, проводителя ахейцев в походе под Троем, за то, что он убил священную лань А. и похвалялся, что даже сама богиня не сумела бы так метко её убить. Тогда А. в гнев наслала безветрие, и ахейские корабли не могли выйти в море, чтобы плыть под Троем. Через прорицателя была передана воля богини, потребовавшей взамен убитой лани *Ифигению*, дочь *Агамемнона*. Однако скрыто от людей А. унесла *Ифигению* с жертвенника (заменив её ланью) в *Тавриду*, где та стала жрицей богини, требующей человеческих жертв (Eur. Iphig. A.). А. Таврической приносили человеческие жертвы, о чём свидетельствует история *Ореста*, чуть не погибшего от руки своей сестры *Ифи-*



Артемиды. Фрагмент росписи краснофигурной амфоры «мастера Андокида». Ок. 520 до н. э. Берлин, Государственный музей.

гении, жрицы А. (Eur. Iphig. T.). Перед А. и *Аполлоном* должен был оправдаться *Геракл*, убивший кернейскую лань с золотыми рогами (Pind. Ol. III 26—30). Эти факты, подчёркивающие губительные функции богини, связаны с её архаическим прошлым — владычицы зверей на Крите. Именно там ипостась А. была нимфа-охотница *Бритомартис*. Древнейшая А. — не только охотница, но и медведица. В *Аттике* (в *Бравроне*) жрицы А. *Бравронии* надевали в ритуальном танце медвежьи шкуры и назывались медведицами (Aristoph. Lys. 645). Святилища А. часто находились вблизи источников и болот (почитание А. *Лимнатис* — «болотной»), символизируя плодородие растительного божества (напр., культ А. *Ортии* в *Спарте*, восходящий к крито-микенскому време-

ни). Хтоническая необузданность А. близка образу Великой матери богов — *Кибелы* в Малой Азии, откуда оргиастические элементы культа, прославляющего плодородие божества. В Малой Азии, в знаменитом *Эфесском храме*, почиталось изображение А. многогрудой (*ποδύματος*). Рудименты архаической растительной богини в образе А. проявляются в том, что она через свою помощницу (в прежнем своём ипостась) *Илифию* помогает роженицам (Callim. Hymn. III 20—25). Только появившись на свет, она помогает матери принять родившегося вслед за ней *Аполлона* (Apollo. I 4, 1). Ей же принадлежит prerogativa приносить быструю и лёгкую смерть. Однако классическая А. — девственница и защитница целомудрия. Она покровительствует *Ипполиту*, презирающему любовь (Eur. Hippol.). Перед свадьбой А., согласно обычаю, приносилась искупительная жертва. Царю *Адмету*, забывшему об этом обычае, она наполнила брачные покои змеями (Apollo. I 9, 15). Юный охотник *Актеон*, нечаянно подсмотревший омовение богини, был ею превращён в оленя и растерзан псами (Ovid. Met. III 174—255). Она же убила свою спутницу нимфу — охотницу *Каллисто*, превращённую в медведицу, гневаясь за нарушение ею целомудрия и

Артемиды с ланью. Римская копия. С греческого оригинала *Леохара* (конец 4 в. до н. э.). Мрамор. Париж, Лувр.





Артемид Эфесская. Римская копия. С греческого оригинала эпохи эллинизма (3—2 вв. до н. э.). Мрамор. Неаполь, Национальный музей.

любовь к ней Зевса (Apolloд. III 8, 2). А. убила страшного Буфага («пожирателя быков»), пытавшегося посягнуть на неё (Paus. VIII 27, 17), так же как и охотника *Ориона* (Ps.-Eratosth. 32). А. Эфесская — покровительница амазонок (Callim. Hymn. III 237).

Древнее представление об А. связано с её лунной природой, отсюда её близость к колдовским чарам богини луны *Селены* и богини *Гекаты*, с которой она иногда сближается. Поздняя героическая мифология знает А. луну, тайно влюблённую в красавца *Эндимиона* (Apollo. Rhod. IV 57—58). В героической мифологии А. — участница битвы с *гигантами*, в которой ей помогал Геракл. В Троянской войне она вместе с Аполлоном воюет на стороне троянцев, что объясняется малоазиатским происхождением богини. А. — враг любого нарушения прав и устоев олимпийцев. Благодаря её хитрости погибли братья-великаны

Алоады, пытавшиеся нарушить мировой порядок. Дерзкий и необузданный *Титий* был убит стрелами А. и Аполлона (Callim. Hymn. III 110). Похвалявшаяся перед богами своим многочисленным потомством *Ниоба* потеряла 12 детей, также убитых Аполлоном и А. (Ovid. Met. VI 155—301).

В римской мифологии А. известна под именем *Дианы*, считалась олицетворением луны, так же как её брат Аполлон в период позднеримской античности идентифицировался с солнцем.

Лит.: Herbillon J., *Artemis* homérique, Luttre, 1927; Bruns G., *Die Jägerin Artemis*, Borna—Lpz., 1929; Picard Ch., *Die Ephesia* von Anstolien, «Eranos Jahrbuch», 1938, Bd 6, S. 59—90; Hoenn A., *Gestaltwandel einer Göttin*, Z., 1946. А. А. Тазо-Годи.

Среди античных скульптур А. — римские копии «А. Бравронии» Праксителя («А. из Габий»), статуи Леохара («А. с ланью») и др. Изображения А. встречаются на рельефах (на фризе Пергамского алтаря в сцене гигантомахии, на фризе Парфенона в Афинах и др.), в греческой вазописи (сцены убийства Ниобид, наказания Актеона и др.).

В европейском средневековом изобразительном искусстве А. (в соответствии с античной традицией) часто появляется с луком и стрелами в сопровождении нимф. В живописи 16—18 вв. популярен миф об А. и Актеоне (см. в ст. *Актеон*), а также сцены «охота Дианы» (Корреджо, Тициан, Доменикино, Джулио Романо, П. Веронезе, П. П. Рубенс и др.), «отдых

Дианы» (А. Ватто, К. Ванлоо и др.) и особенно «купание Дианы» (Гверчино, П. П. Рубенс, Рембрандт, Л. Джордано, А. Хоубракен, А. Ватто и др.). Среди произведений европейской пластики — «Диана-охотница» Ж. Гудона, «Диана» Ф. Шедрина.

Среди литературных произведений — поэма Дж. Боккаччо «Охота Дианы» и др., драматургические произведения: «Диана» И. Гундулича и «Диана» Ж. Ротру, фрагмент пьесы Г. Гейне «Диана» и др.

АРТУР (Arthur, одна из этимологий — от кельт. artos, «медведь»), герой кельтской мифо-эпической традиции, впоследствии персонаж европейских средневековых повествований о рыцарях Круглого стола, *Граале* и др. («артуровские легенды», «артуровский цикл сюжетов»). Образ А. принадлежит кельтской традиции в двух отношениях: наличия его реального исторического прототипа и участия в складывании легенды о короле А. (далеко вышедшей за рамки деятельности реального лица) тем и мотивов кельтской мифологии. Хотя наиболее прочно традиция об историческом А. укоренилась в юго-западной Британии, самые ранние упоминания ассоциируют его с севером острова, где А., знатный вождь кельтов-бриттов, был в кон. 5 — нач. 6 вв. одним из предводителей их борьбы против англосаксонского вторжения в Британию. В последние века образ А. бытует преимущественно в валлийской традиции, приобретая (у Ненния, автора историче-

Диана и Эндимион. Картина Н. Пуссена. Ок. 1631. Детройт, Институт искусств.



ской хроники Британии, рубеж 8—9 вв., в «Триадах острова Британии», в валлийской повести «Куллох и Олуэн», в сочинениях английского хрониста 12 в. Джеффри Монмаутского) существенно новый облик: из кельтского военного предводителя он превращается в мудрого короля, окончательно устанавливается его происхождение от короля Утера Пендрагона и Игрейны, число его подвигов и выдержанных им сражений и т. д. Облик А. и события, в которых он участвует, пронизываются множеством элементов кельтской символики и мифа. Не позднее 11 в. легенды об А. широко распространяются на континенте среди кельтского населения Бретани, а затем воспринимаются и во многом переосмысливаются средневековой рыцарской литературой. Историческая реальность А. отступает на второй план, на предания об А. заметное влияние оказывают куртуазная рыцарская среда и мир христианских представлений, происходит циклизация легенд об А. с другими сюжетами (о Граале и др.). Мир артуровских легенд сам приобретает мифологические черты. При этом образ А. оказывается в центре «кельтского варианта» имеющей широкое распространение мифологемы о правителе мира, деградации и фатальной гибели его царства, несмотря на поиски очищающего контакта с неким универсальным принципом (в данном случае Граалем). Гибель и исчезновение правителя оказываются всё же временными, и мир ожидает его нового появления. Мифологема становится полем для органичного слияния элементов разных традиций при огромной роли собственно кельтской.

По легенде, А. утвердил своё владычество над Британией, сумев вытащить из-под лежащего на алтаре камня чудесный меч или добыв при содействии мага Мерлина, валлийского Мирддина, меч владычицы озера, который держала над водами таинственная рука (название меча «Экскальдибур», лат. Caliburgus, валлийск. Caledfwlch; ср. Caladbolg — меч Фергуса, героя ирландских саг, или чудесный меч Нуаду, один из талисманов ирландских Племян богини Дану, см. в ст. *Кельтская мифология*). Он основывает резиденцию в Карллоне, отмеченную явной символической центра мира, таинственного и труднодостижимого. Во дворце А. (Камелоте) установлен знаменитый Круглый стол (сведения о нём впервые появляются у авторов на рубеже 12 и 13 вв.), вокруг которого восседают лучшие рыцари короля. Центром пирушественного зала был добытый А. при путешествии в Аннон (потусторонний мир) магический котёл (символика магического котла играет большую роль в ирландской мифологии). Кульминация многочисленных подвигов рыцарей короля — поиски Грааля, героями которых были прежде всего Персеваль (валлийск. Передур) и Галахад. Закат королевства, гибель храбрейших рыцарей знаменует битва при Камлане, где А. сражается со своим племянником Мордредом, который в отсутствие короля посягнул на его супругу Гиньевру (валлийск. Гвенуифар); Мордред был убит, а смертельно раненный А. перенесён своей сестрой феей Морганой (предтеча этого образа — ирландская богиня войны и смерти Морриган) на остров *Аваллон*, где он и возлежит в чудесном дворце на вершине горы (ранняя традиция валлийских бардов не знает родственных отношений А. и Мордреда, как и предательства последнего, а сообщает лишь, что оба пали в битве при Камлане).

С. В. Шкунаев.

В эволюции артуровских легенд отразился путь от мифа к литературе (через фольклор). Важнейшие этапы её развития в средние века — стихотворный рыцарский роман Кретьена де Труа (Франция, 12 в.), Гартмана фон Ауэ (Германия, кон. 12 — нач. 13 вв.), Вольфрама фон Эшенбаха (Германия, нач. 13 в.), английский рыцарский роман в стихах «Сэр Гавейн и Зелёный рыцарь» (14 в.), роман «Смерть А.» Т. Мэлори (Англия, 15 в.). В 16—17 вв. образ А. использовали Э. Спенсер в аллегорической поэме «Королева фей», Дж. Драйден в либретто оперы «Король А.», в 19 в. — английский поэт А. Теннисон (цикл поэм «Королевские идиалли»), У. Моррис (поэма «Защита Гиньевры»), Р. Вагнер (оперы, связанные с «артуровским циклом», — «Лоэнгрин», «Тристан и Изольда» и особенно «Парцифаль»), английский поэт А. Ч. Суинберн (поэмы), М. Твен (давший в романе «Янки при дворе короля А.» пародийно-сатирическое преломление артуровских легенд), в 20 в. — американский поэт Э. А. Робинсон (стихотворная трилогия), французский писатель Ж. Кокто («Рыцари Круглого стола»), английский писатель Т. Уайт («Король в прошлом и король в грядущем»). В изобразительном и пластическом искусстве — мозаика собора в Отранто (Италия), рельефный декор дверей собора в Модене (Италия), многочисленные скульптурные изображения, средневековые миниатюры, в архитектуре — «двор Артура» в Гданьске, 14 в., Дом черноголовых — «двор короля А.» в Риге, 14 в., и др.

Лит.: Михайлов А. Д., Артуровские легенды и их эволюция, в кн.: Мэлори Т. *Смерть Артура*, М., 1974; Потанин Г. Н., Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе, М., 1899; Jones W. L., King Arthur in history and legend, Camb., 1911; Bruce J. D., The evolution of Arthurian romance.... v. 1—2, Gött.—Balt., 1923; Arthurian literature in the middle ages, ed. by R. S. Loomis, Oxf., 1959.

АРТУРОН (букв. «огонь солнцевич»), в осетинской мифологии божество, насылающее нажонские болезни. Но А. может просить верховное божество о ниспослании людям богатства и всякого благополучия. В какое-то время А. выпал из осетинского пантеона, но память о нём сохранилась в названии («А.») большого ритуального пирога, приготовляемого в каждой семье под Новый год.

АРУНА (хетт. Агуна, «морс», «океан», родственно др.-инд. аграв, «море»), в хеттской мифологии бог моря (мировой океан). Обычно упоминается в конце перечислений богов пантеона. Сохранился миф эпохи Древнего царства о том, как А., поссорившись с людьми, увёл к себе бога солнца (известен и более поздний, переведённый с хурритского текст, согласно которому тот сам приходит в гости к А.). Бог грозы посылает бога плодородия *Телепинусу* вернуть его, и А., испугавшись, возвращает бога солнца и отдаёт свою дочь в жёны Телепинусу.

Лит.: Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии, М., 1977, с. 54, 154—55.

АРУНА́ (др.-инд. Агуна́, совств. «красноватый»), в ведийской и индуистской мифологии божество рассвета; в этой его функции ему предшествовала *Ушас*. Представлялось в виде колесничего Солнца, пребывающего на Востоке. А. известен главным образом из эпоса. А. — сын *Кадру* или *Дану* (в пуранах) и *Кашьяпы*, внук *Даки*. В «Махабхарате» (I) мать А. *Вината* разбивает в негерпении снеженное ею яйцо, где находился *наполвину* развившийся А.; он проклинает её за своё уродство и предрекает ей рабство. Другие имена А. — *Ариштаними*, *Румра* и др.

АРУПАП, в абхазской мифологии и фольклоре злая старуха-колдунья, хитрая и коварная людоедка. Безобразна, костлява, с дряхлым лицом, со свисающими огромными грудями, с длинными распущенными волосами. А. с помощью волшебной плети превращает людей и животных в камень, меняет облик предметов. Если герою удастся приложиться к её груди, он становится её молочным сыном, а она — невольной его помощницей; она может подсказать ему, как победить *адау* или *агулиана*.

АРУРУ (аккад.), в аккадской мифологии богиня-мать, создающая из глины *Энкиду* (эпос о Гильгамеше «О всё выдавшем»), а также создательница людей, определившая их судьбы (согласно некоторым вариантам мифа о сотворении людей). Вероятно, божество дошумерского происхождения.

В. А.

АРХАНГЕЛЫ (греч. ἄρχαγγέλοι, «ангелона начальники»), в христианских представлениях старшие ангелы; в системе ангельской иерархии, разработанной византийским богословом Псевдо-Дионисием Ареопагитом (5—нач. 6 вв.), А. — восьмой из девяти чинов ангельских (занимают иерархическое место ниже властей и выше собственно ангелов). Термин «А.» появляется впервые в грекоязычной иудейской литературе предхристианского времени (греч. извод «Книги Еноха» 20, 7) как передача выражений вроде *saḡ haggadol* («великий князь») в приложении к Михаилу ветхозаветных текстов (Дан. 12, 1); затем этот термин воспринимается новозаветными авторами (Иуд. 9; 1 Фесс. 4, 16) и более поздней христианской литературой. Древнее предание, восходящее к ветхозаветным представлениям, говорит о семи А. (ср. Тов. 12, 15; ср. также зороастрийское представление о семи *Амеша Спента*); из них общераспространённая ортодоксальная традиция называет по именам трёх. Это Михаил — небесный «архистратиг» (греч. «верховный военачальник»), полководец верных богу ангелов и людей в космической войне с врагами бога, победоносный антагонист *Дьявола* (Апок. 12, 7), покровитель и как бы ангел-хранитель «народа божьего» (в Ветхом завете — Израиля, в Новом завете — воинствующей церкви), т. е. совокупности всех верующих); *Гавриил*, известный преимущественно своим участием в *Благовещении*; *Рафаил* — А.-целитель, спутник Товии из ветхозаветной Книги Товита. В позднееврейских и христианских апокрифах встречаются и другие имена: Уриил, Салафиил, Иегудиил, Варахиил, Йеремиил. Изображение А. в искусстве см. в ст. *Ангелы*.

Лит.: Renner A. M., *Der Engel Michael in der Geistes- und Kunstgeschichte*, Saarbrücken, 1927; Kehnscherper G., *Michael. Geist und Gestalt...*, В., [1957]. С. А.

АРХАТ (санскр. arhat, пали arahant, букв. «достойный»), в буддийской мифологии: 1) эпитет будды; 2) в мифологии хинаяны человек, который достиг наивысшего уровня духовного развития, т. е. *нирваны*. Путь к достижению состояния А. разделяется на четыре уровня: «вступившего в поток», «возвращающегося один раз», «невозвращающегося» и «архата». А. считались главные ученики *Шакьямуни* (в т. ч. и женщины) — Ананда, Маудгальяяна, Шарипутра и др., а также многие буддисты последующих поколений. В махаяне состояние А. (т. н. *нирвана шраваков*) не считается конечным пределом развития личности, и поэтому А. должны продолжать свой путь как *бодхисатвы*.

Лит.: Conze E., *Buddhism. Its essence and development*, N. Y., 1951, p. 93—95; *Encyclopaedia of Buddhism*, v. 2, fasc. 1, Ceylon, 1966, p. 41—54. Д. М.

АРХЕЛАЙ (Ἀρχελαός), в греческой мифологии сын одного из потомков Геракла *Темена*. Изгнанный своими братьями из Аргоса, А. пришёл в Македонию, где правил царь Киссей. Когда враги окружили его царство, он обратился за помощью к А., пообещав ему в награду за спасение свой город и царство. А. победил врагов Киссея и спас его. Однако, попав под влияние своих советников, Киссей решил не выполнять обещание, а убить А. На пути, по которому А. возвращался, была вырыта яма, её наполнили горячими углями и прикрыли лёгкими ветвями. Предупреждённый оракулом об опасности, А. избежал западни и отправился по дороге, которую указала ему коза. Дорога привела А. к месту, где он основал город, названный им Эга («коза») (Hug. Fab. 219). А. считался мифическим предком Александра Македонского.

М. Б. **АРХЕТИПЫ** (греч. ἀρχέτυπος, «первообраз»), широко используемое в теоретическом анализе мифологии понятие, впервые введённое швейцарским психоаналитиком и исследователем мифов К. Г. Юнгом. У Юнга понятие А. означало первичные схемы образов, воспроизводимые бессознательно и априорно формирующие активность воображения, а потому выявляющиеся в мифах и верованиях, в произведениях литературы и искусства, в снах и бредовых фантазиях. Тожественные по своему характеру архетипические образы и мотивы (напр., повсеместно распространённый миф о *потопе*) обнаруживаются в несоприкасающихся друг с другом мифологиях и сферах искусства, что исключает объяснение их возникновения заимствованием. Однако А. — это не сами образы, а схемы образов, их психологические предпосылки, их возможность. Словами Юнга, А. имеют не содержательную, но исключительно формальную характеристику, да и ту лишь в весьма ограниченном виде. Содержательную характеристику первообраз получает лишь тогда, когда он проникает в сознание и при этом наполняется материалом сознательного опыта. Его форму Юнг сравнивает с системой осей какого-нибудь кристалла, которая до известной степени преформирует образование кристалла в маточном растворе, сама не обладая вещественным бытием. Процесс мифотворчества поэтому есть не что иное как трансформация А. в образы, «невольные высказывания о бессознательных душевных событиях» на языке объектов внешнего мира. При всей своей формальности, бессодержательности, крайней обобщённости А. имеют свойство, «по мере того, как они становятся более отчетливыми,

сопровождаться необычайно оживлёнными эмоциональными тонами, ... они способны впечатлять, внушать, увлекать», поскольку восходят к универсально-постоянным началам в человеческой природе. Отсюда роль А. для художественного творчества. Тайна воздействия искусства, по Юнгу, состоит в особой способности художника почувствовать архетипические формы и точно реализовать их в своих произведениях. «Тот, кто говорит архетипами, глаголет как бы тысячей голосов... он подымает изображаемое им из мира единократного и преходящего в сферу вечного; притом и свою личную судьбу он выводит до всечеловеческой судьбы...» (К. Г. Юнг). Едва ли не лучшая краткая формулировка концепции А. принадлежит Т. Манну: «... в типичном всегда есть очень много мифического, мифического в том смысле, что типичное, как и всякий миф, — это изначальный образец, изначальная форма жизни, вневременная схема, издревле заданная формула, в которую укладывается осознающая себя жизнь, смутно стремящаяся вновь обрести некогда предначертанные ей приметы» (Собрание сочинений, т. 9, М., 1960, с. 175). Юнг предполагал, что А. присущи роду (человеческой общности или всему человечеству) в целом, т. е., по-видимому, наследуются. В качестве вместилища («душевного пространства») для А. Юнг постулировал особенно глубокий уровень бессознательного, выходящий за пределы личности, — т. н. коллективное бессознательное.

Концепция А. ориентирует исследование мифов на отыскание в этническом и типологическом многообразии мифологических сюжетов и мотивов инвариантного архетипического ядра, метафорически выраженного этими сюжетами и мотивами (мифологемами), но никогда не могущего быть исчерпанным ни поэтическим описанием, ни научным объяснением. Тем не менее Юнг попытался наметить систематику А., формулируя такие напр., А., как «тьень» (бессознательная дочеловеческая часть психики, литературными выражениями которой Юнг считал Мефистофеля в «Фаусте» Гёте, Хёгни в «Песни о Нибелунгах», Локи в «Эдде» или любой другой образ плута-озорника), «анима (анимус)» (бессознательное начало противоположного пола в человеке, выражаемое образами *двуполюх существ* первобытных мифов, в китайских категориях *инь* и *ян* и т. п.) и «мудрый старик (старуха)» (архетип духа, значения, скрытого за хаосом жизни, выявляемый в таких образах, как мудрый волшебник, шаман

нищевский Заратуштра). Архетипическое истолкование мифологемы матери в её различных вариантах (богиня и ведьма, норны и мойры, Деметра, Кибела, богородица и т. п.) ведёт к выявлению архетипа высшего женского существа, воплощающего психологическое ощущение смены поколений, преодоления власти времени, бессмертия. Архетипическое значение образов Прометея и Эпиметея Юнг сводит к противопоставлению в психике индивидуально-личностного начала («самости») и той её части, которая обращена вовне («персона»).

Отдельные положения доктрины Юнга об А., само понятие А., оказали широкое воздействие на мысль и творчество исследователей мифа и религии (К. Кереньи, сотрудничавший с Юнгом, М. Элиаде, Дж. Кэмпбелл, индолог Г. Циммер, гебраист Г. Шолем, исламовед А. Корбен), литературоведов (Н. Фрай, М. Бодкин), философов и теологов (П. Тиллих), даже учёных внегуманитарного круга (биолог А. Портман), видных деятелей литературы и искусства (Г. Хессе, Т. Манн, Ф. Феллини, И. Бергман). Сам Юнг недостаточно последовательно раскрывал взаимозависимость мифологических образов как продуктов первобытного сознания и А. как элементов психических структур, понимая эту взаимозависимость то как аналогию, то как тождество, то как порождение одних другими. Поэтому в позднейшей литературе термин «А.» применяется просто для обозначения наиболее общих, фундаментальных и общечеловеческих мифологических мотивов, изначальных схем представлений, лежащих в основе любых художественных, и в т. ч. мифологических, структур (напр., древо мировое) уже без обязательной связи с юнгианством как таковым.

В отечественной науке некоторые мыслители и учёные независимо от Юнга подходили к понятию А. [ср. выражение «схемы человеческого духа» у П. А. Флоренского (см. его «Столп и утверждение истины», М., 1914, с. 678), а также работы О. М. Фрейдленберг].

Лит.: Аверинцев С. С., Аналитическая психология К. Г. Юнга и закономерности творческой фантазии, в сб.: О современной буржуазной эстетике, в. 3, М., 1972; Мелетинский Е. М., Поэтика мифа, М., 1976; Фрейдленберг О. М., Миф и литература древности, М., 1978; Хьюбшер А., Мыслители нашего времени, пер. с нем., М., 1962; Jung C. G., The collected works, v. 9, pt. 1, L., 1959; Jacobi J., Die Psychologie von C. G. Jung, 4 Aufl., Z. — Stuttgart, 1959; Eranos-Jahrbuch, Bd 1—25, Z., 1933—56; Martin P. W., Experiment in depth. A study of the work of Jung, Eliot and Toulmin, L., 1955; Campbell J., The masks of God, v. 1—4, N. Y., 1959—68; Neumann E., The Great Mother. An Analysis of the Archetype, Princeton, 1963.

С. С. Аверинцев.

АРХОНТЫ (греч. ἄρχοντες, «начальники», «правители»), в христианских представлениях (особенно у гностиков) духи-мироправители. Мысль о том, что земля до эсхатологической катастрофы находится во власти могущественных и таинственных, враждебных богу и человеку существ, довольно отчётливо выражена в канонических новозаветных книгах: сатана получает характерное наименование «архонт этого мира» (в традиционном переводе — «князь мира сего», Ио. 12, 31 и др.); речь идёт о духовной войне верующего на стороне бога «не против крови и плоти, но против началств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Эфес. 6, 12), о бессилии «ангелов», «начал» и «властей» («сил») отлучить христианина от любви божьей (Рим. 8, 38—39; «начала», как и «начальства» в Эфес. 6, 12 — это греч. ἄρχαι — лексический вариант слова «А.»). В ортодоксальной христианской системе А. безусловно преданы злу, это вполне недвусмысленно бесы, слуги дьявола, как и он сам, они выступают как антагонисты бога-творца. Напротив, в гностических представлениях А. рассматриваются, во-первых, как существа амбивалентные, власть которых хотя и должна быть преодолена «совершенным» гностиком, но находится с замыслами бога в очень сложных отношениях, и, во-вторых, как творцы материального космоса, а заодно и нравственного закона как системы запретов и заповедей (в этой своей двуединой роли А. у гностиков сливаются с Яхве — богом Ветхого завета). Это особенно явно в той гностической системе, которая рассматривает Ветхий завет как продукт инспирации со стороны семи А. (седамница — космическое число, ср. также иран. Амеша Спента, христ. архангелы), между которыми поделены как имена и эпитеты библейского единого бога, так и имена ветхозаветных пророков (Иао, т. е. Яхве, «говорил» через Самуила, Нафана, Иону и Михея, Саваоф — через Илию, Иоия и Захарию; верховный среди А. — Иалдаваоф, рассматриваемый как отец превзошедшего его Инсуса Христа, — через Моисея, Инсуса Навина, Амоса и Аввакума и т. д.). У офитов (ранняя гностическая секта) А. имеют отчасти имена архангелов и зооморфное обличье: у Михаила лик льва, у Суриила — быка, у Рафаила — змия, у Гавриила — орла, у Фавфаваофа — медведя, у Ератаофа — пса, у Фарфаваофа или Оноила («ослобог») — осла; между этой семёркой А. стихии и народы поделены по жребью. Верховный А., отождествля-

мый также с Абрахасом, дух космического целого, не будучи абсолютно злым, пребывал, однако, в греховном невежестве относительно существования бесконечно превосходящего его абсолютного бога, за которого принимал самого себя; вывести его из этого заблуждения призван его сын, превосходящий его мудростью и благостью. Иногда, как в гностической системе Василида, образ верховного А. раздваивается на «великого А.», царившего от Адама до Моисея, и «второго А.», даровавшего при Моисее Закон.

Лит.: Quispel G., Gnosis als Weltreligion, Z., 1951; Grant R. M., Gnosticism and early christianity, 2 ed., N. Y., 1966.

С. С. Аверинцев.

АРШТАТ (авест.), Аршта (др.-перс.; Бехистунская надпись Дария I, 520—518 до н. э.), в иранской мифологии божество, персонификация чести и правдивой прямоты в мыслях, словах и делах. А. посвящён «Яшт» (XVIII). А. — основное достоинство сословия свободных и особенно государей. Только неуклонное следование А. обеспечивало правителю постоянство удачи и славы, символизированных в царственном нимбе — фарне. Существо образа А. в «Авесте» и в Бехистунской надписи совпадает, но во фразеологии «Яшта» усматривается тенденция к антропоморфизации его. Возможно, что трактовка надписи более соответствует архаичному представлению об А. и отсутствию иконографически стабильных образов А. в иранском пантеоне.

Лит.: Gray L. H., Achaemenians, в кн.: Encyclopaedia of religion and ethics, v. 1, Edinburgh — N. Y., 1908, p. 71.

Л. Л.

АРЬЯВАРТА [др.-инд. Āryāvarta, букв. «путь, страна благородных» (арьев); во множественном числе — обозначение жителей этой страны], в древнеиндийской мифологии страна, где обычно развёртываются мифологические сюжеты, имеющие подлинное географическое приурочение. Реальная А. — это первоначальная территория расселения ведийских ариев в Индии. Она занимала Великую Северо-Индийскую равнину от западного моря до восточного и от Гималаев на севере до гор Виндхья и Сатпура на юге (в ведийские времена — Дандакарания и Махакантара), за которыми находилась чуждая ариям страна неарийских племён Дакшинапатха (современный Декан). В ведийскую эпоху арийские племена не переходили эту границу.

А. стала центром индийской цивилизации, оказавшей впоследствии сильные культурные влияния на юг Индии и на Юго-Восточную Азию. Именно здесь сложились индуизм, буддизм и джайнизм. В текстах и

мифологических мотивах А. противопоставляется как неарийскому югу, так и Ирану — на северо-западе, другой стране ариев.

В. Т.

АРЬЯМАН (др.-инд. *Aryamañ*, собственно «дружественность», «гостеприимство»), в ведийской мифологии божество класса *адитьев*. Упоминается в «Ригведе» около 100 раз (обычно с Митрой и Варуной). Образ А. весьма абстрактен. Его характеристики чаще всего общи всем адитьям. Так, он заполняет воздушное пространство, даёт богатства (даже без просьбы). Он сын *Адити*. Подчёркивается дружественность А. (РВ VI 50, 1; VII 36, 4), благосклонность; он близок к девицам (V 3, 2); его молят о согласии в доме (X 85, 43); как и *Бхага*, он дарует супруга или супругу («Гандья-Маха-брахмана» XXV 12, 3), процветание. В гимне *Сурье* А. и *Бхага* сопровождают брачную пару. Связь А. с *Бхагой* подчёркивается и в других мотивах (ср. Тайтт.-бр. I 1, 2, 4). Вместе с Митрой и Варуной А. объединяет людей (РВ X 126, 1 и след.); он заставляет их каяться и искупать вину (I 167, 8), он связан с *ритой*. Наряду с нравственным аспектом есть указания и на связи с солнцем, огнём. А. отождествляется с *Агни* (II 1, 4), упоминается вместе с солнечными богами *Сурьей* и *Савитаром*, однажды (Тайтт.-самх. II 3, 4) непосредственно назван солнцем. Индо-иранские истоки А. очевидны (ср. авест. *Aryamañ*- и т. д.; ср. связь имени А. с названием ариев).

Лит.: Thieme P., *Der Fremdling im Rgveda. Eine Studie über die Bedeutung der Worte: Ari, Arya, Aryaman und Arya*, Lpz., 1938; его же, *Mitra and Aryaman*, New Haven, 1957. Bhattacharji S., *The Indian Theogony*, Camb., 1970, p. 219—20.

В. Т.

АРЭВ, *Арэга́к* («солнце», в переносном значении — «жизнь»), в армянской мифологии персонификация солнца, иногда в виде колеса, излучающего свет, чаще в образе юноши. Согласно мифам, дворец А. находится на востоке, на краю света. Вечером, воспламенённый и усталый, А. возвращается к матери (заход солнца по-армянски — «майрамут», «вход к матери»). А. купается, мать вытаскивает его из воды, укладывает в постель, кормит грудью. Отдохнув, он снова пускается в путешествие. По другому мифу, А. купается и отдыхает в озере Ван, на дне которого находится его ложе. Перед рассветом ангелы облачают А. в огненную одежду. Когда А. умывается, горы и равнины покрываются росой. На высокой горе на востоке поднимаются 12 телохранителей А. и огненными посохами ударяют по горе, которая вместе с другими горами преклоняет свою го-

лову перед царём А. Тогда А., голова которого покрыта огненными волосами, поднимается на небо. По некоторым мифам, А. сопровождает огромная птица, её крылья раскрыты, чтобы от лучей А. не загорелась земля. *Арэв* мчится по небосводу, сидя на льве. Лев своим огромным мечом защищает его от злых духов. Культ А. с древних времён был распространён среди армян. В 5 в. до н. э. в жертву богу солнца приносили лошадей (Хелопр. Анаб. IV 35). Ещё в 12 в. в Армении существовали сектанты — солнцепоклонники (арэвордик), преследуемые армянской христианской церковью. Восьмой месяц древнеармянского календаря и первый день каждого месяца назывались *Арегом* (т. е. А.). Следы культа А. сохранились в народных молитвах и клятвах до 20 в.

Во многих мифах А. и *Лусин* (луна) выступают как брат и сестра. Чаще всего в них А. — сестра, а *Лусин* — брат. В одном варианте оба они — дети бога. По велению отца они должны днём и ночью поочередно сторожить мир. По жребию А. должна была действовать ночью. Из-за этого между А. и *Лусином* возник спор. Вмешался бог и повелел *Лусину* сторожить мир ночью, а А. — днём. Отец даёт А., стесняющейся людей, массу игл, чтобы она колола глаза тому, кто будет на неё смотреть. По другим мифам, в спор между братом *Лусином* и сестрой А. вмешивается их мать, державшая в руках в этот момент тесто. Она даёт пощёчину *Лусину* и выгоняет его ночью из дома (до сих пор видны следы теста на лице *Лусина*). Согласно другой версии, А. — брат, а *Лусин* — сестра. Сначала они вместе ходили по небосклону. Но красавицу *Лусин* глазили, и она заболела оспой. *Лусин* попросила А. колоть глаза тем, кто смотрит на неё, а сама от стыда стала ходить по ночам.

С. Б. Арутюнян.

АРЭВАМАНУ́К («солнечный юноша»), в армянской мифологии охотник, наказанный солнцем. Разгневанный неудачной трёхдневной охотой, А. решил убить солнце, чтобы оно упало с неба и весь мир покрылся тьмой. Когда А. натянул тетиву своего лука, чтобы выстрелить в восходящее солнце, оно дало А. пощёчину, огненной рукой схватило его за волосы и бросило в пустыню. А. был мёртв днём и оживал только ночью. Мать А. отправилась к матери солнца с мольбой спасти её сына, и та разрешила ей набрать воды из водоёма, где купалось солнце после своего дневного путешествия, и этой водой обрызгать А. для его полного оживления. По другому мифу, А. попросил солнце задержать свой заход, чтобы

его мать закончила вязать для него носки. Солнце исполнило желание юноши. Но, когда мать солнца узнала причину его опоздания, она прикляла А.: он стал умирать днём, оживать ночью, а его мать не может закончить вязку носков.

С. Б.

АСАДА́ЛЬ, в корейской мифологии священная гора [другие названия: *Кун* (или *Пан*) *хольсан* и *Кыммидаль* возле которой *Тангун* учредил столицу Древнего Чосона. В возрасте 19 лет *Тангун*, покинув мир, стал дедом А. С ней идентифицируются горы *Пэгаксан* недалеко от *Пхеньяна* гора *Кувольсан* в *Пэкчу* (современный *Пэчхон* в провинции *Хванхэ-Намдо*).

АСАЛЛУ́ХИ (шумер.), в шумерской мифологии божество — покровитель города *Куары*, сын бога *Эн* (последнее, возможно, не первоначально), заступник человека при заклинаниях, колдовстве и врачевании, изгоняющий злых демонов. Возвышением города Вавилона и возраставшем роли *Мардука* А. идентифицируется с ним, и традиционные заклинательные формулы, где просит у отца своего *Энки* совет как поступить (на что тот отвечает «сын мой..., всё, что знаю я, всё э знаешь и ты»), относятся к А.-*Мардуку*.

В.

АСГА́РД (др.-исл. *Asgar d̄t*, «гора асов»), в скандинавской мифологии небесное селение, крепость богов *асов* (в «Саге об Инглигах» А. в качестве столицы асов помещается на земле — восточнее Дона). «Младшей Эдде» рассказывает о строительстве А. исконными великанами, которому помогает конь по имени *Свадильфари*. Асы должны отдать это строителю А. солнце, луну, богиню *Фрейю*, но благодаря хитроумному *Локи*, который превратился в кобылу, отвлекал коня от работы, строитель не успел закончить её в срок и лишился не только платной и головы. А. расположен на *По-Идавэль*. В «Речах Гримнира» («Сташая Эдда») дается перечень жилищ богов в А. (*Вальскьяльв* — у *Одина* там же *Вальхалла*, где живёт *Эйнхерри*; *Брейдаблик* — у *Бальдра* *Химиньбьёрг* — у *Хеймдалля*, *Трухейм* — у *Тора* и т. д.).

А. и *Мидгард* (где живут люди) никогда не противопоставляются, в повествовании выступают альтернативно.

Е.

АСИ́ЛКИ, *оси́лки*, *велёты*, в восточнославянской мифологии в диканы-богатыри. Жили в древние времена; по некоторым мифам, создавали реки, воздвигали утёсы и т. (ср. ст. *Великаны*). Возгордившись своей силой, А. стали угрожать боги и были им уничтожены. В белорусских преданиях А. выкорчёвывали

деревья, откидывают или разбивают камни каменным оружием. Иногда за каменной стеной, разбитой А., обнаруживали похищенных змеем людей. Фольклорные мотивы, связанные с А. (подбрасывание в небо булавы А., отчего гремит гром, победа над змеем и т. п.), позволяют считать мифы об А. вариантами мифа о борьбе громовержца с его противником, змеем (см. *Славянская мифология*). Название «А.» предположительно связано с индоевропейским корнем *ak-, «камень, каменное небо».

Лит.: Барат Л. Г., «Асілкі» беларускіх казак і праданій, «Русский фольклор», в. 8, М.—Л., 1963. В. И., В. Т.

АСИНАДЗУТИ И ТЭНАДЗУТИ (сопоставляя элементы «аси» и «тэ»), их можно расшифровать как «ноги» и «руки», в «надзутти» можно предположительно выделить «цутти» в значении «земля»), в японской мифологии, очевидно, боги обработки полей. Они — персонажи мифа о том, как *Сусаноо*, изгнанный из *Такама-но хара*, придя в местность *Идзумо*, видит, что по течению реки спускаются палочки для еды — хаси, что свидетельствовало о наличии у верховьев реки людей. Он, действительно, встречает там двух плачущих стариков и девушку — их дочь по имени *Куси-нада-химэ*, которую он спасает от змея *Ямата-но орози* и делает своей женой. Эти персонажи — первые люди, упоминаемые в «Кодзики» и «Нихонги»: хотя старик и называет себя «земным богом», но в тексте обоих памятников они обозначены идеограммой «человек», которая до этого встречалась лишь один раз, в диалоге *Идзанаки* и *Идзанами*, при спасении *Идзанаки* из подземной страны (см. *Эми-но кунни*). Далее рассказывается, что *Сусаноо*, построив для своей жены покои в местности *Суга*, поручает *Асинадзутти* быть «правителем» этих покоев и жалует ему новое имя, которое можно расшифровать как «всеслышащий бог-страж *Суга*, правитель покоев в *Инада*». Е. П.

АСИР, Ашёр (зап.-семит. *ašer*, «счастливый»), в ветхозаветном предании второй сын *Иакова* от *Зелфы*, рабыни *Лиз*, единокровный брат *Гада*, родоначальник-эпоним одного из двенадцати колен израилевых (Быт. 30, 12—13; 46, 17), — см. *Двенадцать сыновей Иакова*. Псалтирская литература добавляет об А. немного: отмечается, что он выступает примирителем в спорах между братьями, что за его праведное поведение племя («колелю») его потомков было благословенно особой красотой своих женщин (талмудическое толкование Ветхого завета «Берешит рабба» 7) и плодородием полей (мотив, восходящий к Быт. 49, 20). С. А.

8 Мифы народов мира, т. 1

АСИРАТ, Асирту (угарит. *ʾirt*), Ашэра (иврит *ʾašerā*), Ашёрту (хетт.), древнесемитская богиня. В западносемитской мифологии супруга (дочь) верховного бога *Илу*, мать богов и людей, владычица сущего. Одновременно выступала как владычица моря (великая Асират Морская в угаритских текстах). В угаритском цикле мифов о *Балу* (Алийяну-Балу) А. играла важную роль. Она, в частности, помогает добиться разрешения *Илу* построить для *Балу* дом. Вместе с тем после гибели *Балу* *Анат* упрекает А. во враждебности к нему. По настоянию А. *Илу* передаёт власть над миром *Астарту*. В известном по хеттским источникам североханаанейском мифе А. (Ашерт) пытается соблазнить *Балу*; он рассказывает о её домогательствах *Илу* и по приказанию последнего выполняет желания А. и унижает её; между А. и *Балу* начинается вражда (ср. *Иштар*). По представлениям амореев-кочевников Сирийской пустыни, А. (Ашрату) — супруга *Марту*. И. Ш.

В йеменской мифологии А. супруга *Амма*. Почиталась в государстве *Катабан*. Известен также храм А. и *Вадда*. Вероятно, А. — верховная богиня и мать богов; несомненно, считалась матерью *Анбая*. А., по-видимому, являлась одной из ипостасей богини солнца. Иногда выступала под прозвищем «всеблагая». Среди посвящений А. важное место занимали предметы фаллического культа.

А. известна также в ассирио-вавилонской мифологии.

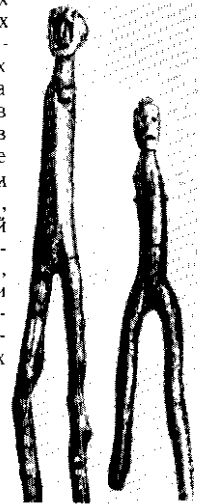
Лит.: Lipiński E., The goddess Ašrat in ancient Arabia, in *Babylon and in Ugarit*, «Orientalia Lovaniensia Periodica», 1972, т. 3. А. Г. Л.

АСИХАРА-НО НАКАЦУКУНИ (др.-япон., «тростниковая равнина — срединная страна»), в японской мифологии земля людей, в отличие от *Такама-но хара* («равнина высокого неба»), обиталища богов. В древности название всей Японии, впоследствии её поэтическое обозначение. Впервые встречается в мифе о бегстве *Идзанаки* из подземного царства (см. *Эми-но кунни*). Наименование, вероятно, основывается на том, что Япония окружена морями, берега которых покрыты зарослями тростника («аси», один из символов Японии наряду с вишней, ивой, сливой). В «Кодзики» и «Нихонги», в мифах, рассказывающих о появлении первых божеств (см., напр., *Аме-но-токотати*), побеги тростника, пробивающиеся из земли, символизируют жизненную силу. Слово «накацукунни» («срединная страна») можно объяснить местоположением страны, окружённой морями, воспринимавшейся древними японцами как центр вселенной, либо представ-

лениями о земном мире, противостоящем небу — стране богов и подземному царству — обиталищу мёртвых. Вариантом А.-н. и, встречающимся в «Кодзики» и «Нихонги», является «Страна обильных тростниковых равнин, тысячеосенних, долгих, пятисотенных молодых рисовых ростков». В молитвословиях норито она фигурирует как «Страна тучных колосьев, камышовая заросль славная» (Молитвословие в праздник успокоения огня, Молитвословие великого очищения и др. в переводе Н. А. Невского). Е. П.

АСИЯ, Азия (*Ἀσία*), в греческой мифологии дочь титанов *Океана* и *Тетиды*, супруга титана *Ианета*, от которого родила *Прометея*, *Менетия*, *Эпиметея* и *Атланта* (*Apollod. I 2, 2*). По другой версии, их матерью была океанида *Климена* (*Hes. Theog. 507—511*). А. Т. Т.

АСК И ЭМБЛЯ (др.-исл. *Ask*, «ясень», *Embla*, «кива»), в скандинавской мифологии первые люди, которых ещё в виде древесных прообразов, бездыханных и «лишённых судьбы», нашли на берегу моря боги (в «Старшей Эдде» — в песни «Прорицание вёльвы» — это три аса — *Один*, *Лодур*, *Хёнир*, а в «Младшей Эдде» — «сыны *Бора*»; т. е. *Один*, *Вили* и *Ве*). Боги их оживили (доделали как людей). Представления о первых



Мужская и женская деревянные фигурки. Ранний железный век. Шлезвиг.

людях как незавершённых существах, которых богам приходится «доделывать», широко распространены в мифологии многих народов (см. *Антропологические мифы*). Е. М.

АСКАНИЙ (греч.), см. *Юл* (лат.).

АСКЛЕПИЙ (*Ἀσκληπιός*), в греческой мифологии бог врачевания, сын *Аполлона* и нимфы *Корониды* (по другой версии, — *Арсиной*, дочери *Левкиппа*), которую *Аполлон* убил за измену. Когда тело *Корониды* сжигали на погребальном костре, *Аполлон* вынул из её чрева младенца А. и принёс его на воспитание мудрому кентавру *Хируну*, который обучил его искусству врачевания (*Apollod. III 10, 3; Pind. Pyth. III 8—53*). А. пришёл к дерзкой мысли воскрешать мёртвых (он воскресил *Ипполита*, *Капанея*, *Главка* — сына *Миноса* и



Голова Асклепия с острова Мелос. Эллинистическая копия. С оригинала Бриаксиса (?) (ок. 330 до н. э.). Мрамор. Лондон, Британский музей.

др.). За это разгневанный Зевс убил А. перуном (Apollocl. III 10, 3—4). Сыновьями А. были Подалирий и Махаон, упоминаемые Гомером как прекрасные врачи (Hom. II. IV 194; XI 518). Среди дочерей А. — Гигиия

и Панакея — женские коррелаты А. Культа А. было особенно популярно в Эпидавре, куда стекались за исцелением со всех концов Греции. Непременным атрибутом А. была змея (или даже две), получающая в храме А. жертвенные приношения (Aristoph. Plut. 732—742). На острове Кос находилось известное святилище А., знаменитые врачи острова Кос считались потомками А. и назывались Асклепиадами. А. мыслился ипостасью Аполлона; известны их общие храмы и атрибуты (Paus. IV 31, 10; II 10, 3). В образе А. сочетаются хтонические черты земли-целительницы (змея — не только атрибут А., но и сам А. — змей) и представление о передаче божественных функций детям богов — героям, которые своей дерзостью нарушают равновесие, установленное в мире олимпийцами. В римской мифологии А. именуется Эскулапом; его культ был введен в Риме в нач. 3 в. до н. э., на одном из островов Тибра, там, где была выпущена привезенная из Эпидавра змея, был основан храм бога.

Лит.: Herzog R., Die Wunderheilung von Epidaurus, Lpz., 1931; Edelstein E. J., Edelstein L., Asclepius. A collection and interpretation of the testimonies, vol. 1—2, Balt., 1945; Kerényi K., Der göttliche Arzt, 2 Aufl., Darmstadt, 1956. А. А. Тахо-Годи.

Большинство дошедших до нас античных изображений А. составляют посвященные рельефы. Сохрани-

лись статуи бога и их фрагменты (лова А. с острова Мелос и др.); и бразался А. также на геммах и монетах. В средние века А. встречается в миниатюрах медицинских и мифологических трактатов. Он рано считается патроном врачей и аптекарей, поэтому часто изображался в книжных иллюстрациях сидящим в аптеке среди лекарств и инструментов, но уже в эпоху Возрождения как персонаж изобразительного искусства утратил значение (бронзовая статуя А. работы Франческо Джорджо — редкое исключение). Живописи 16—17 вв. популярны: живопись миф о гибели Корониды и рождении А. (фреска Доменико Гравура Х. Голциуса и др.), главное действующее лицо здесь младенец А., а сам Аполлон.

АСМОДЕИ (евр. *ʾašmedaj*, гр. *Ἀσμοδαῖος*), в иудаистических легендах демоническое существо. Имя заимствованное, по-видимому, иранской мифологии (ср. *Айшм* неизвестное в еврейском каноне Ветхого завета, появляется в книге Товита, где есть следующий эпизод: А. преследует некую иудейскую деву Сарру своей ревностью, не давая свершиться ее браку и последовать за умерщвляя в брачную ночь с ней только благочестивому Товии, псазующемуся помощью Яхве и хангела Рафаила, удаётся прогнать А. и сделать Сарру своей женой (Тов. 3, 7—8; 9). А. выступ здесь как особенный недруг один из «божских установлений» — брачного «Завета Авраама», восходящего к I в. Уже происхождение связано с блудом между падшими ангелами и «дочерью человечества» (упомянутым Быт. 6, 2), и сама природа А. побуждает его разрушить брачное сожителство средстве силой, холодности и отклонения женой в недолжную сторону (апокрифическое соч. «Завет Соломона» 21—22). Это наиболее существенная сторона легенд об А. С ней связаны другие линии — перенос на А. в отношениях с Соломоном мотив сверхъестественного помощника ка строителя, а также двойника ка подменяющего его на престоле до истечения срока наказания, пока он должен бродить нищим, отверженным и неузнанным, искушая свою гордость. В обеих этих линиях, в отличие от первой, А. наделён амбивалентностью присущей персонажу сказки, а не геныды; он выступает как стихийная сила, непредсказуемая, неподвластная человеческим меркам, опасная не злая. Соломону удаётся опознать А., связать в пьяном виде наложить на него свою ме

Слева — Асклепий. Неаполь, Национальный музей. Справа — Асклепий и Гигиия. Рим, Ватиканские музеи. Римские копии. С греческих оригиналов (4 в. до н. э.).



ческую власть (мотивы «захвата опоённого чудовища», ср. сюжет *Мидаса и Силена*; «чудовища на человеческой службе», ср. рассказы о *джиннах* и т. п.); А., как и полагается захваченному чудовищу, выдаёт некую тайну, а именно: секрет червя шамура, при посредстве которого можно чудесно рассекать камни, и вообще помогает строить храм, попутно проявляя прозорливость. Возгордившись, Соломон предлагает А. показать свою мощь и отдаёт ему свой магический перстень (ср. мотив посягнутой гордыни Соломона в исламских преданиях, см. *Сулайман*); А. немедленно вырастает в крылатого исполина невероятного роста, забрасывает Соломона на огромное расстояние, сам принимает облик Соломона и занимает его место. А. и здесь выдаёт свою природу блудного беса и недруга брака тем, что, хозяйничая в гареме Соломона, систематически нарушает ритуальные запреты, гарантирующие чистоту брачных сношений, и даже покушается на кровосмешение. По этим признакам его изобличают как самозванца, когда испытание Соломона оканчивается. Легенда о Соломоне и А. получила универсальное распространение в литературе, фольклоре и художественной иконографии христианского и исламского средневековья: в славянских изводах партнёр Соломона именуется Китоврасом (ср. греч. *κίτταυρος*, *кентавр*), в западноевропейских — Маркольфом (Морльфом, Марольтом).

Лит.: Веселовский А. Н., Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине, СПб, 1872; R u d w i n M., Asmodeus, dandy among demons, «The Open Court», 1930, v. 44.

АСОП (Ἀσώπης), в греческой мифологии бог одноимённой реки в Греции, сын Посейдона и нимфы Перо (по другим версиям, — сын Океана и Тетиды или Зевса и Эвриномы). У А. двенадцать дочерей и два сына — эпонимы городов и островов. Дочь А. Эгина, соблазненная и похищенная Зевсом, родила Эака. Узнав от Сисифа о похищении Эгины, А. стал преследовать Зевса, но был вынужден возвратиться в родное русло, устрешённый молниями Зевса (Apollod. III 12, 6).

АСС, в мифологии лакцев божество грома и молнии. Живёт на небесах, ездит в фазтоне. Его постоянная дорога — Млечный путь («дорога Асса» на языке лакцев). Колёса фазтона и подковы коней при езде по ухабыстым дорогам стучат, грохочут, отсюда — гром. Молнии — это искры из-под колёс. В мифологии цахуров ему соответствует Арш. Х. Х.

АССИРО-ВАВИЛОНСКАЯ МИФОЛОГИЯ, а к к а д с к а я м и ф о л о б

гия, см. в ст. *Шумеро-аккадская мифология*.

АСТАР, И с т а р ([†]tr, [†]str, [†]tr), древнесемитское астральное божество, олицетворение планеты Венера, мужская параллель *Астарты* и *Иштар*. В западносемитской мифологии А. — ханаанейско-аморейский бог, почитавшийся наряду с Астартой, очевидно, как её супруг. В угаритских мифах с ним связана Иабарданай, по-видимому, являющаяся его дочерью. А. — один из претендентов на власть над миром: *Илу* передаёт ему власть после смерти *Балу* (Алиййану-Балу). Будучи противопоставлен Балу, А. является в Угарите воплощением злого начала; его эпитет — «ужасный».

Культ А., видимо, постепенно утрачивает значение; его замещают местные боги. Черты А. в одной из своих



Диск Венеры (Астар) над серпом луны и горные бараны (символы бога луны). Фрагмент фриза из Марба. Мрамор. 5—4 вв. до н. э.

ипостасей воспринял моавитский *Кемош*. Вероятно, западносемитский А. отождествлялся с греческим *Аресом* (в эпоху эллинизма) и египетским *Гором* (2-е тыс. до н. э.).

В йеменской мифологии А. — верховное божество. Единственный древнесемитский бог, который сохранил своё имя и функции в этой мифологии и почитался во всех государствах Древнего Йемена — Саба, Маин, Катабан и др. Он был богом войны, грозным и сильным, и одновременно богом-защитником, хранителем домов, гробниц, надписей, оберегавшим их «от всякого повреждающего и разрушающего». Он являлся и богом плодородия и орошения. А. возглавлял пантеоны богов в государствах Древнего Йемена, но не выступал как предок народа, бог-покровитель и владыка страны. Лишь в государстве Саба встречается выражение «владение Астара и Алмакаха», обозначающее это государство, что могло бы свидетельствовать о функционировании А. как бога-покровителя. Это, видимо, объясняется тем, что первоначально А. был богом — покровителем племенного союза Саба, от слияния которого с союзом Файшан в конце 2-го тыс. до н. э. возник сабей-

ский народ. В результате синонимизма богом — владыкой страны стал бог — покровитель союза Файшан — *Алмакаха*, а А. приобрёл функции верховного божества. Позднее А. стал богом — покровителем царской династии сабейского государства.

Из различных ипостасей А. наиболее значительны Астар Шаркан (Восточный), почитавшийся во всём Йемене, маинский Зу-Кабдим, «владыка урожая», и сабейский Зу-Зибан, «владыка потоков» (ср. также *Мутибнатйан* и *Мутибкабат*, *Хавбас*, *Хазар-Кахам*).

Священные животные А. — антилопа (объект ритуальной охоты и частый мотив декора) и, вероятно, бык. Символы А. — копьё, рука и дверь, иногда — монограмма имени. Видно, он же наряду с богом луны символизировался широко распространённым в Древнем Йемене изображением диска (Венеры?) над лежащим серпом луны.

А. имел сильно развитый культ. Все сакральные действия правителей Саба были обращены к нему. С А. заключался «союз», видимо, составлявший основу власти сабейских правителей. Известны священные трапезы в честь А., сопровождавшиеся «обходом» особых культовых объектов — кайфов, ритуальная охота, заклятия жертв, возлияния благоволий. Вероятно, те же действия производились в Маине и Катабане. Многие должностные лица в Сабейском государстве были жрецами А. Существовали многочисленные храмы А. Его храм Расаф был главным храмом Маина.

С середины 1-го тыс. до н. э. А. постепенно вытесняется с позиции верховного божества местными богами (за исключением государства Маин), но он продолжал почитаться вплоть до 5 в. н. э., т. е. дольше, чем другие йеменские божества.

Лит.: Лундин А. Г., К возникновению государственной организации в Южной Аравии, в сб.: Палестинский сборник, № 17, М.—Л., 1967; Henninger J., Zum Problem der Venussterngöttheit bei den Semiten, «Anthropos», 1976, № 71, Н. 1/2; R y c k m a n s G., Il dio Stellare nell' Arabia meridionale preislamica, «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei», 1948, ser. 8, № 3, p. 360—69.

А. Г. Лундин.

АСТАРТА ([†]trt, [†]str), в западносемитской мифологии олицетворение планеты Венера, богиня любви и плодородия, богиня-воительница. А. — древнесемитское божество, которому соответствуют *Иштар* в ассиро-вавилонской мифологии и *Астар* (мужская параллель). А. считалась, видимо, супругой западносемитского Астара. В Угарите её культ занимает большое место, но в мифах она почти не упоминается. *Карату*, проклинающий своего взбун-

товавшего сына, призывает на него гнев А. и Хорона. А. играет важную роль в борьбе богов с Иамму. В мифе палестинского происхождения, известном по египетским источникам, она выступает как посланница богов к Иамму, требующему для себя высшей власти; ср. в угаритском цикле её обращение к *Балу* (Алийяну-Балу) с просьбой не убивать гонцов Иамму; она же укоряет Балу за убийство Иамму. В Древнем Египте А., наряду с некоторыми другими переднеазиатскими божествами, вошла в пантеон (А. и Иштар считались там одной богиней) и иногда отождествлялась с *Сехмет*. Она воспринималась как владычица коней и колесниц, богиня сражений и, вероятно, связывалась с морем и водной стихией (ср. её связь с Иамму); А. считалась и богиней-исцелительницей. Выступала в паре с *Рапшом*. По египетским источникам, известны мифы, очевидно, палестинского происхождения, в которых А. выступает вместе с *Анат*. А. почиталась также в Карфагене (где её образ повлиял на представления о *Тиннит*) и на Кипре. Черты А. и Анат позднее слились в образе *Атаргатис*. В эллинистический период А. отождествлялась с греческой *Афродитой* и римской *Юноной*. Согласно эллинизированному мифу, А. (Афродита) полюбила *Адониса* и, когда он погиб, спустилась за ним в нижний мир. Дамасский (6 в. н. э.) в сочинении «О первых принципах» приводит миф о том, как А. (Астроноя) преследовала своей любовью *Эшмуна*, который, погибнув, воскрес, благодаря дарующему жизнь теплу богини. Известны изображения А. в виде нагой всадницы, стреляющей из лука. В период становления иудейского монотеизма пророки вели с культом А. ожесточённую борьбу.

И. Ш. Шифман.

АСТИАНАКТ (Ἀστὴνᾶκτῆς), в греческой мифологии сын *Гектора* и *Андромахи*. Подлинное его имя было *Скамандрий*. А. («владыкой города») его прозвали троянцы из уважения к Гектору. После взятия Трои малютка А. по приговору ахейцев был осуждён на смерть и сброшен с городской стены (Евг. Гроад. 709—788, 1118—1250). По поздней местной версии, А. удалось спастись; со временем он восстановил Трою и основал много новых городов в Малой Азии.

АСТЛАН («страна цапель»), мифическая прародина ацтеков. В сказаниях описывается как остров посреди большого озера. Первоначально ацтеки, как и другие народы науа, считали своей прародиной Чикомосток — страну, находившуюся где-то на северо-западе от долины Мехико.

Миф об А. возник после образования у ацтеков собственного государства.

Р. К.

АСТРАЛЬНЫЕ МИФЫ, мифы о созвездиях, звёздах, планетах (в более широком смысле — также *лунарные мифы* и *солярные мифы*). В типологически ранней группе А. м. звёзды или созвездия часто представляются в виде животных, нередко в таких мифах речь идёт об охоте на животных. У эвенков небо — это тайга верхнего мира, в котором живёт космический лось Хэглун, каждый вечер похищающий и уносящий в чашу солнце. Четыре звезды ковша Большой Медведицы понимаются как ноги Хэглуна, а три звезды ковша этого созвездия — как охотник (или три охотника), иногда как мифологический медведь Манги, охотящийся за лосем. Малая Медведица в одном из вариантов эвенкийского А. м. предстаёт как телёнок лося, Млечный путь — как след лыж охотника-медведя, объевшегося мясом лося.

Характерная черта А. м. — наличие нескольких космических персонажей, воплощаемых расположенными рядом созвездиями. В А. м. индейцев Южной Америки одно из созвездий предстаёт как *тапир*, другое (Орион или Плеяды) — как части тела расчленённого героя. Варианты этих мифов различаются тем, какая часть тела с каким созвездием (или звёздами) соотносится. Чаше всего встречается мотив объяснения многих (обычно 12 или 10) созвездий посредством А. м., в которых выступает такое же число животных. В легендах южноамериканских индейцев (в Гайане) каждое из созвездий воплощает душу одного из животных. Дальнейшее развитие таких А. м. приводит к построению системы соответствий между 12 созвездиями и таким же числом животных. В основных чертах эта система близка системе, существовавшей в Древней Вавилонии, где на ней было основано выделение 12 знаков зодиака, позднее перенятое греческой традицией (зодиак — от греч. ζῳον, «животное») и продолжённое в других европейских традициях. Эти системы обнаруживают сходство с древнекитайскими и другими восточноазиатскими — с одной стороны, американскими индейскими — с другой. Во всех этих системах, которые могут быть либо результатом независимого параллельного развития, либо следствием диффузии одного и того же комплекса идей (что предполагается по отношению к древнекитайскому циклу из 12 животных, сложившемуся, по видимому, под влиянием западноазиатского), на основе А. м. была построена закономерная картина дви-

жения небесных светил, описывавшихся посредством мифологических символов — животных.

В шумеро-аккадской мифологии каждому богу соответствовало своё небесное светило (планета). Особое значение придавалось планете Венера, олицетворением которой в шумерской мифологии считалась богиня *Инанна*; планета Венера почиталась всеми семитами (*Астар*, *Иштар*, *Астартга*) в качестве божества, связанного, в частности, с плодородием и любовью. Культ семитского божества Астар оказал влияние на другие народы того же культурного круга, о чём свидетельствует и проникновение семитского слова в соседние языки (в частности, индоевропейские: хеттское *hašter*, «звезда», греч. ἀστὴρ, «звезда», ἀστρον, «созвездие»). В шумерской клинописи знак, изображавший звезду, приобрёл значение «небо», «бог» (читалось an, dingir; ср. шумер. бог неба *Ан*). Заимствование другими народами Евразии шумеро-аккадской терминологии, связанной с А. м., и символики знаков зодиака показывает, что шумеро-аккадские А. м., связанные с систематизированными наблюдениями за небесными светилами и с целым комплексом почитания звёзд, оказали большое влияние на культуру других народов.

В А. м. выделяется ряд мотивов, имевших широкое распространение по всей Евразии. К ним принадлежит мотив звезды (или созвездия) как собаки, которая посажена на цепь, но с цепи силится сорваться, что может быть опасно для всего мироздания (этот А. м. известен в славянском и восточноазиатском вариантах; соответствующее название звезды — Собачий Хвост или Собака — известно в Риме и Древней Индии и, по-видимому, является общиндоевропейским). Чрезвычайно широкое распространение имеет образ Большой Медведицы как колесницы (или повозки), встречающийся в шумеро-аккадской мифологии (шумер. *paḡ. gid. da* как «повозка» — Большая Медведица), во всех древних традициях, продолжающих индоевропейскую мифологию, но также и в древнекитайской и в некоторых американских индейских (бороро) мифологиях.

В значительном числе архаических мифологий звёзды или созвездия описываются как предметы, оказавшиеся на небе или принадлежащие верхнему миру. В мифологии ненцев звёзды — озёра на «земле», которая служит для людей небосводом (эта «земля» является самым нижним из семи небес). В *кетской мифологии* и мифологии селькупов (одного из самодийских народов — см. *Самодийская мифология*) звёзды считаются корнями деревьев, которые

растут на «верхнем небе» (кетское коп, «звёзды», «корни»; селькупское коп-тй, «корень»).

Чрезвычайно распространённым мотивом А. м. является представление о людях, переместившихся на небо и ставших там звёздами или созвездием. Так объясняется происхождение большого числа созвездий и многих звёзд. Например, в греческой мифологии Большая Медведица — это *Каллисто* (превращённая Герой в медведицу, а затем Зевсом — в звезду); созвездие Волопас — взятый на небо *Триптолем* (вариант — Икарий), созвездие Девы — взятая на небо *Эригона* (варианты — Астрея, Дике), Плеяды — семь сестёр, дочерей Атланта, и т. д. У кетов известно созвездие Dejt'dupn — «кузнецы» (по-видимому, соответствует созвездию Кассиопеи), о котором рассказывается, что семь (у кетов священное число) кузнецов изготовляли на земле нож (в то время, когда «земля росла», то есть в самом начале мироздания); внезапно они оказались на небе и превратились в созвездия. В мифологиях американских индейцев широко распространён мотив «жены небесного светила». В мифах этого типа рассказывается о женщинах-индейках, которые захотели стать жёнами двух звёзд (или солнца и луны), но не выполняют запрета не смотреть вниз на землю (обычный мифологический мотив запрета глядеть назад, — см. *Глаз* в мифах) и поэтому погибают или вынуждены уйти с неба. Согласно другим вариантам мифа, жёны звёзд сами превращаются в созвездия. Широко распространены объяснения парных звёзд *близнецными мифами*. В греческой мифологии происхождение созвездия Близнецов связывается с мифом о *Диоскурах* — Касторе и Полидевке (Поллуксе). В австралийских дуалистических мифологиях племён кулин о культурном герое Бунджиле и его брате Палиане рассказывается, что они живут на небе, причём их отождествляют со звёздами из созвездия Близнецов Кастор и Поллукс. По-видимому, сходная проекция дуальной организации племени на небо имеет место и у кетов, которые считают Малую Медведицу звездой дуальной половины Qent'aep, Большую Медведицу — звездой дуальной половины «Огненных людей» (Bogd'd jet' koñ, «звезда огненного человека»). Рассказывалось, что в охоте на лося, благодаря которой произошли эти созвездия, участвовал «первый огненный человек».

Некоторые созвездия считались следами движения мифологических героев. Согласно селькупскому мифу, Млечный путь — это «дорога небесного Ия» или «тропинка Ия». Герой

этого А. м. — Ий отправлялся в путь, когда дул холодный восточный ветер; Ий, плохо одетый, совсем замёрз; идя по небу, он оставлял следы, образовавшие Млечный путь. Аналогично в кетских А. м. Млечный путь описывается как дорога одного из трёх мифологических персонажей: Сына неба (Еся), который ушёл охотиться на западную сторону неба и там замёрз, богатыря Альбэ, преследовавшего злую Хоседэм, или первого шамана Доха, поднимавшегося этой дорогой к солнцу. Происхождение названия «Млечный путь» связано с греческим мифом, согласно которому он возник из разливавшихся по небу капель молока богини Геры.

Часто во взаимном расположении созвездий видели след борьбы друг с другом двух или более мифологических персонажей (напр., в мифах индейцев Центральной Бразилии) или усматривали изображение какого-либо мифологического сюжета [напр., в греческой мифологии расположение созвездия Орион, движущегося по небу за Плеядами, объяснялось мифом о *Плеядах* и *Орione*; Кассиопея, Кофей (Цефей), Персей, Андромеда — группа созвездий, объединённых мифом о *Персее* и *Андромеде*].

Во многих случаях удаётся обнаружить некоторые внешние признаки, объясняющие частую связь одного и того же (или сходного) А. м. с одним и тем же созвездием у разных народов (причём в ряде случаев можно предположить вполне независимое развитие, как в приурочении созвездия Близнецов к близнецному дуалистическому мифу в Австралии и у народов древнего Ближнего Востока и прилегающих областей Европы). Красноватый цвет Марса у разных народов вызывал включение этой планеты в круг представлений, связанных с богом войны (в шумеро-аккадской мифологии, в античной мифологии — см. *Марс*, и т. п.): классификационная роль небесного светила определялась его особенностями.

Для типологически ранних А. м. характерно большое значение, которое придавалось «неподвижным» звёздам — в отличие от планет, Луны и Солнца. Так, согласно австралийским мифологическим представлениям, не только дождь и холод, но и солнечное тепло зависит от Плеяд (особая роль этого созвездия отмечается и в южноазиатских мифах, в частности раннеиндийских; следы их предполагаются и в символике печатей из Мохенджо-Даро).

История А. м., общие черты которых могут объясняться не только общностью признаков созвездий,

звёзд и планет, но и диффузией некоторых комплексов представлений (что весьма вероятно по отношению к вавилонским А. м.), тесно связана с судьбой наиболее ранних представлений о звёздном небе. Сравнительно развитые астрономические познания несомненно для эпохи начиная с 4-го тыс. до н. э., когда в Западной Европе и в бассейне Средиземного моря (в т. ч. и на Востоке — вплоть до Кавказа) возникают мегалитические сооружения, часть которых, например кромлехи Стоунхенджа (в Англии, 2-е тыс. до н. э.), интерпретируются учёными как древние обсерватории. Вавилонские зиккураты — храмовые сооружения, использованные и для наблюдения за звёздами, могут рассматриваться как ответвления этой околосредиземноморской ранней культуры, придававшей особое религиозное значение изучению небесных светил. Давно отмеченное сходство вавилонских А. м. и соотносимых с ними символов (знаков зодиака) с другими аналогичными может объясняться как прямым вавилонским влиянием (что вероятно по отношению к греческой и некоторым ближневосточным традициям), так и связью с ещё более ранними культурами средиземноморского круга. В античную эпоху вавилонское воздействие можно предположить в отношении этрусских А. м.

Основным источником для их изучения является (наряду с известиями римских авторов и некоторыми образцами этрусского искусства) бронзовая модель овечьей печени для гадания из Пьяченцы, представляющая собой модель неба с нанесёнными на него именами божеств, каждому из которых соответствует определённый участок неба. В этрусских А. м., как и в других испытанных вавилонское влияние, обнаруживается систематизация, которая позволяет говорить о чертах преднауки. Дальнейшее развитие знаний о звёздном небе, усвоенных через посредство вавилонской науки, приводит к становлению астрологии. Характерной чертой астрологии было предположение о воздействии движений небесных светил как на судьбу всего мира и человечества (учение о мировых циклах, засвидетельствованное уже в Вавилонии, а позднее в Индии), так и на судьбы отдельных людей (отсюда идея гороскопа). В достаточно систематизированном виде основы этих представлений засвидетельствованы уже в старовавилонских текстах гадааний (начало 2-го тыс.) и в позднейших ассирийских табличках. Мифологизированная интерпретация небесных светил (в особенности комет) характерна для всего европейского и арабского средневековья, когда оформля-

ется астрология как особая дисциплина, соединившая традицию А. м. с зачатками астрономических знаний.

А. м. (чаще всего через посредство астрологии) оказали воздействие на художественное творчество писателей Европы конца средних веков и начала нового времени (французский поэт Ф. Вийон, английский поэт 17 в. Дж. Донн; У. Шекспир, позднее И. В. Гёте). В последующий период образы, сходные с А. м., встречаются (возможно, в качестве архетипических) у символистов (в России, напр., у А. Блока — ср. его стихи, обращённые к комете: «Ты нам грозишь последним часом из синей вечности, звезда»).

Лит.: Анисимов А. Ф., Космологические представления народов Севера. М.—Л., 1959; Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера, Л., 1976; Иванов В. В., Древнебалканский и общиндоевроп. текст мифа о герое — убийце Пса и евразийские параллели, в кн.: Славянское и балканское языкознание, в. 4, М., 1977; Хокинс Дж., Уайт Дж., Разгадка тайны Стоунхенджа, пер. с англ., М., 1973; Boll F., Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums, hrsg. von V. Stegmann, Lpz., 1950; Boll F., Bezold K., Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie, 3 Aufl., Lpz. — В., 1926; Gundel W., Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit, Bonn — Lpz., 1922; Roeder H., Eine neue Darstellung des gestirnten Himmels in Ägypten aus der Zeit um 1500 v. Chr., «Das Weltall», 1928, Jg. 28, H. 1; Thomson S., The star-husband tale, в кн.: Liber saecularis in honorem J. Qvigstadii, Oslo, 1953 (Studia septentrionalia, t. 4); Scherer A., Gestirnnamen bei den indogermanischen Völkern, Hdlh., 1953. В. В. Иванов.

АСТРЕЯ (*Ἄστραφα*), в греческой мифологии дочь Зевса и Фемиды, богиня справедливости, сестра Стыдливости, обитавшая среди счастливых людей золотого века. Затем испорченность людских нравов заставила А. покинуть землю и вознестись на небо (Lucenal. VI 14—20), где она почитается под именем созвездия Девы (Ovid Met. I 149—150). По другой версии мифа, созвездием Девы стала другая дочь Зевса и Фемиды Дике — богиня правды и справедливого возмездия, нередко отождествляемая с А. (Ps.-Eratosth. 9).

А. Г. Г.
АСТХИК («звёздочка»), в армянской мифологии богиня плотской любви и воды, возлюбленная *Вахагна*. Её главный храм в Аштишате (к северу от современного города Мух в Турции) назывался «спальня Вахагна». Возможно, первоначально А. и *Анахит* — два имени одной и той же богини плодородия, любви и воды.

Имя А. восходит к символу богини — планете Венера. В дальнейшем Анахит и А. стали самостоятельными божествами. Согласно мифам, А., невольничья красавица, каждую ночь купалась в Евфрате там, где он течёт по узкому каменистому ущелью (местность Гургур, «грохот»). Чтобы любоваться обнажённой богиней, юноши зажигали огни на горе Дагонац

(Таронская гора, в пределах современной Турции). Защищая себя от чужих взоров, А. покрывала туманом всю Таронскую долину. Согласно другим мифам (возникшим, вероятно, после распространения христианства), А. — дочь Ксиутра (Ноя), рождённая после всемирного потопа. После смерти Ксиутра вспыхнула война за власть над вселенной между его сыновьями Зрваном, Титаном и Ялетосом. А. уговаривает их прекратить раздоры. Титан и Ялетос признают власть Зрвана, но ставят условием истребление всех его детей мужского пола, чтобы потомки Зрвана не властвовали над ними. После умерщвления двух сыновей Зрвана А. вместе с его жёнами спасает остальных, отправляя их на запад, на гору Дьюшкенц.

В эпоху эллинизма А. отождествлялась с Афродитой. Храмы и места почитания А. находились в Аштишате, в области Андзевацик на горе Палаты (к юго-востоку от озера Ван), в Артамете на берегу озера Ван и др. По армянскому календарю в середине лета (в конце старого года и в начале нового) устраивался праздник вардавар (вероятно, от «вард», «роза» или «вода»), А. приносили в дар розу, выпускали голубей, а участники обряда обрызгивали друг друга водой. С. Б. Арутюнян.

АСУРЫ (др.-инд. *Asura*, букв. «обладающий жизненной силой»), в ведийской и индуистской мифологии: 1) класс небесных персонажей, обладающий колдовской силой *майя*. В «Ригведе» А. могут быть и боги [*адити* (прежде всего Варуна и Митра), *Агни*, *Индра* и др.], и (редко) небесные демоны — противники богов. Но уже в «Атхарваведе» под А. понимаются только демоны (изредка выступающие и как враги людей — АВ VIII 6, 5); ср. «Каушиксутра» (87, 16; 88, 1), тогда как боги называются исключительно *дева* (*deva*-); в упанишадах боги также — *сура* (*sura*-), откуда толкование имени А. как «не-боги» (*a*-сура). К этому времени окончательно складывается противопоставление А. богам. Вместе с тем уже в позднейиндийской литературе формируется представление об А. как высшем классе демонов, противостоящем богам.

Боги побеждают А. (РВ X 157, 4); Агни обещает исполнить гимн, с помощью которого боги разобьют А. (X 53, 4); к *Брихаспати* обращаются с мольбой сокрушить А. (II 30, 4) Индра побеждает тех или иных представителей асурского рода, прежде всего *Вритру*, асуру по преимуществу, Пипру (X 138, 3), Варчина (VII 99, 5; вместе с *Вишну*), поэтому Индру

(иногда и Агни, солнце) называют асурахан («убийца А.»). После гибели А. идут в царство Варуны. В эпоху брахман А., связанные с тьмой и ночью (Шат.-бр. II 4, 2, 5; Тайт.-самх. I 5, 9, 2), окончательно становятся врагами богов, и битвы между ними образуют большую часть сюжетов, в которых участвуют А.

В качестве создателя А. обычно называют *Праджапати* (или Брахму — в более поздних вариантах): А. возникли из его ожившего дыхания («Тайтирия-брахмана»; в другой версии этого же текста из брюшной полости); из нижнего дыхания («Шатапатха-брахмана»), из капели («Тайтирия-Арьянка»; вместе с другими видами демонов), из паха Брахмы-Праджапати («Вишну-пурана», «Ваю-пурана») и т. д. Весь состав А. не поддаётся точному определению, но часто под А. понимали *дайтьев*, *данагов* и других потомков *Кашьяпы*. С А. связан ряд мифологических сюжетов: А. рождены Брахмой, они — старшие братья богов, обладающие мудростью, мощью и майей; на небе у них было три града — железный, серебряный и золотой, а также грады в подземном царстве. Верховный жрец А. и их наставник — Ушанас, сын Бхригу; их царь — Хираньякашипу. А. возгордились, исполнились зла, и счастье отвернулось от них. Индра сокрушил их в битвах, а *Рудра* испепелил три града А. и низверг их с неба. Демон-вепрь Эмуша крадёт у богов зерно для жертвоприношения и собирается варить кашу, но Индра поражает демона, а Вишну уносит зерно из царства А. и возвращает его богам. Многочисленны войны богов с А.: Индра поражает А. Шамбару, *Намучи*, Пуломана и берёт дочь последнего Шачи в жёны; боги во главе с Индрой и Рудрой освобождают *Тару* от Сомы, которому помогают А. во главе с Ушанасом; Индра поражает Вритру и т. п. А. вместе с богами участвуют в пахтанье океана; боги похищают *амриту* (лишь асуру-демону Раху удаётся глотнуть её, и поэтому голова его становится бессмертной); А. вступают в бой, но Вишну и боги загоняют их под землю и на дно океана. Вишну в облике вепря поражает асуру Хираньякашипу и утверждает землю посреди океана; асура Хираньякашипу заточает в темницу своего сына *Прахладу*, почтившего Вишну; Вишну в образе получеловека-полульва является царю А., поражает его и освобождает Прахладу; Вишну в облике карлика приходит к Бали-царю А. и помогает вернуть богам власть над вселенной, до того пребывавшую в руках А. Асуры участвуют и во многих других сюжетах (сказания о *Яяти*, о *Сунде*

и его брате Упасунде, о Ваджранге и Тараке, о разрушении крепости асур Трипуры, о *Раване*, о том, как *Агастья* покарал Илвалу, царя А., и т. п.). Соотношение А. и дева находят параллель в др.-иран. *aṇiga:daeva*-с той разницей, что у иранцев слово *aṇiga* (см. *Ахуры*) обозначало богов, *daēva* (см. *Дэвы*) — демонов.

Лит.: Kuiper F. B. J., The Basic Concept of Vedic Religion, «History of Religions» 1975, v. 15, p. 107—20. В. Н. Топоров.

2) В буддийской мифологии А. (санскр. и пали *asura*, «не бог») существа, образующие один из шести разделов *сансары*. А. жили когда-то как боги в небе Траястринса (см. *Девалока*), но были изгнаны главой этого неба Шакрой. А. обитают в основном в пещере горы Меру и ведут ожесточённые бои с богами, хотя всегда терпят поражение. Яблоком раздора между А. и богами является мифическое дерево Читтапатала, корни которого находятся во владениях А., но плоды созревают в небесах. В мифологии ваджраяны А. символизируют зависть. Л. М.

АСХАБ АЛ-КАХФ (*Aṣḥāb al-Kahf*, «те, кто в пещере»), в мусульманской мифологии молодые люди, спрятавшиеся вместе с собакой в пещере, чтобы уберечь свою веру в единого бога во время преследований. Эпизоды, посвящённые А. а.-к., изложены в Коране, в суре «Пещера». Согласно Корану, молодые люди обратились к аллаху с просьбой смилостивиться над ними и направить на верный путь. Аллах услышал просьбу и усыпил их на 309 лет, которые показались им как «день или часть дня». Очнувшись, А. а.-к. послали одного купить пропитание и так обнаружили себя людям, а затем уснули вечным сном. Над их пещерой (в урочище ар-Рахим), обращённой входом к северу, люди устроили потом святилище (18:9—25). В Коране не называется точное число «тех, кто в пещере» и констатируется, что это число, так же как и продолжительность сна, один «аллах знает лучше».

Коранический рассказ является вариантом христианского сказания о «семи спящих отроках эфесских», распространённого на Ближнем Востоке до утверждения ислама. Детали коранического рассказа (название места, ориентировка пещеры, строительство над ней храма и др.) дают основание предположить, что Коран имеет в виду не эфесскую пещеру, традиционно считающуюся местом действия христианского сказания, а погребение на территории римского некрополя в окрестностях современного Аммана, с которым в Сирии и Палестине ещё в доисламский период связывали действие этого сказания

и где его мог услышать Мухаммад, посещавший эти места с торговыми караванами.

Освящённое Кораном сказание получило широкое распространение в мусульманском мире. Средневековые авторы помещали могилу «людей пещеры» помно Эфеса и Аммана также в различных пунктах Средней Азии, Сирии, Испании. Магическую функцию приобрели называемые преданием имена спящих и имя их собаки — Китмир; в некоторых мусульманских странах имя Китмир надписывали на посланиях, чтобы уберечь последние от пропажи.

Лит.: Крымский А., Семь спящих отроков эфесских, М., 1914. М. Б. Пиотровский.

АСХАБ АЛ-УХДУД (*Aṣḥāb al-Ukhdūd*), в мусульманской мифологии «те, кто у рва». В Коране говорится: «Убиты будут те, кто у рва, у огня, обладающего искрами. Вот они сидят над ним и созирают то, что творят с верующими» (85:4—7). Мусульманская традиция видит в этом тексте описание праведников, сжигаемых в огне, восходящее в конечном счёте к библейскому мотиву (ср. Дан. 3). Коранический сюжет связывается также с казнью йеменским царём-иудеем Зу Нувасом христиан города Наджрана (ок. 518), когда последних якобы сжигали в специально вырытом рву, а также с погребением в колодце мусульман, павших в битве (624) при Бадре. Ряд исследователей отрицает, однако, всякие сюжетные связи коранического текста и толкует его как типичное для стиля Корана описание наказаний грешников в аду (см. *Джаханнам*).

Лит.: Montgomery Watt W., The man of Ukhdūd, в сб.: The Muslim East, Bdprst, 1974. М. П.

АСХАБ АР-РАСС (*Aṣḥāb ar-Rass*, букв. «те, кто в колодце»), в мусульманской мифологии один из древних народов Аравии. В Коране упоминается рядом с народами *ад* и *самуд* (25:40; 50:12). Из коранического текста следует, что этот народ не поверил пророку, за что был уничтожен аллахом. Кораническая версия восходит, вероятно, к утраченному древнеаравийскому источнику.

Согласно наиболее распространённому комментарию коранического текста, А. ар-р. были потомками уцелевших от наказания аллахом самудян. К ним был послан с проповедью слова божьего пророк Ханзала, спасший А. ар-р. от приносивших разорение птиц анка. А. ар-р. не поверили проповеди Ханзалы и сбросили его в колодец, за что и были погублены. М. П.

АСЫ (др.-исл. *aesir*, ед. число *áss*), в скандинавской мифологии основная группа богов, возглавляемая *Одином* (отцом большинства А.), иногда — обозначение богов вообще.

А. противопоставляются *ванам*, небольшой группе богов плодородия (особенно в мифе о войне между А. и ванами), великанам (*этунам*), карликам (*цвергам*) и низшим женским божествам — *дисам*, *норнам*, *валькириям*; в «Старшей Эдде» часто встречается формула «асы и альвы», возможно, как противопоставление А. — *высших богов* более низкой категории — духам (*альвам*).

А. живут в небесном селении *Асгарде*. В «Младшей Эдде» перечисляется 12 А.: Один, Тор, Ньёрд, Тюр, Браги, Хеймдалль, Хёд, Видар, Али (или Вали), Улль, Форсети, Локи. Помимо них называются Бальдр и Фрейр в качестве сыновей Одина и Ньёрда, но сыновья Тора Магни и Модри не упомянуты, пропущен Хёнир, который в «Старшей Эдде» неизменно присутствует в странствующей троице А. (Один—Локи—Хёнир). Присутствие в этом перечне Ньёрда и Фрейра, которые являются по происхождению ванами, и отсутствие Хёнира объясняется, возможно, тем, что, согласно мифу о войне между асами и ванами, Ньёрд и Фрейр были взяты после заключения мира заложниками к А., а Хёнир перешёл к ванам в качестве заложника от А. «Младшая Эдда» перечисляет также 14 богинь («асинь»): Фригг, Сага, Эйр, Гевьон, Фулла, Фрейя, Съёвн, Ловн, Вар, Вёр, Сюн, Хлин, Снотра, Гна, а затем упоминает также Соль и Биль, отдельно от богинь перечисляет валькирий и в заключение упоминает о причислении к богиням также Эр и Ринд. Из этого списка в мифах практически фигурируют главным образом Фригг и Фрейя (которая происходит из ванов), очень редко Гевьон и Фулла. Но, кроме того, в числе жён А. весьма часто упоминаются Сив — жена Тора и Идунн — жена Браги, а также Скади (дочь великана) — жена Ньёрда, вошедшая в общину асов после смерти своего отца. Эр фигурирует только в обозначении Тора «сыном Эрда», а Ринд — только как мать Вали. На известных основаниях в числе богинь могли бы быть упомянуты также Герд — жена Фрейра, Нанна — жена Бальдра и Сигюн — жена Локи («Младшая Эдда» в числе гостей на пиру у великана Эгира называет в одном месте богинь Фригг, Фрейю, Гевьон, Скади, Идунн, Сив, а в другом — Фригг, Фрейю, Гевьон, Идунн, Герд, Сигюн, Фуллу, Нанну). После войны А. и ванов (см. о ней в ст. *Ваны*) А. ассимилируют ванов.

Включение слова «А.» в собственные имена у различных германских племён и упоминание Иорданом культа А. у готов свидетельствует об общегерманском распространении пред-

ставления об А. до принятия германцами христианства.

В ряде средневековых источников (в «Прологе» к «Младшей Эдде», в «Саге об Инглингах») рассказывается о происхождении А. из Азии. Некоторые учёные (в частности, шведский археолог Б. Салин) пытались доказать, что рассказ этот имеет историческую основу. Однако А. оказались связанными с Азией, вероятно, лишь по созвучию. Этимология слова «А.» восходит, по видимому, к мифологическим представлениям о каких-то духах или душах в теле (особенно в момент беспмятства и смерти) и о душах умерших. Указанная этимология более всего подходит к характеристике Одина, который действительно рассматривается как главный А. Об А. как основной группе скандинавских богов см. также в ст. *Германско-скандинавская мифология*. Е. М. Мелетинский.

Лит. см. при ст. *Ванн*.

АТА (^{Ἄτη}), в греческой мифологии божество и олицетворение заблуждения, помрачения ума, дочь *Зевса*. Гомер изображает А. быстрой на ноги, могучей, приносящей вред людям (Нот. II. IX 505—507). При рождении *Геракла* А. сыграла губительную роль, помрачив ум *Зевса*. Ожидая рождения *Геракла* у *Алкмены*, *Зевс* заявил, что родившийся теперь смертный будет царствовать и повелевать всеми. Ревнивая *Гера* вынудила *Зевса* подтвердить это клятвой, и затем, замедлив роды *Алкмены*, ускорила рождение ничтожного *Эврипидея*, в зависимость от которого попал родившийся позже *Геракл*. Разгневанный *Зевс* сбросил А. с неба, и с тех пор она причиняет бедствия людям (Нот. II. XIX 90—131).

А. Т. Г.

АТАЛАНТА (^{Ἀτаланτή}), в греческой мифологии охотница, участница *калидонской охоты* (Apollod. I 8, 2—3) и похода *аргонавтов* (Diod. IV 41; Apoll. Rhod. I 769 след.). Видимо, образ А. возник из слияния двух первоначальных образов героинь: аркадской, славившейся меткой стрельбой из лука, и беотийской, знаменитой быстротой ног (отсюда: отец А. — аркадский герой *Иас*, мать — беотийская царевна *Климена* и варианты имени отца: *Схеней*, *Менал* и др.). Отец А., недовольный тем, что родилась дочь, а не сын, выбросил ребёнка, и его вскормила медведица, а воспитали охотники. А. первая ранила калидонского вепря и получила за это от влюблённого в неё *Мелеагра* почётную награду: голову и шкуру зверя. А. отказывалась от замужества и застрелила из лука двух покушавшихся на её девственность кентавров (Apollod. III

9, 2). Всем сватавшимся к ней она устраивала испытание, предлагая состязаться в беге. Пропустив жениха вперёд, она в полном вооружении бросалась вдогонку, и тот, кого она настигала в пределах намеченного для состязания участка, должен был заплатить жизнью. После того как многие добивавшиеся её руки погибли, *Меланион* (вариант: *Гиппомен*) сумел победить А. хитростью. Он выбрасывал на бегу золотые яблоки, подымая которые, А. проиграла состязание. Став женой *Меланиона*, А. родила ему *Парфенопея* (вариант: отцом *Парфенопея*



Голова *Аталанти*. Фрагмент статуи из *Тегее*. Мрамор. 340—320 до н. э. Афины, Национальный музей.

были *Мелеагр* (Hug. Fab. 70, 99) или *Арес* (Apollod. III 9, 2)]. Супружество А. было недолгим и окончилось трагически: *Зевс* наказал предававшихся любви в его храме супругов, превратив обоих во львов. Согласно представлениям древних, львицы сочетаются только с леопардами, поэтому постигшее А. наказание лишало её возможности продолжать брачные отношения с мужем (Ovid. Met. X 560—704; Hug. Fab. 185). Некоторые черты мифа об А. (вскармливание её молоком медведицы, девственность А., успехи в охоте) сблизжают её с богиней-девственницей *Артемидой* и позволяют считать её ипостасью этой богини охоты.

М. Н. Богвицкий.

Сцены калидонской охоты нашли широкое отражение в античной пластике: рельефы храма Афины в *Тегее* и римские саркофаги, произведения вазописи («ваза *Франсуа*», кратер работы *Клития* и *Эрготима*), помпейские фрески и др. С 16 в. разрабатывались два сюжета мифа: «*Гиппомен побеждает А. в беге*» (Г. Рени,

Я. Йорданс, А. Хоубракен и др.) и «*Мелеагр приносит А. голову вепря*» (фрески на вилле *Фарнезина*, картины П. П. Рубенса, Я. Йорданса, Н. Пуссена, П. Лели и др.), последний сюжет был особенно распространён в эпоху барокко, т. к. позволял воплощать весьма популярные в тот период сцены охоты.

Европейская драматургия обращается к мифу об А. в 17 в. («А.» Лопе де Вега, «А.» Ю. Пальмотича). В числе немногих произведений: в 18 в. — «А., или побеждённая холодность» И. К. Готшеда; в 19 в. — «А. в Калидоне» А. Ч. Суинберна; в 20 в. — «А.» Э. Людвига. Миф послужил основой для либретто ряда опер 17—18 вв. (оперы «А.» А. Драги, Н. А. Штрунцка, А. Стеффани, Г. Ф. Генделя, И. А. Хассе и др.). См. также *Мелеагр*.

АТАР (авест.), в иранской мифологии персонификация огня, образ индоиранской древности (atharvan — эпитет огня в «Ригведе» со значением «пылающий»). По учению «Гат», А. — не самостоятельно действующая сила, но символ и внешнее проявление высшего божества (34, 4; 43, 9; 51, 9), иногда его «тело» (30, 5; 36, 6, «Яшт» XIII 3 и др.). Индоевропейским представлениям об огненной природе всего бытия соответствует иранский миф о том, что бог создал небо, воды, землю, растения, животных, человека и «во всем этом был распределён огонь» («Затспрам» 1, 20; кратко в «Ясне» 17 и 19). В «Младшей Авесте» А. — сын *Ахурамазды* («Ясна» 17, 1 и пр.), в отличие от «Гат» он трактовался как отдельная личность с собственной волей. Авестийская традиция подчёркивала родство А. с духовными, а не телесными силами космоса. По «Видевдату» (XVIII) и «Яшту» (XIX) огонь смертен, его существованию постоянно угрожают силы тьмы, особенно дракон *Ажи-Дахака*. А. боролся с ним, в частности за право обладания атрибутом царственности — хварно (см. *Фарн*). Известны древние святилища огня в Иране (археологические памятники *Мидии* 8—7 вв. до н. э. — *Нуш-и джан*, *Кызкапан*, *Дуккан-и Дауд*). Поклонение огню было характерно для всего иранского мира при заметных разли-

Алтарь огня. Реверс сасанидской монеты. 3 в. Ленинград, Эрмитаж.



чиях локальных его форм. В древнеперсидском календаре фигурировал месяц «поклонения огню» и совершались огненные ритуалы (рельефы в Накши-Рустеме), известные также скифам, парфянам, хорезмийцам. По огню гадали и предсказывали будущее [«Ясна» 31, 9, 19; 36, 7, сообщения Катулла (90, 5), Агафия, Порфирия и др.].

Лит.: Hertel J., Die arische Feuerlehre, Lpz., 1925; Kramers J. H., Iranian Fire-Worship, в его кн.: Analecta Orientalia, v. 1, Leiden, 1954; Paoloni C., I fuochi sacri dell'antica Persia, Mil., 1971. Л. А. Лелеков.

АТАРГАТИС (греч., Ἀτάργατις), Держетб (греч., Δερκετω), Атарате (арам. ʿt rṯt), в западносирийской мифологии богиня плодородия и благополучия, супруга Хаддада (см. *Балу*); одна из наиболее почитаемых в эллинистическо-римское время богинь арамейского пантеона. Отождествлялась с *Афродитой*. В образе А. слились черты *Анат* и *Астарты*; её культ начал складываться, по видимому, в первой половине 1-го тыс. до н. э. и имел оргиастический характер. В Пальмире А. считалась богиней — покровительницей города и отождествлялась с *Тихе*. Сохранились пальмирские изображения А., восседающей на троне со львами. А. посвящён трактат Лукиана «О Сирийской богине», откуда происходит её греко-римское именование «Сирийская богиня». И. Ш.

АТВИА, в иранской мифологии (в «Авесте») отец богатыря, борца с дэвами Траэаоны (Фаридуна), победившего Ажи-Дахака. В более поздних памятниках именуется Атибин, отец Фаридуна. А. считается вторым человеком (после Вивахванта, отца Йимы), служившим пречистому Хаоме («Ясна» IX). И. Б.

АТЛАНТ (Ἀτλας), в греческой мифологии титан, сын *Иапета* и океаниды *Климены* (по другой версии, — *Асии*), брат *Прометея*. Древнее доолимпийское божество, отличающееся мощной силой. После поражения титанов в титаномахии А. в наказание поддерживал на крайнем западе вблизи сада *Гесперид* небесный свод. По одной из версий мифа, *Геракл* добыл золотые яблоки Гесперид с помощью А., переложившего на Геракла свою ношу. Когда же вернувшийся с яблоками А. не захотел взвалить на себя снова небесный свод, Геракл его обманул, дав по совету *Прометея* А. как бы на время подержать ношу, пока сам не сделает подушку и не подложит её под тяжесть неба (Apolod. II 5, 11). По одному из мифов, *Персей* превратил А. в скалу, показав ему голову *Горгоны*; отсюда представление об А. — горе в Африке (Ovid. Met. IV 627—661). А. отождествляется с аркадским царём, отцом



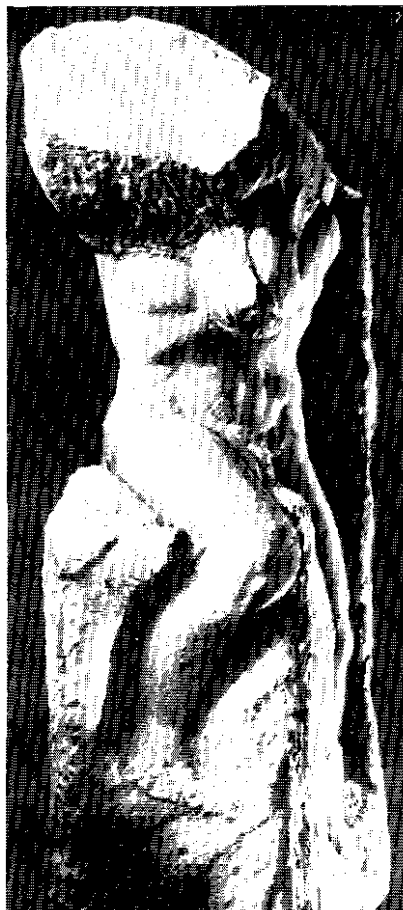
Афина, Геракл, бременный небосвод, и Атлант с золотыми яблоками Гесперид. Метопы храма Зевса в Олимпии. Мрамор. Ок. 460 до н. э. Олимпия, музей.

Майи и дедом Гермеса. Дочь мудрого «кознодея» А., живущей на

острове Огигия, является нимфа *Калипсо* (Hom. Od. I 52—54), державшая семь лет в своей власти *Одиссея*. Дочерью А. являются также Геспериды, стерегущие золотые яблоки, и Плеяды. А. Г. Г.

АТЛИ (др.-исл. Atli), **Этцель** (нем. Etzel), герой германо-скандинавского героического эпоса; исторический Атила, гуннский король (434—453). Эпос концентрирует внимание на двух моментах: на разгроме гуннами во главе с А. бургундского королевства на Рейне (437) и на смерти А., но эти действительные события до неузнаваемости переработаны эпическим сознанием. Образ А. получил различную трактовку в северной (скандинавской) и континентальной (южногерманской) традициях. В исландских эддических песнях, в «Саге о Вёльсунгах», в норвежской «Саге о Тидреке» А. — злой и жадный властитель, коварно заманивший в ловушку бургундского короля Гуннара (из рода Гьёкунгов) и его брата Хёгни, стремясь завладеть их золотым

Атлант. Статуя Микеланджело для гробницы папы Юлия II. 1519—36. Флоренция, Галерея Академии художеств.



кладом (см. в ст. *Нибелунги*), и подвергший их мучительной казни; их сестра *Гудрун* (жена А.) страшно мстит ему, и А. погибает от её руки (сюжет мести Аттиле со стороны его жены — сестры бургундских королей вырос из исторических преданий о его смерти на ложе германской пленницы Ильдиго). По «Саге о Тидреке», А. погибает иначе: смертельно раненный Хёгни успевает ещё зачать сына, который вырастает при дворе А. и заманивает его в горную пещеру, где спрятан клад; запертый там гуннский король умирает голодной смертью близ столь желанного им золота. По некоторым версиям, А. губит бургундов, мстя за свою сестру *Брюнхильд* (явно поздний мотив, связанный с циклизацией поначалу различных эпических преданий). В некоторых легендах А. приданы дьявольские черты (утверждали, что он был зачат от собаки, и т. п.). В континентальных вариантах германского эпоса (в германской героической песни «Вальтарий», переведённой на латинский язык и в особенности в «Песни о нибелунгах») Этцель (А.) предстаёт в виде могущественного и великодушного монарха, возглавляющего огромную державу, где нашли прибежище многие герои, но вместе с тем человека слабого и нерешительного, который пассивно наблюдает за развёртывающейся в его палатах катастрофой — гибелью бургундов и собственных дружинников, а также его сына и Кримхильды (Гудрун), его жены, мстящей братьям за убийство её первого мужа *Зигфрида* (*Сигурда*).

А. не связан с германским мифом, но в эддических «Песнях об Атли» и «Речах Атли» расправа, которую гуннский король учиняет над Гуннаром и Хёгни, по-видимому, первоначально представляла собой ритуальное жертвоприношение: у Хёгни вырезают сердце, Гуннара бросают в яму со змеями, причём сам А. торжественно сопровождает Гуннара к месту его казни; в момент, когда А. отправляется в этот путь, Гудрун призывает на него проклятье, ибо он нарушил клятвы, данные в своё время Гуннару, в т. ч. клятву на «кольце Улля». В песнях древние ритуалы, сопряжённые с мифом, уже переосмыслены и не осознаются как таковые.

Лит.: Becker J., Die Atli-Lieder der Edda, «Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur», 1908, Bd 33; Boor H. d. e. Das Attilabild in Geschichte, Legende und heroischer Dichtung, Bern, 1932; Wais K., Frühe Epik Westeuropas und die Vorgeschichte des Nibelungenliedes, Bd 1, Tübingen, 1953; Гуревич А. Я., «Эдда» и saga, М., 1979.

АТМАН (санскр. ātman), одно из кардинальных понятий в религиозно-мифологической системе индуизма.

В ведийской литературе употребляется как местоимение («я», «себя»), затем в значении «тело» и, наконец (прежде всего в упанишадах), — как обозначение субъективного психического начала, индивидуального бытия, «души», понимаемых и в личном, и в универсальном планах. В последнем значении А. выступает в индуистской мифологии и философии всеобщей основой и первопричиной, пронизывая всё сущее; он непостижим и не имеет каких-либо конкретных характеристик (потому его обычное представление: не [это], не [это]). С мифологизированным понятием А. связано также обозначение высшей духовной сущности: адхьятман (букв. «относящийся к себе, к А.»). Как субъективное индивидуальное начало, А. выступает в соотношении с объективной первичной реальностью — *брахманом*; должное их почитание и постижение их тождества, т. е. идентичности субъективного и объективного начал (напр., Брихад-уп. I 4, 10; Тайтти-уп. I 5, 17 и др.), составляет одну из основных заповедей индуизма, до настоящего времени определяющую характер ряда связанных с ним этико-философских течений (в частности, ведантизм).

Лит.: Nataraj H. G., Ātman in pre-Upaniṣadic Vedic literature, [Madras], 1944; A l-G e o r g e S., Le mythe de l'ātman et la genèse de l'absolu dans la pensée indienne. «Revue des études indoeuropéennes», 1947, t. 4, fasc. 1—2, p. 227—46.

АТОН (ĭtn, «диск солнца»), в египетской мифологии олицетворение солнечного диска. Первоначально А. — одна из ипостасей богов солнца («Атум в своём Атоне», т. е. *Атум* в солнечном диске; «тело Ра — Атон», т. е. тело *Ра* — это солнечный диск). В текстах эпохи Аменхотепа III

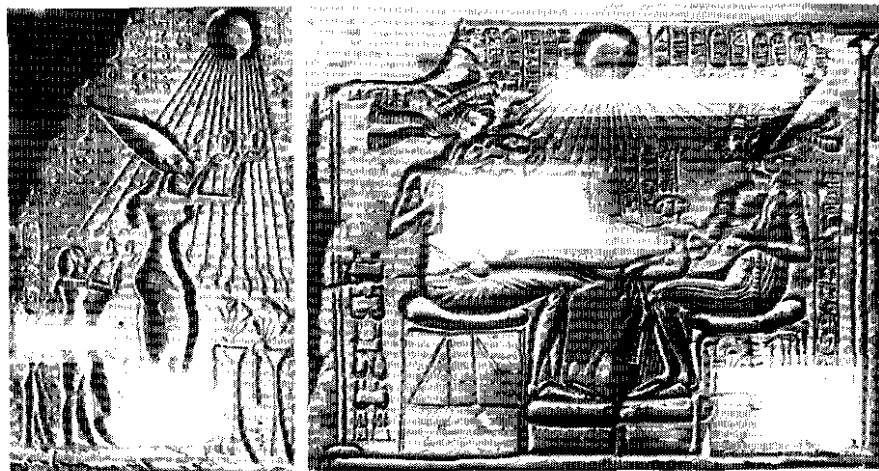
(правил в 1455—1419 до н. э.) А. впервые выступает в качестве бога солнца. Расцвет культа А. относится ко времени Аменхотепа IV (1419 — ок. 1400 до н. э.). В начале его правления А. выступает как воплощение всех главных богов солнца (в гимне говорится: «Да живёт Ра-Гарахути, ликующий на небосклоне своём, как Шу, который есть Атон»). На шестом году своего царствования Аменхотеп IV объявил А. единым богом всего Египта, запретив поклонение другим богам (и изменил своё имя Аменхотеп — «Амон доволен» на Эхнатон — «Угодный Атому» или «Полезный Атому»). Верховным жрецом А. стал сам фараон, считавший себя его сыном. А. изображался в виде солнечного диска с лучами, в концах которых помещались руки, державшие знак жизни «анх» (как символ того, что жизнь людям, животным и растениям дача А.). А. в этот период присущи полупантеистические черты: он, считалось, присутствует во всей природе, в каждом предмете и живом существе.

После смерти Эхнатона почитание А. как единого бога Египта прекратилось.

Р. И. Рубинштейн.

АТОТАРХО, Тододахо («тот, чей дом преграждает тропу», по другой версии, «пойманный»), в мифологии ирокезов божество, олицетворяющее необузданные силы природы. Тело А., представлявшееся в виде чудовища, было скручено в семь узлов зла (змеевидные волосы, черепахообразные когтистые конечности, искажённые органы чувств). Согласно мифам, А. обитал вблизи ирокезского селения Онондага. По одной из версий, А. — легендарный правитель селения Онондага (возможно, реальное историческое лицо). Он обладал

Слева — Поклонение Атому. Рельеф из храма Атона в Ахетатоне. XVIII династия. Каир, Египетский музей. Справа — Фараон Эхнатон с женой и детьми, осеняемый лучами Атона. XVIII династия. Берлин, Египетский музей.



тиранической властью над людьми. Два пророка — *Гайавата* и *Дегана-вида*, стремясь улучшить жизнь людей, очистили от зла разум А., направив его на добро, после чего А. стал одним из 50 вождей, входящих в совет Лиги ирокезских племён. Титул А. в этом качестве сохраняется у ирокезов и поныне.



Атогархо. Рисунок индийского художника.

АТРАХАСИС (аккад. «превосходящий мудростью»), в аккадской мифологии герой мифа о потопах. Миф известен в старовавилонской (сер. 2 тыс. до н. э.), новоассирийской и поздневавилонской (1 тыс. до н. э.) версиях. После создания людей богиней-матерью Мами бог Энлиль, возмущённый людской суетностью и шумливостью, решает их уничтожить. Он посылает на людей чуму, мор, засуху, голод, засоление почвы, но с помощью бога Эйи (Энки) люди справляются с этими бедствиями, и каждый раз человечество множится вновь. Наконец, Энлиль посылает потоп, длящийся семь дней и семь ночей, человечество гибнет; спасается только А., который по совету Эйи строит большой корабль под названием «ладья, сохраняющая жизнь». А. погружает на корабль свою семью, ремесленников, зерно, всё своё имущество, а также всех животных, «кто ест траву». По-видимому, боги даруют А. вечную жизнь (ср. рассказ о спасении от потопа Ут-напшти, шумер. Зиусудры, в эпосе о *Гильгамеше*, XI таблица). О параллелях к мифу об А. см. в ст. *Зиусудра, Потоп*. Слово «А.» употребляется также как эпитет многих других героев — Адапы, Этаны, Ут-напшти и др.

АТРЕЙ (Ἄτρεΐς), в греческой мифологии сын Пелопа и *Гипподамии*. Изгнанный из Микен отцом вместе с братом *Фиестом* за убийство сводного брата *Хрисиппа*, А. поселился в Мике-

нах и стал царём [власть в Микенах А. вручил временно царь Эврисфей, отправляясь в поход против *Гераклидов*, в котором он погиб (Тус. I 9)]. В «Илиаде» (Ном. II II 100—108) ещё ничего не сообщается о вражде между братьями: царский посох А., символ его власти, переходит по наследству к Фиесту, от него — к сыну А. — *Агамемнону*. Существенное изменение сказания произошло, по-видимому, в киклическом эпосе, откуда заимствовали основные линии сюжета аттические трагики и более поздние источники. Вражда А. и Фиеста воспринимается здесь как следствие «проклятия Пелопидов» (см. в статье *Пелоп*), влекущего за собой вереницу страшных преступлений с обеих сторон. Начало ей кледёт спор между братьями за власть: А. знал, что у него в стаде появился золотой барашек, и предложил в народном собрании присудить царский трон тому, кто предьявит златорунного барашка как свидетельство благосклонности к нему богов. Между тем Фиест, соблазвив жену А. — *Аэропу*, уже успел при её посредстве выкрасть барашка и предьявить его собравшимся. А. вызывает к Зевсу о помощи, и тот в знак своего благоволения к нему изменяет ход солнца и других небесных светил (по одним источникам, вместо обычного движения с востока на запад солнце стало всходить на западе и заходить на востоке; по другим, — солнце до этого момента всходило на западе и только после вмешательства Зевса установился нынешний порядок). Избранный царём Микен А. изгоняет Фиеста с детьми, но затем, желая отомстить за осквернение своего супружеского ложа, инсценирует примирение с братом и приглашает его на пир («пир Фиеста»), где подаёт Фиесту угощение, приготовленное из мяса его зарезанных детей (Apollod. epit. II 10—13); к этому эпизоду некоторые источники приурочивали вторую перемену в движении солнца, восстановившую нарушенный ранее порядок. Узнав после обеда, чем его угостили, Фиест призвал проклятия на А. и его род, которые осуществились затем в судьбе Агамемнона и *Ореста*.

В. Н. Ярхо.

Судьба Пелопидов—А. и Фиеста — послужила сюжетом многих произведений античной драматургии (в т. ч. Софокла и Еврипида), из которых до нас дошла трагедия Сенеки «Фиест». В 17—18 вв. было создано много переводов и переделок этой трагедии. Наиболее значительные произведения на этот сюжет создали: в 18 в. — Х. Ф. Вайзе («Атрей и Фиест»), И. Я. Бодмер («Атрей и Фиест»), Вольтер («Пелопиды»), Уго Фосколо («Фиест»); в 19 в. —

Х. М. Эредия («А.»), И. В. Мюллер («Аэропа»).

АТРИ (др.-инд. *Ātri*, собств. «едящий»), в древнеиндийской мифологии один из древнейших мудрецов (риши), которому приписывалось создание многих гимнов «Ригведе». В «Ригведе» А. упоминается около 40 раз. А. — мудрец, принадлежащий пяти племенам (РВ I 117, 3) и упоминаемый вместе с *Ману* и другими пра-родителями людского племени (I 39, 9). *Агни* освободил А. (X 80, 3; 150, 5), А. восхваляет *Агни*. *Индра* открыл для А. загон для коров. *Ашвины* освободили А. из тьмы (VI 50, 10; VII 71, 5), из пропасти, от огня, они омолодили его (X 143, 1—2). А. нашёл солнце, спрятанное демоном *Сварбхану*, и укрепил его на небе (V 40, 6, 8; ср. АВ XIII 2, 4, 12, 36). А. — жрец, прогоняющий тьму (Шат.-бр. IV 3, 4, 21). Иногда указывается, что он происходит от *Вач* или даже отождествляется с нею (I 4, 5, 13; XIV 5, 2, 5). В эпосе А. — один из сыновей *Праджанати*, позже — *Брахмы* (из его глаз); А. также порождён *Ману* ради сотворения вселенной, он один из семи риши и одна из звёзд Большой Медведицы. Его жена — дочь *Дакиши* Анасуя, их сын — *Дурвасас*. В пуранах А. — отец *Сомы* и аскета *Даттатрея*; иногда А. — отец *Дхармы*, но также и его сын. В «Рамаяне» рассказывается о том, как Рама и Сита посетили А. и Анасую. Потомки А. — певцы (славящие *Агни*, *Индру*, *Варуну*). В т. **АТТИС НАВИИ** (*Attius Navius*), в римской мифологии учёнейший жрец-авгур. Сын простого крестьянина, который, убедившись в необыкновенных способностях А. Н. к толкованию воли богов по поведению птиц, отдал сына учиться науке авгуров сперва к римским, а затем этрусским жрецам. Слава и авторитет А. Н. не нравились царю *Тарквинию Древнему*, и тот решил подорвать доверие к его знаниям. Вызвав А. Н. к себе, он при народе спросил, удастся ли ему задуманное им дело. Получив утвердительный ответ, царь сказал, что задумал перерезать ножом камень. А. Н. предложил ему попробовать, и нож, войдя в камень, легко его перерезал. Царь был посрамлён, а А. Н. была воздвигнута статуя, простоявшая много веков (*Dion. Halic.* III 70).

Е. Ш.

АТТИС (Ἄττις), в греческой мифологии бог фригийского происхождения, связанный с оргиастическим культом Великой матери богов *Кибелы* (Кивевы или Диндимены), дарительницы плодородных сил земли. Происхождение А. загадочно. Подробный рассказ в двух вариантах содержится у *Павсания* (VII 17, 9—12);



Атис и Кибела на колеснице, запряженной львами. Фрагмент серебряного блюда из Паравьяго. 4 в. до н. э. Милан, Археологический музей.

А. — сын некоего фригийца, неспособный с юности к деторождению. В честь матери богов учреждает он в Лидии священные празднества—оргии, но его убивает кабан, посланный Зевсом. По другому преданию, А. — сын дуполого божества Агдитис (в Песинunte так именуют Великую мать) и дочери реки Сангарис. Он — небывалой красоты и в него влюбляется сама Агдитис, мешая бракосочетанию А. с царской дочерью. А. впадает в безумие, оскоряет себя и умирает. Агдитис в раскаянии просит Зевса сделать тело А. вечно юным и нетленным. Из его крови вырастают весенние цветы и деревья. Культ А. был распространён в эллинистическом мире и в 204 до н. э. проник в Рим вместе с культом Великой матери. А. — любимец Кибелы, страж её храма, который нарушил обет безбрачия, увлёкшись нимфой. Кибела губит нимфу, насылая на А. безумие, и тот оскоряет себя (Ovid. Fast. IV 223—246). Небольшая поэма Катутла «Атис» (1 в. до н. э.) исполнена ужаса и отчаяния перед зависимостью от иррационального, мрачного могущества Кибелы. В культе А. объединены оргиазм плодородия и его аскетическое самоограничение, характерное для Кибелы, упорядочи-

вающей стихийность природных сил. А. А. Тахо-Годи.

Европейская драматургия редко обращается к мифу; в 17 в. — трагедии «Неодолимая сила судьбы, или А.» С. Реттенбахера, «А.» Ф. Кино. Среди опер 17—18 вв.: «А.» Ж. Б. Люлли, Дж. А. Перти, А. Ариости, Р. Кайзера, Й. Мыслывечека, Н. Пиччини.

АТУМ (itmw), в египетской мифологии бог солнца, демиург, возглавляющий гелиопольскую *энеаду*, один из древнейших богов. Во многих текстах А. называется вечерним, заходящим солнцем. Изображался человеком с двойной короной на голове (его эпитет — «владыка обеих земель», т. е. Верхнего и Нижнего Египта), воплощался также в образе змея, иногда — ихневмона. Рука А. — богиня *Иусат*. Согласно гелиопольскому мифу, А., «создавший сам себя», возник из первобытного хаоса — *Нуна* (иногда называемого отцом А.) вместе с первозданным холмом (с которым он отождествлялся). Сам себя оплодотворив (проглотив собственное семя), А. родил, выплюнув изо рта, богов-близнецов воздух — *Шу* и влагу — *Тэфнут*, от которых произошли земля — *Гиб* и небо — *Нут*. В Мемфисе происхождение А. вели от *Птаха*, А. отожд-



Атис и Кибела. Мрамор. Сер. 3 в. до н. э. Венеция, Археологический музей.

дествлялся с Птахом, а также *Хепри* (А. Хепри, в некоторых изречениях «Текстов пирамид» это божество называется создателем *Осириса Аписом* (Апис-А.), с ним сблизил Осириса («Живой Апис-Осирис владыка неба Атума с двумя рогами на голове»). В мифе об истреблении людей А. (или Нун) возглавляет совет богов, на котором богиня львице Хатор-Сехмет было поручено наказывать людей, замысливших зло против Ра. В другом мифе разгневанный А. грозит разрушить всё им созданное и превратить мир в водную стихию. Впоследствии почитание А. было отнесено к культу Ра, отождествлённого с ним (Ра-А.). Р.

АТХАРВАН (др.-инд. átharvan), древнеиндийской мифологии жрец первым добывший трением огонь *Агни* и установивший жертвоприношение; с помощью жертвоприношения А. пролагает пути, на которых рождается солнце (РВ I 83, 5). А. подносит чашу *сомы* Индре (АВ XVIII 3, 54 Индра же, как и *Трита*, *Дадхьянч*, *Матаршван* — помощники *Варуна* даёт А. чудесную корову (V 11; VII 104). А. — друг богов живёт на небесах (IV 1, 7); иногда о нём говорят как о древнем учителе (Шат.-бр. XIV 5, 5, 22; 7, 3, 28 Позднее А. считают старшим сыном Брахмы (который открывает сыну божественное знание), связывают *Пруджапати*, отождествляют с *Анграсом*; ему же приписывают авторство «Атхарваведы». В Древней Индии именем А. обозначали особую категорию ведийских жрецов, ведавших при жертвоприношениях огнём и сомом считалось, что они — потомки А. Иногда А. обозначает в Индии жреца вообще. Жрецы-А. известны и в древнеиранской традиции (ср. авест. атраван, atarvan, от atar, «огонь»). В.

АТЦЫС (букв. «без имени»), в мифологии западносибирских татар злой демон, который неожиданно по ночам возникает перед путниками в образе копны, воза, дерева, огненного колеса и душит их. А. называли также различных злых духов (мяцкай, оряубыр, албасты и др.), именованных которых опасались произносить вслух, боясь привлечь демона. В.

АТЫНАГ, в осетинской мифологии (в центральной Осетии) божество-покровитель плодородия, посылающее обилие трав и помогающий удачному завершению полевых работ. Перед началом сенокоса в честь А. устраивали пиршество, на котором не было мясных блюд. В.

АУДЪМЛА (др.-исл. Audumla), скандинавской мифологии корова, которая произошла из инея, наполнившего мировую бездну, и выкормила своим молоком первое антропоморфное существо — великана *Имир*.

Сама она питалась тем, что лизала солёные камни, покрытые инеем. Из этих камней, облизанных А., возник предок богов Бури. *Е. М.*

АУЛАНА (др.-инд. *Aulānā-*), персонаж ведийской мифологии, соотносимый с неким жертвенным даром (РВ X 98, 11). В просьбе Девапи о дожде содержится обращение к Агни принести А. на небо к богам. Этот же мотив лежит в основе более позднего ритуала жертвоприношения, в котором Агни должен принести А. благословение и дождь. Согласно старейшему индийскому комментатору «Ригведы» Саяне, А. — сын Шантану из рода каурявов. *В. Т.*

АУРВАТ, Хаурвāt (авест., букв. «здоровье»), в иранской мифологии (в «Авесте») одно из божеств *Амеша Спента*. А. является одним из четырёх добрых духов, составляющих свиту верховной божественной триады Добра (согласно «Гатам» Заратуштры). Считается покровителем воды. Образ А. восходит к анимистическому духу воды.

Лит.: Darmesteter J., Haurvatāt et Ameretāt, P., 1875. И. Б.

АУТРИМПС (*Autrimpus, Autrympus, Antrimpus*), в прусской мифологии бог моря, сопоставляемый в источниках 16—17 вв. с римским *Нептуном*. Представление об А., по-видимому, — результат позднейшего раздвоения бога плодородия *Тримпса* на А. и бога рек и источников *Погримпса*. *В. И., В. Т.*

АУШАУТС [*Aus(s)chauts, Auxschautis, Auschauten, Auscautum, Auscutum*], в прусской мифологии бог врачевания, по функции сопоставляемый с римским *Эскулапом* (в письменных источниках 16—17 вв.). Иногда уточняется, что А. — бог целостности, неповреждённости, что он отгоняет болезни и даже грехи (ср. рим. *Сатурн*). Связь А. с человеком, здоровьем, культурой отличает его от божеств природы, а также от *Пильвитса* — бога материального блага, богатства (см. *Балтийская мифология*). Имя А. у авторов 17—18 вв. (М. Преториус, Г. Стендер и др.) легко изменяло свою форму под влиянием других теофорных имён (напр., *Пушкайтса* или *Аушры*) или народной этимологии. Так, прус. *Auszwaito* и особенно литов. *Auszweikis, Ausweitis, Atsweikšius* воспринималось в связи с литов. *atsveikti*, «выздороветь», а *Auskuhts* и латыш. *Auskuts*, — как «стригуший овец». Возможно, восточнобалтийские примеры А. искусственны. Правильное объяснение имени А. — «бог, который даёт здоровье и отгоняет болезни» («отстреливает» их, ср. прус. *au* — «от», «прочь» и литов. *šauti*, «стрелять»), а также заговорный мотив «отстреливания» болезней в балтийском фольклоре).



Голова Афины. Фрагмент статуи с восточного фронтона храма Афины Афайи на острове Эгина. Мрамор. Ок. 490 до н. э. Мюнхен, Глиптотека.

Лит.: Mierzyński A., Die samländische Gottheit Auszauts, «Sitzungsberichte der Prusias», 1900, № 21; Büga K., Prūsų dievas Auszautas, в сб.: Rinkūniai raštai, т. 2, Vilnius, 1959. В. И., В. Т.

АФАМАНТ, Атамант (*Ἀθάμας*), в греческой мифологии царь племени миннев в Беотии, сын царя *Эола*, внук *Элина* (*Apollo*d. I 7, 3), возлюбленный богини облаков *Нефелы*, от сою-

Афина. Фрагмент росписи краснойфигурной гидрии Мидия. Конец 5 — нач. 4 вв. до н. э. Карлсруэ, Музей земли Баден.



за с которой родились Фрикс и *Гелла*. Впоследствии А. женился на дочери *Кадма Ино*, родившей сыновей *Леарха* и *Меликерта* (*Apollo*d. I 9, 1—2). За то, что А. воспитывал в своём доме *Диониса*, переданного Ино после смерти её сестры *Семелы* (*Apollo*d. III 4, 2—3), ревнивая *Гера* наслала на А. безумие, в припадке которого тот убил своего сына *Леарха*; Ино с *Меликертом* бросилась в море (*Ovid. Met. IV 416—542*). Излечившись от безумия, А. узнал от оракула, что ему суджено основать город на том месте, где ему предложат угощение дикie звери. В северной Греции А. набрёл на стаю волков, которые разбежались, бросив мясо убитых ими овец. На этом месте А. основал город, названный *Афамантием* (*Apollo*d. I 9, 2). Считая Ино мёртвой, А. женился на *Фемисто*, от которой имел детей *Орхомена* и *Сфингия* (*Hug. Fab. 239*). Узнав, что Ино жива, А. тайно поехал за нею. *Фемисто*, желая погубить детей Ино, по ошибке умертвила своих и покончила с собой (*Hug. Fab. I*). А. — эпоним ряда беотийских городов. В мифе об А. заметны сказочные мотивы о злой мачехе. *М. Б.*

АФАРЕТИДЫ (*Ἀφάρητιδαί*), в греческой мифологии сыновья мессенского царя *Афарей Идас* и *Линкея*, двоюродные братья *Диоскуров*. Они — участники *калдонской охоты* (*Apollo*d. I 8, 2), похода *аргонавтов* (I 9, 16). Идас отличался непомерной силой и гордостью (*Apollo*. Rhod. I 485—492), *Линкея* — небывалой остротой зрения, видел под землёй и водой (*Pind. Nem. X 61* след.; *Apollo*d. III 10, 3). А. соперничали со своими родственниками *Диоскурами* из-за невест и двоюродных сестёр *Гилаейры* и *Фебы* — дочерей *Левкиппа*, которых *Диоскуры* насильно похитили из *Мессении* и взяли в жёны. Кроме того, А. и *Диоскуры* вступили в спор из-за дележа стада быков. А. угнали быков в *Мессению*, но *Диоскуры* выступили в поход и вернули добычу. Во время засады, устроенной *Диоскурами*, Идас убил *Кастора*, а *Полидевк* — *Линкея*. Но Идас камнем сразил *Полидевка*. За это *Зевс* поразил Идаса перуном, а *Полидевка* вознёс на небо бессмертным, и тот поделил своё бессмертие с братом (*Apollo*d. III 11, 2; *Pind. Nem. X 55—73*). Этот близнецный миф связан с представлением о позднем героизме, когда соперничество с богами приводит к наказанию и гибели дерзостных героев. *А. Т. Г.*

АФИНА (*Ἀθήνα*), в греческой мифологии богиня мудрости и справедливой войны. Догреческое происхождение образа А. не позволяет раскрыть этимологию имени богини, исходя из данных только греческого языка. Миф о рождении А. от *Зевса* и *Метиды*

(«мудрости», греч. *mētis*, «мысль», «размышление») позднего происхождения — периода оформления классической олимпийской мифологии. Зевс, зная от Геи и Урана о том, что его сын от Метиды лишит его власти, проглотил свою беременную супругу (Hes. Theog. 886—900) и затем при помощи Гефеста (или Прометея), расколовшего ему голову топором, сам произвёл на свет А., которая появилась из его головы в полном боевом вооружении и с воинственным кличем (Apolloclod. I 3, 6). Поскольку это событие произошло будто бы у озера (или реки) Тритон в Ливии, А. получила прозвище Тритониды или Трито-

Афина Лемния. Римская копия. С оригинала Фидия (ок. 450 до н. э.). Мрамор. Дрезден, Скульптурное собрание.

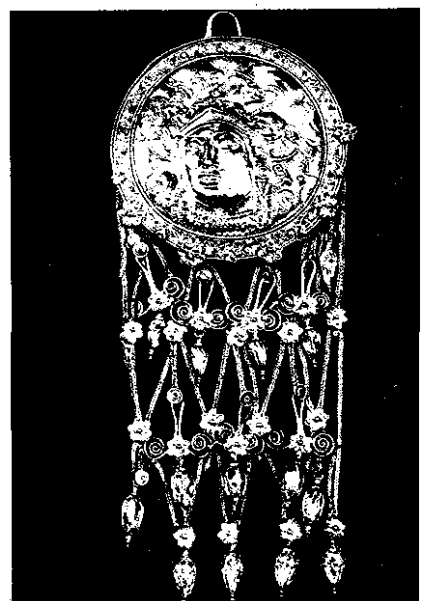


Афина Варвакион. Римская копия 3 в. Со статуи Афины Парфенос Фидия (438 до н. э.). Мрамор. Афины, Национальный музей.

генен. Рождение А. изображено в этом мифе с позиций героической мифологии периода патриархата, в которой особенно выделялось мужское организующее начало. А. является как бы непосредственным продолжением Зевса, исполнительницей его замыслов и воли. Она — мысль Зевса, осуществлённая в действии. Постепенно материнство Метиды принимает всё более отвлечённый и даже символический характер, так что А. считается порождением одного Зевса и принимает на себя функции божества мудрости, так же как Зевс воспринял их от Метиды.

А. — одна из главнейших фигур не только олимпийской мифологии, по своей значимости она равна Зевсу и иногда даже превосходит его, коренясь в древнейшем периоде развития греческой мифологии — матриархате. Си-

лой и мудростью она равна Зевсу (Hes. Theog. 896). Ей воздаются почести вслед за Зевсом (Horat. Carmin. I 12, 17—20) и место её — ближайше к Зевсу (Plut. Comp. 2). Наряду новыми функциями богини военной мощи, А. сохранила свою матриархальную независимость, проявляющаяся в понимании её как девы и защитницы целомудрия. На древнее зооморфическое прошлое богини указывают её атрибуты — змея и сова. Гомер называет А. «совоокой» (*glaucoōpis*, орфический гимн (XXXII 11) — «петровидной змеёй». А. — покровительница змей (Verg. Aen. II 225—227); храм А. в Афинах, по сообщению



Медальон с головой Афины из кургана Куль-Оба. Золото. 425—400 до н. э. Ленинград, Эрмитаж.

Геродота (VIII 41), обитала огромная змея — страж акрополя, посвящённая богине. Истоки мудрости А. в её хтоническом прошлом восходят к образам богини со змеями крито-микенского периода. Сова и змея охраняли дворец Минотавра на Крите, и изображенные богини со шитом микенского времени — прообраз олимпийской А. Среди неизменных атрибутов А. — эгида — шит из козьей шкуры с головой змеевласой Медузы, который обладал огромной магической силой, устрашает богов и людей (Hom. Il. II 446—449).

Многочисленны сведения о космических чертах образа А. Её рождение сопровождается золотым дождем (Pind. Ol. VII 62—70), она хранит мантию Зевса (Aeschyl. Eum. 827). Её изображение, т. н. палладий, упало с неба (отсюда А. Паллада). По I

родоту (IV 180), А. — дочь Посейдона и нимфы Тритониды. Отождествлялась А. с дочерьми Кекропа — *Пандросой* («всевлажной») и *Аглавой* («световоздушной»), или *Агравлой* («полебороздной»). Священным деревом А. была маслина. Маслины А. считались «деревьями судьбы» (Plin. Nat. hist. XVI 199), и сама А. мыслилась как судьба и Великая богиня-мать, которая известна в архаической мифологии как родительница и губительница всего живого (ср. рассуждение Апулея о Минерве креспической и её ипостасях, Met. XI 5).

Мощная, страшная, совоокая богиня архаики, обладательница эгиды, А. в период героической мифологии направляет свою силу на борьбу с титанами (Hug. Fab. 150) и гигантами. Вместе с *Гераклом* А. убивает одного из гигантов, на другого она наваливает остров Сицилия, с третьего сдирает кожу и покрывает ею своё тело во время сражения (Apollocl. I 6, 1—2). Она — убийца горгоны *Медузы* и носит имя «горгоноубийцы» (Eug. Iop. 989—991, 1476). А. требует к себе священной почительности, ни один смертный не может её увидеть. Известен миф о том, как она лишила зрения юного *Тиресия* (сына своей любимицы *Харикло*), когда тот случайно увидел её омовение. Лишив юношу зрения, А. вместе с тем наделила его пророческим даром (Apollocl. III 6, 7; Callim. Hymn. V 75—84). Велик был её гнев на *Арахну*, посмевавшую поставить под сомнение благочестие богов. Классическая А. наделена идейно-организующими функциями: она покровительствует героям, защищает общественный порядок и т. п. Она ставит на царство *Кадма*, помогает *Данаю* и его дочерям, а также потомку *Даная Персею*, убившему *Медузу* (Apollocl. II 4, 2; Ovid. Met. IV 82 след.). Зевс послал А. на помощь *Гераклу*, и тот вывел из Эреба пса бога *Аида* (Hom. II. VIII 362—369). Богиня покровительствует *Тидею* и его сыну *Диомеду*, которых она хотела сделать бессмертными, но отказалась от этого замысла, увидев дикую жестокость *Тидея* (Apollocl. III 6, 8). Любимцем А. был *Одиссей*, умный и смелый герой. В поэмах Гомера (особенно «Одиссее») ни одно мало-мальски важное событие не обходится без вмешательства А. Она — главная защитница греков-ахейцев и постоянный враг троянцев, хотя культ её существовал и в Трое (Hom. II. VI 311). А. — защитница греческих городов (Афин, Аргоса, Мегары, Спарты и др.), носящая имя «градозащитницы» (Hom. II. VI 305).

Огромная статуя А. Промахос («передовой боец») с копьём, сияющим на солнце, украшала акрополь в Афинах, где богине были посвящены храмы



Слева — Афина, опирающаяся на копьё. Мрамор. Ок. 460 до н. э. Афины, музей Акрополя. Справа — Афина Лемния. Реконструкция статуи Фидия на Афинском акрополе (ок. 450 до н. э.). Дрезден, Скульптурное собрание.

Эрехтейон и Парфенон. Главные эпитеты А., наделённой гражданскими функциями, — *Полиада* («городская») и *Полухос* («градодержица»). Памятником прославления мудрой правительницы Афинского государства,

учредительницы ареопага, является трагедия Эсхила «Евмениды».

А. всегда рассматривается в контексте художественного ремесла, искусства, мастерства. Она помогает гончарам (Hom. Epigr. 14), ткачихам

Слева — Геракл и Афина. Фрагмент росписи краснофигурного килика Дуриса. Ок. 480 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства. Справа — Афина. Деталь росписи краснофигурной амфоры «берлинского художника». 490—480 до н. э. Базель, Античный музей.



(Hom. Od. VII 109—110), рукодельницам (Paus. X 30, 1), строителю корабля аргонавтов (Apoll. Rhod. I 551), вообще рабочему люду (Hes. Opp. 429—431) и называется Эрганой («работницей») (Soph. frg. 760), покровительницей ремесленников (Plat. Legg. XI 920d). А. помогла Прометею украсть огонь из кузницы Гефеста (Myth. Vat. I 1; II 63—64). Её собственные изделия — подлинны произведения искусства, как, например, плащ, вытканый для героя Ясона (Apoll. Rhod. I 721—768). А. приписывается изобретение флейты и обучение игре на ней Аполлона (Plut. De mus. 14). Одною её прикосновения достаточно, чтобы сделать человека прекрасным (Одиссея она возвысила станом, надела кудрявыми волосами, облекла силой и привлекательностью; Hom. Od. VI 229—237; XXIII 156—159). Она надела Пенелопе накануне встречи супругов удивительной красотой (XVIII 187—197).

А. — богиня мудрости, Демокрит считал её «разумностью» (phronēsis, В 2 Diels). Мудрость А. иная, чем мудрость Гефеста и Прометея, для неё характерна мудрость в государственных делах (Plat. Prot. 321d). Для поздней античности А. явилась принципом неделимости космического Ума (Plot. VI 5, 7) и символом всеобъемлющей мировой мудрости (Procl. Numpl. VII), тем самым её качества резко противопоставляются буйству и экстазу Диониса. Как законодательница и покровительница афинской государственности почиталась А. — Фратрия («братская»), Булайя («советная»), Сотейра («спасительница»), Праноия («провидящая»).

Хотя культ А. был распространён по всей материковой и островной Греции (Аркадия, Арогида, Коринф, Сикион, Фессалия, Беотия, Крит, Родос), осо-

бенно почиталась А. в Аттике, в Афинах (название города Афины греки связывали с именем богини — покровительницы города). Ей были посвящены земледельческие праздники: прохаристерии (в связи с прорастанием хлеба), плинтерии (начало жатвы), аррефории (дарование росы для посевов), каллинтерии (созревание плодов), скирофории (отвращение засухи). Во время этих празднеств происходило омовение статуи А., юноши приносили клятву гражданского служения богине. Всесообщий характер носил праздник великих панафиней — апофеоз А.-государственной мудрости. Основателем панафиней считался Эрихтоний, преобразователем — Тесея. Ежегодные панафиней устраивал Солон, великие установил Писистрат. Перикл ввёл состязания в пении, игре на кифаре и флейте. На панафинях приносились жертвы А. и происходила передача пеплоса богини, на котором изображались её подвиги в гигантомахии.

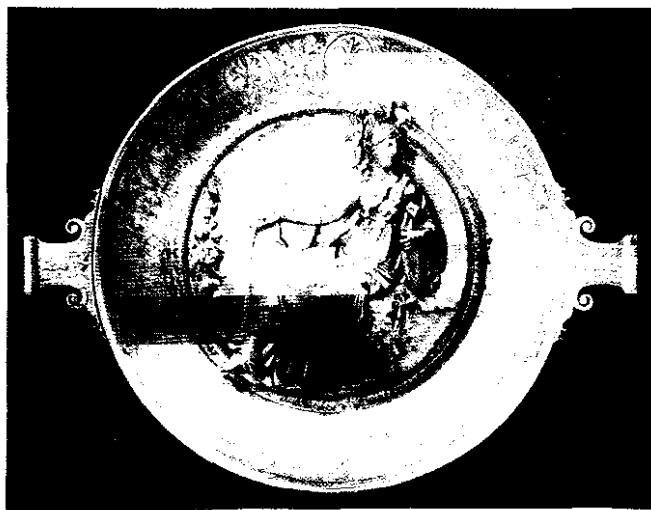
В Риме А. отождествлялась с Минервой. Римским празднествам Минервы посвящены два больших отрывка из «Фаст» Овидия (III 809—850; VI 647—710). На протяжении всей античности А. остаётся свидетельством организующей и направляющей силы разума, который упорядочивает космическую и общественную жизнь, прославляя строгие устои государства, основанного на демократическом законодательстве.

Лит.: Лосев А. Ф., Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии, «Ученые записки Московского государственного педагогического института имени В. И. Ленина», 1953, т. 72, в. 3, с. 53—133; Ermatinger E., Die Attische Autochthonensage bis auf Euripides, B., 1897; Nilsson M. P., Die Anfänge der Göttin Athena, Kph., 1921; Willamowitz-Moellendorf U., Athena, «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften», 1921, Halbband 2, S. 950—65; Otto W. F., Die Götter Griechenlands..., 13. Aufl., Fr./M., 1947;

Kerényi K., Die Jungfrau und Mutter der griechischen Religion. Eine Studie über Pallas Athene, Z., 1952; Herington C. J., Athena Parthenos and Athena Polias. A study in the religion of Periclean Athens, Manchester, 1955; Brömmel F., Athene Parthenos, Bremen, 1957; Niemeyer H. G., Promachos, Waldsassen, 1960; Kauer S., Die Geburt der Athena, Würzburg, 1959. А. Ф. Лосев.

Образ А. нашёл отражение во многих значительных памятниках греческой пластики. Гигантская хрисоэлефантинная статуя «А. Парфенос» Фидия, поставленная в Афинах в Парфеноне в 438 до н. э., не сохранилась и известна нам по нескольким уменьшенным копиям (напр., «А. Варвакион» в Афинах). Сохранился также ряд реплик другой статуи работы Фидия «А. Лемния»; к третьей «А. Промакос» восходит, возможно, «А. Медичи» в Лувре. До нас дошло около десяти реплик статуи А. из группы «А. и Марсий» Мирона. Широко известны также «А. из Веллетрии» и «А. Джустиниани». Сохранились многочисленные статуэтки богини (напр., «А., выпускающая из рук сову»). Отдельные сцены мифов об А. нашли отражение в рельефной пластике храмов; например, многофигурная группа на восточном фронтоне Парфенона изображает рождение А. из головы Зевса, на западном фронтоне воплощён сюр А. с Посейдоном за обладание землёй Аттики. А. часто предстаёт в сценах гигантомахии (фронтон Гекатомпедона на Акрополе в Афинах, ок. 520 до н. э.; фриз Пергамского алтаря, ок. 180 до н. э.), в сценах с Гераклом (метопа храма Зевса в Олимпии, середина 5 в. до н. э.; богиня помогает герою поддерживать небесный свод) и др. Дошли отдельные рельефы (напр., «А., опирающаяся на копьё» из афинского акрополя, ок. 460 до н. э.). В греческой вазописи были распространены сцены, посвящённые рождению А., её участию в гигантомахии и Троянской войне, спору с Посейдоном. Встречаются изображения А. на помпейских фресках.

В эпоху Возрождения А. изображают в соответствии с античной художественной традицией — в панцире и шлеме — в произведениях аллегорического характера. В ряде сцен, в т. ч. в чрезвычайно популярных в 15—17 вв. многофигурных композициях «Парнас» (см. в ст. Аполлон), к которым примыкают сцены «Минерва среди муз» (картины Н. Пуссена, К. Лоррена и др.), А. предстаёт олицетворением мудрости. А. символизирует также триумф разума («Минерва побеждает невежество» Б. Спрангера, «Царство Минервы» А. Эльсхаймера), добродетели и целомудрия («Паллада и кентавр» С. Боттичелли, «Победа добродетели над грехом» А. Мантеньи), мира («Минерва и Марс» Я. Тинторетто, П. Веронезе и др.). Выступает А. и как покровительница ткаче-



Афина. Рельефное изображение на серебряном блюде. I в. н. э. Западный Берлин, Государственные музеи.

ства, и как олицетворение месяца марта (традиция, унаследованная от римлян) в изображениях времён года. Непосредственное обращение к мифам об А. в живописи происходит довольно редко, главным образом в сценах, связанных с такими персонажами, как Арахна, Геракл, Парис. Редки случаи воплощения её образа в европ. пластике («Минерва» Я. Сансовино).

В музыкально-драматическом искусстве мифы об А. послужили сюжетом для либретто немногих произведений 17—18 вв. (главным образом аллегорического характера), в числе которых оперы «Рождение А.» А. Драги; «Минерва» Р. Кайзера; «Паллада и Марс» М. Гримани; «Паллада торжествующая» Ф. Б. Контти; кантаты «Спор Паллады и Венеры» Л. Кальдари и «Паллада» П. В. Гульельми.

АФРАСИЯБ: 1) в иранской мифологии (на фарси) предводитель туранцев, злейших врагов веры Заратуштры, ведших непрерывные войны с иранцами. В «Авесте» А., именуемый Франграсйаном, вознамерился похитить царственный нимб (хварно, *фарн*), опустившийся на дно озера Ворукаша, и просит *Ардвикуру Анахиту* помочь ему. Но та отказывает в его просьбе («Яшт» V). Сняв одежды, он трижды ныряет в озеро, чтобы поймать хварно, но безуспешно (XIX).

По более поздним преданиям (особенно в «Шахнаме»), А., сын Пашанга, происходит из рода Тура, который коварно убил родоначальника оседлых иранцев Эраджа и был за это убит внуком Эраджа Манучехром. Это послужило поводом к началу войны туранцев против иранцев. С воцарением в Иране легендарной династии *Кейянидов* борьбу кочевников-туранцев возглавляет А. — злой царь-колдун, выступающий как мститель за погибшего Тура. Устроив разбойный налёт на Иран, А. убивает одного из царей (предшественников династии Кейянидов) Навзара (в «Авесте» — Наотар) и пленит иранских богатей. Их спасают из плена с помощью добродетельного брата А. — Агрераса (в «Авесте» — Агрэрата), за что А. казнит его. Иранцам удаётся изгнать войска А. и установить временный мир, но борьба продолжается и далее из-за коварства А. Со стороны иранцев эту борьбу возглавляет *Рустам*, сам ставший жертвой коварства А. Охотясь во владениях вассала А. — саманганского царя, Рустам влюбляется в его дочь, у которой от Рустама после его отъезда рождается прекрасный богатырь *Сухраб*. После достижения совершеннолетия Сухраб начинает служить А. Скрыв от Сухраба имя его отца, А. посылает его на единоборство с Рустамом, и Сухраб гибнет от руки отца, опознавшего его слишком поздно. Подобная же судьба постигает и сына



Сражение Кая Хусроу с Афрасиабом. Миниатюра Резаи Мосаввера, 1642—1651.

иранского шаха Сиявуша, рождённого от дочери другого брата А. — злодея Гарсиваза. Оскорблённый отцом, Сиявуш уезжает к А. Тот встречает его сначала ласково, выдаёт за него свою дочь Фарангис и поручает управление подвассальной областью, но затем коварно, с помощью подосланного убийцы уничтожает его. Это служит поводом к новой войне с иранцами, мстящими за гибель Сиявуша. Сын Сиявуша, праведный шах Ирана Кай Хусроу, вместе с Рустамом доводит эту войну до победного конца. А. пытается скрыться после поражения в водах озера Зарра, но выходит на крики своего брата Гарсиваза, которого избивают иранцы. Отшельник Хумамм убивает А. Добродетельный Кай Хусроу освобождает из плена сына А. Джанху, передаёт ему трон отца и устанавливает мир между Ираном и Тураном.

В текстах 10 в. (М. Нершахи, История Бухары, рус. пер. 1897) А. выступает чародеем, который принадлежит к потомству царя Нуха (библейского Ноя) и живёт две тысячи лет. А. убивает своего зятя Сиявуша. В течение двух лет А., обосновавшийся в укрепленном селении Рамтин (современный Рамитан, близ Бухары), выдерживает осаду войск Кая Хусроу, сына Сиявуша (пришедшего с большим войском, чтобы отомстить за убийство своего

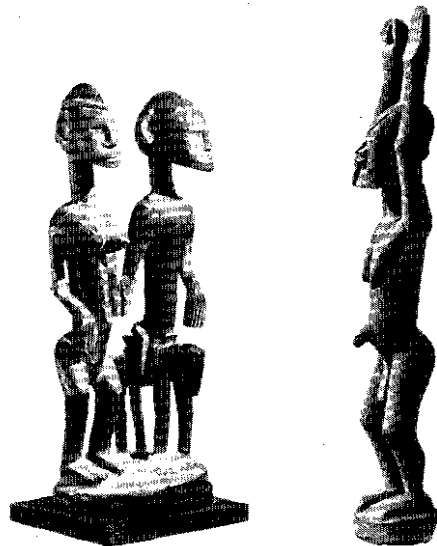
отца). Но Кай Хусроу овладевает Рамтином и убивает А. Миф о борьбе предводителя туранцев А. против иранцев отражает реально-исторические набеги кочевых иранских (а позже тюркских) племён на поселения иранских земледельческих общин *И. С. Брагинский*.

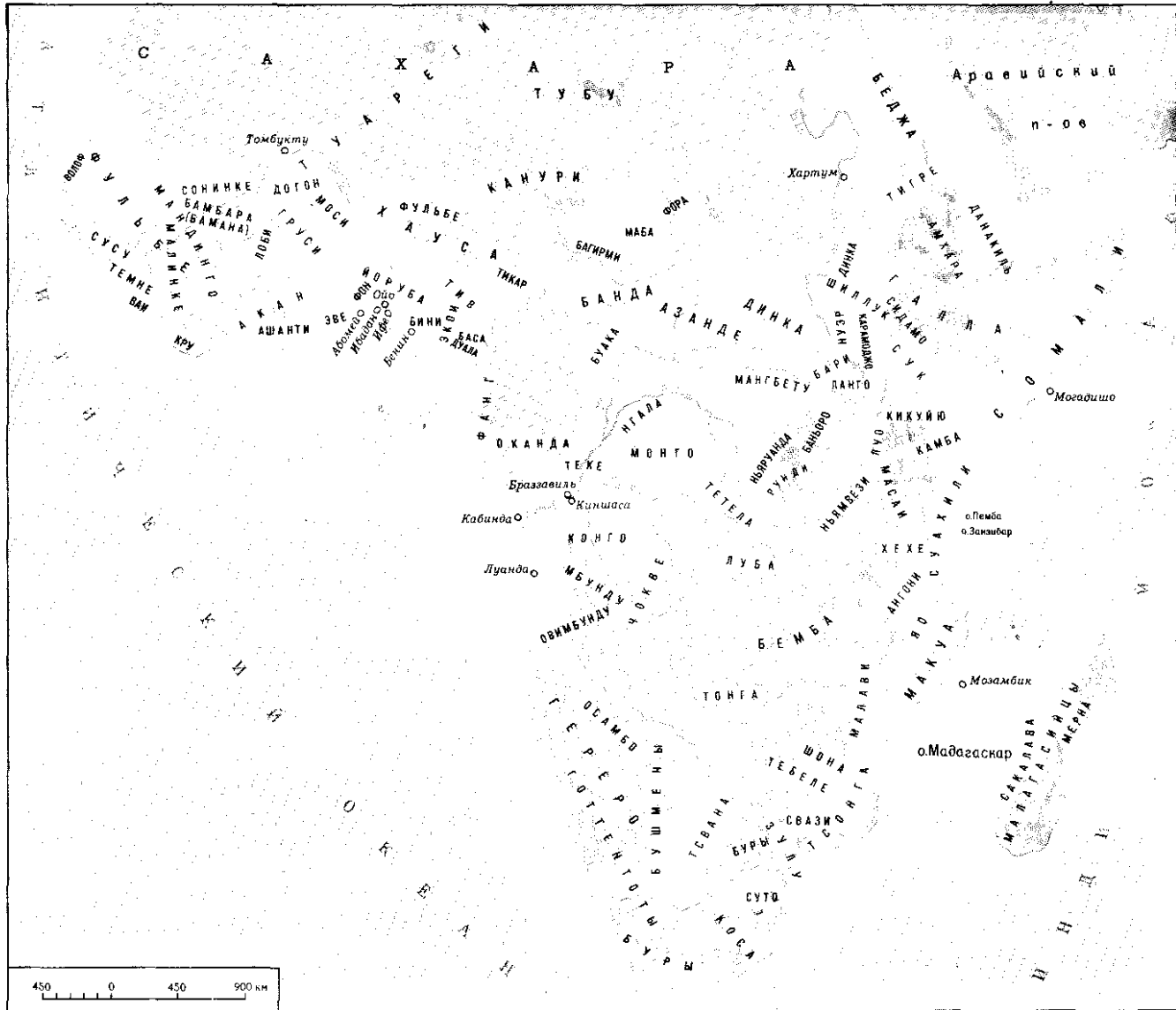
2) В мифологии тюрков, азербайджанцев, узбеков, туркмен А. — персонаж иранского происхождения, прародитель тюркоязычных народов, царь тюрков, богатырь, предводитель тюркских племён, совершавший завоевательные набеги на соседей. Образ А. вобрал в себя черты ряда аналогичных персонажей мифологии тюрков (в частности, родоначальника тюрков Алп-Эр-Тонга, почитавшегося вплоть до 11 в.). От А. вели своё происхождение Караханиды и Сельджукиды. В ряде средневековых источников приводится миф о попытке А. избежать смерти. Один из его вариантов повествует, что А. построил крепость с высокими стальными стенами, замуравав все щели и входы в неё. На стальных балках были подвешены искусственные солнце, звёзды и луна. А. принёс жертвы богине красоты и могущества *Ардикурсуре Анахите*, надеясь, что она одарит его бессмертием. Но однажды, гуляя в своём искусственно освещённом саду, А. всё же увидел ангела смерти в образе человека с тёмной кожей и злым лицом, и смерть наступила его.

Лит.: Короглы Х., Огузский героический эпос, М., 1976, с. 90—95. В. Б.

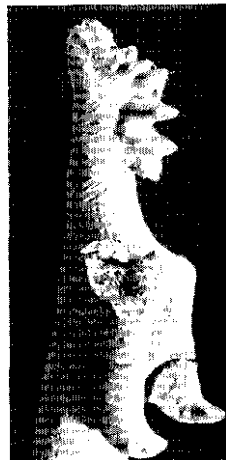
АФРИКАНСКИХ НАРОДОВ МИФОЛОГИЯ, комплекс мифологических предстаний, распространённых у

Слева — Предки Догонь. Мали. Дерево. Справа — Предок, вызывающий дождь (открытая ладонь символизирует дождь, сжатый кулак — его прекращение). Догонь. Мали. Дерево. Цюрих, Музей Ритберга.





народов, населяющих Африканский континент к югу от Сахары. Типы различных систем А. н. м. определяют главным образом по типу или характеру центрального персонажа, вокруг которого циклизуются мифы и мифологические представления, тотемические или антропоморфные предки, обожествлённые вожди или цари, кузнецы, божества солнца, земли, громовники, духи и божества воды и др. Эти мифологические персонажи наделены функциями прародителя, *демиурга*, *культурного героя* и нередко трикстера (что в особенности характерно для архаических мифологий — бушме-



Предок. Глина. Культура Сао. → Нджамена, Национальный музей.



← Дух воды. Деревянная маска иджо. Нигерия. Лондон, Британский музей.

нов, готтентотов и других, см. *Цагн*, *Хейтси-Эйбиб*). В развитых мифологиях (йоруба, дагомейской и др.), где складываются политеистические пантеоны и происходит разделение функций божеств, трикстер выступает как самостоятельный персонаж (*Легба*). Тотемические представления (тотемические предки, зооморфные культурные герои) нашли отражение прежде всего в архаических мифологиях. Однако в отдельных реликтах они обнаруживаются и во многих стадияльно более поздних мифологических системах (ср. *Айдо-Хведо* и др.). В мифологиях, в которых первенствующее

значение приобретают небесное божество, громовник, зооморфный культурный герой становится помощником, посланцем верховного божества (так, в мифах яо хамелеон по приказанию *Мулуңгу* обучил людей добывать огонь и др.). Проявлением модифицированных тотемических представлений в более поздних мифологиях является употребление имён тотемных животных в качестве эпитетов («хвалебных имён»), которыми наделяют богов, обожествлённых предков, вождей, царей (эпитеты *Мвари*, божества шона, — «слон», «большой павиан»; один из эпитетов Ньяме, божества ашанти, — «великий паук» и т. д.). Мифологии народов Межозёрья, бассейна Конго, Западного Судана, у которых был развит культ царских предков, также вобрали элементы тотемических верований: предкам царской династии приписывалось «звериное» происхождение. У фон (Дагомея) члены царского рода именовались детьми леопарда (Агассуви; см. в ст. *Дагомейская мифология*).

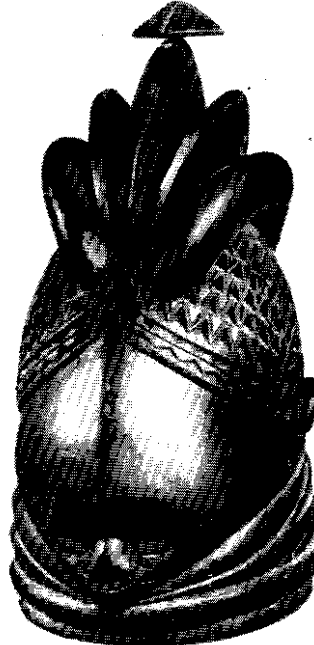
Широкое распространение в А. н. м. получили представления об антропоморфных родовых предках, выступающих в роли демиурга, прародителя, культурного героя (ср. мифологические персонажи — *Мукуру* у гереро, *Ункулункулу* у зулу, *Моримо* у судо-

чвана, *Мбори* у азанде). Иногда первопредки и культурные герои наделяются также функциями и атрибутами грозного божества, громовника (ср. *Мвари* у шона и *Мулуңгу* у бантуязычных народов Восточной Африки).

В мифологиях народов, у которых наметилась социальная дифференциация, и в особенности у создателей раннеклассовых государств (в междуречье Лимпопо — Замбези, в Межозёрье, в Западном Судане, в бассейне Конго), центральным персонажем становится обожествлённый вождь, правитель, обожествлённый царский предок, выступающий и как первый человек, и как культурный герой (дал людям огонь, воду, полезные зла-

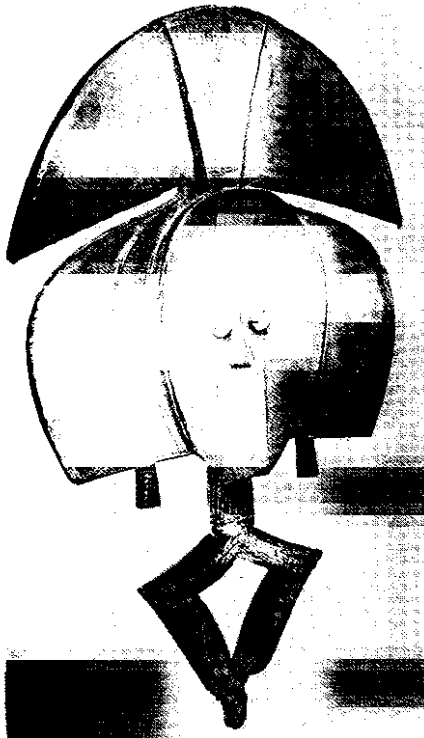


Деревянная маска маконде. Мозамбик. Штутгарт, Музей Линден.



Деревянная маска тайного общества Бунду у менде. Сьерра-Леоне.

Дух мёртвых. Металлическая маска бакота. Конго.



ки и др., ввёл ремёсла, обряды и т. п.). Тенденция слияния мифов о божествах и культурных героях с преданиями о вождах и царях отчётливо прослеживается в мифологии ганда. Их предания и легенды циклизуются вокруг обожествлённого царя *Кинту*, представляющего собой наиболее развитый тип первопредка — культурного героя.

Сакрализация царской власти характерна и для развитых народов Западной Африки. Государственной религией древнего Бенина был культ царских предков; духи царских предков почитались как общенародные божества в государстве Ашанти (см. *Ашанти мифология*), а также у народов Межозёрья (*Риангомбе*, *Гиханга*, *Кигва*), Восточного Судана (*Ньякане*) и др.

Характерны для А. н. м. божества, олицетворяющие явления природы, небесные светила и т. п. У хадзипи луна (*Хайнэ*) и солнце (*Ишоко*) выступают как центральные персонажи — демиурги, культурные герои. Известны мифы о солнечном божестве у пары (*Изува*, вытеснивший более древнего бога — создателя мира *Киумбе*), у моси (*Венде*, или *Уенде*), у кумби, *сукума* (*Лиова*, или *Лиуба*, являющийся демиургом) и др. У ряда народов древние божества солнца постепенно вытеснялись новыми, существовали параллельно с ними или уступали им место, передавая свои функции новым божествам (так, у мбугве солнце называют именем божества *Мулуңгу*, у гого *Мулуңгу* тесно связан с солнцем — молитвы о здоровье обращают как к нему, так и к солнцу). Часто к имени божества присоединяется имя солнца как «хвалебное» (напр., среди эпитетов божества у ньямвези встречается эпитет, обозначающий «солнце» — *Казьоба*, *Льюба*, *Лими*). Олицетворением дождя, грозы выступают божества-громовники (*Леза* — у народов верхнего и среднего Замбези, Замбии и южного бассейна Конго, *Нгаи* — у кикуйю и камба, *Денгдит* — у динка и др.). Возникнув как персонафикация атмосферных природных явлений, божества-громовники модифицировались

под влиянием представлений, связанных с культом предков. С другой стороны, и первопродки наделялись чертами, характерными для громовников. Путём взаимопроникновения и слияния этих представлений складывался единый мифологический тип предка-громовника.

Нередко небесное божество в паре с божеством земли характеризуются как прародители: они порождают солнце, луну и др. (Ньяме и Асасе Афуа в мифологии ашанти, Обаси-оса и Обаси-нси в мифах экои, Чи и Але — у игбо, Эте Абаси и Эка Абаси — у ибибо и др.).

В мифологических системах некоторых народов (догонов, бамбара) божества и духи воды играют главную роль в создании и организации вселенной (ср. *Фаро* и *Номмо*).

В мифологиях народов, достигших высокого уровня государственности, складываются политеистические пантеоны богов — в мифологиях фон, йоруба, Бенина, ганда и др. Возглавляет пантеон божество, почитавшееся правящей группой. Однако нередко его главенство — номинальное, т. к. «второстепенные» божества, выступающие как его дети или слуги, сохраняют свою область деятельности и свои функции. Как правило, характеристика главы пантеона очень неопределённая (в отличие от подчинённых ему божеств), часто — это некое абстрактное «небесное» божество (*deus otiosus*), его связь с природными явлениями слабо выражена. Вождь пантеона часто выступает как царский предок или великий жрец (см. *Олорун*, *Имана*, *Катонда*, *Вамара*).

У ряда народов Западной Африки (догоны, бамбара, моси, малинке, бозо, курумба и др.) мифологические представления оформились в мифологические системы, отличающиеся большой сложностью, с развитой символикой. В создании этих «вторичных» мифологий большая роль принадлежит жреческому институту, системе тайных обществ. Этот мифологический материал, ставший предметом исследования М. Гриоля и его школы, нередко вызывает сомнения своей необычностью, в особенности бросающейся в глаза при сравнении с африканским мифологическим материалом, записанным ранее миссионерами, этнографами, путешественниками.

Мифологические представления признают различные жанры африканского фольклора, отличающегося большой степенью архаики, ещё живой связью с мифологией. В частности, в значительной степени мифологичен африканский эпический герой (см. *Судика-Мбамби*, *Сундьята*, *Фаран*, *Лианжа*).

См. также статьи: *Бамбара мифология*, *Бенина мифология*, *Бушменов*

мифология, *Ганда мифология*, *Догонов мифология*, *Йоруба мифология*.

Лит.: Котляр Е. С., Миф и сказка Африки, М., 1975; её же, Мифы бантуязычных народов Тропической и Южной Африки, «Советская этнография», 1967, № 3; Ольдерогге Д. А., Сумаоро — царь кузнецов и древняя культура Западной Африки, в сб.: *Africana*. Этнография, история, лингвистика, Л., 1969 (Труды Института этнографии. Новая серия, т. 93); Сундьята. Мандингский эпос, пер. с франц., М. — Л., 1963; Оля Б., Боги Тропической Африки, пер. с франц., М., 1976; Сказки народов Африки, М., 1976; Сказки зулу. *Izinganekwane*, вступ. ст. и прим. И. Л. Снегирева, М. — Л., 1937; Фробениус Л., Детство человечества, пер. с нем., СПб., [1900]; Харузина В. Н., Африканские сказки, М., 1919; Шаревская Б. И., Старые и новые религии Тропической и Южной Африки, М., 1964; Ahn H. H., The origin of death. Studies in African mythology, Uppsala, 1951 (*Studia ethnographica upsaliensia*, 3); Bastide R., Mythologies africaines, в кн.: Grimat P., Mythologies des montagnes, des forêts et des fies, P., 1963; Baumann H., Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker, B., 1964; Finnegan R., Oral literature in Africa, Oxf., 1970; Atlantis. Volksmärchen und Volksdichtungen Afrikas, Hrsg. von L. Frobenius, Bd I—12, Jena, 1921—28; Parrinder E. G., African mythology, L., 1967; [Radin P.], African folktales and sculpture, N. Y., 1952; Sicard H. von, Ngoma Lungundu. Eine afrikanische Bundeslade, Uppsala, 1952; Tegnæus H., Le héros civilisateur. Contribution à l'étude ethnologique de la religion et de la sociologie africaines, Stockh., 1950; Waterman R. A., Bascom W. R., African and New World negro folklore, в кн.: Funk and Wagnalls Standard dictionary of folklore, N. Y., 1972; Werner A., African mythology, в кн.: The mythology of all races, v. 7, Boston, 1925; Werner A., Myths and legends of the Bantu, L., 1968.

Е. С. Котляр.

АФРОДИТА (Ἀφροδίτη), в греческой мифологии богиня любви и красоты. Богиня малоазийского происхождения. Этимология этого негреческого имени богини не ясна. Существуют две версии происхождения А.: согласно одной — поздней, она — дочь Зевса и Дионы (Ном. II. V 370); согласно другой (Hes. Theog. 189—206), она родилась из крови оскопленного Кроном Урана, которая попала в море и образовала пену; отсюда т. н. народная этимология её имени «пенорождённая» (от греч. ἀφρός, «пена») и одного из её прозвищ — Анадиомена — «появившаяся на поверхности моря». Миф отражает древнее хтоническое происхождение богини, которое подтверждается также сообщением Гесиода, что вместе с А. из крови Урана появились на свет эринии и гиганты (следовательно, А. старше Зевса и является одной из первичных хтонических сил). А. обладала космическими функциями мощной, пронизывающей весь мир любви. Это её воодушевляющее, вечно юное начало описано у Лукреция в поэме «О природе вещей» (I 1—13). А. представлялась как богиня плодородия, вечной весны и жизни. Отсюда эпитеты богини: «А. в садах», «священносадовая», «А. в стеблях», «А. на лугах». Она всегда в окружении роз, миртов, анемонов, фиалок, нарциссов, лилий и в сопровождении харит, ор (см. *Горы*) и нимф (Ном. II. V 338; Od. XVIII 194; Нупн. Ном. VI 5 след.). А.



Афродита на лебеди. Фрагмент росписи краснофигурного килика «мастера Пистоксена». Ок. 475 до н. э. Лондон, Британский музей.

прославлялась как дарующая земле изобилие, вершинная («богиня гор»), спутница и добрая помощница в плаваньи («богиня моря»), т. е. земля, море и горы обаяты силой А. Она — богиня браков и даже родов (Paus. I 1, 5), а также «детопитательница». Любовной власти А. подчинены боги и люди. Ей неподвластны только Афина, Артемида и Гестия (Нупн. Ном. IV 7—33).

По своему восточному происхождению А. близка и даже отождест-

Афродита. Фрагмент росписи краснофигурного килика «художника Лиандра». Ок. 460 до н. э. Флоренция, Археологический музей.



вляется с финикийской *Астартой*, вавилоно-ассирийской *Иштар*, египетской *Исидой*. Подобно этим восточным богиням плодородия А. появляется (IV 69 след.) в сопровождении свиты диких зверей — львов, волков, медведей, усмирённых вселённым в них богиней любовным желанием. В сохранившемся фрагменте трагедии Эсхила «Данаиды» (fig. 44) А. тоже выступает как богиня плодородия. Однако в Греции эти малоазийские черты богини, сближающие её также с *богиней-матерью* и *Кибелой*, становятся мягче. Хотя служение А. часто носило чувственный характер (А. считалась даже богиней гетер, сама именовалась гетерой и блудницей), постепенно архаическая богиня с её стихийной сексуальностью и плодovitостью превратилась в кокетливую и игривую А., занявшую своё место среди олимпийских богов. Эта классическая А. — дочь Зевса и Дионы, её рождение из крови Урана почти забыто. В Гомеровском гимне (VI) богиня появляется из воздушной морской пены вблизи Кипра (отсюда А. — Киприда, «кипророждённая»). Горы в золотых диадемах увенчивают её золотым венцом, украшают золотым ожерельем и серьгами, а боги при виде «фиалковенчанной» А. дивятся прелести Кифереи (культ А. был распространён и на острове Кифера) и возгораются желанием взять её в жёны. Мужем А. является *Гефест* — самый искусный мастер и самый некрасивый среди богов. Хромоногий Гефест трудится у наковален в своей кузнице, а Киприда, не жась в опочивальне, расчёсывает золотым гребнем кудри и принимает гостей — Геру и Афину (Apoll. Rhod. III 36—51). Любви А. домогались *Посейдон* и *Арес*. О любви Ареса и А. повествует ряд источников и называются дети от этого незаконного брака: *Эрот* и *Антэрот* (явно позднеэллинистическая символика), а также *Деймос*, *Фобос* («страх» и «ужас» — спутники Ареса) и *Гармония* (Hes. Theog. 934—937). Первоначально Эрот — космическое божество, порождение Хаоса (116 след.), в олимпийской мифологии стал сыном А. Парменид пишет о рождении Эрота: «Первым из всех богов Афродита сотворила Эрота», подчёркивая именно самостоятельную создающую силу богини любви. В поздней литературе (Apoll. Rhod. III 111—159) Эрот оказывается гораздо более сильным, чем его мать, и, несмотря на свой детский возраст, помышляет А., став её постоянным спутником, крылатым мальчиком, вооружённым луком и стрелами, вселяющими любовь. Сыном А. от *Гермеса* считается *Гермафродит* (называемый также Афродитом).

Как и другие олимпийские боги, А. покровительствует героям, но это



Венера Мелосская. Мрамор. Ок. 120 до н. э. Париж, Лувр.

покровительство распространяется только на сферу любви. Она обещает Парису любовь Елены (Apollod. epit. III 2) и следит за прочностью их союза, терпя брань из уст Елены (Hom. II. III 399—412). А. пытается вмешиваться в военные события под Троей, будучи принципиальной защитницей троянцев, вместе с такими богами малоазийского происхождения, как *Аполлон*, *Арес*, *Артемида*. Она спасает *Париса* во время его поединка с Менелаем (III 380 след.). Она вмешивается в сражение, в котором совершает свой подвиг *Диомед*, и пытается вынести из битвы троянского героя *Энея* — своего сына от влюбленного *Анхиса* (V 311—318). Однако Диомед преследует богиню и ранит её в руку (V 334—343), так что Энея подхватывает Аполлон, закрыв его чёрным облаком. Арес на своей золотой колеснице доставляет А. на Олимп, где её заключает в объятия мать Диона (V 370 след.). А. поднимают на смех Гера и Афина — её постоянные противницы (V 418—425), и Зевс, улыбаясь, советует дочери не заниматься войной, а устраивать браки (V 429 след.). А. с наслаждением внушает любовные чувства людям и сама влюбляется, изменяя хромоногую супругу. Даже Гегиод, давший столь древнюю генеалогию А., приписывает ей обычные любовные функции — сладкую негу любви, смех, улыбки, обманы, «пьянящую радость объятий» (Hes. Theog. 205 след.). В Гомеровском гимне (IV) А. изображается влюблённой в троянского героя Анхиса, и эта любовь представлена в духе роскошной и утончённой картины позднего времени, хотя сама А. надедена чертами матриархальной владычицы, перед которой ощущается всё ничтожество мужского начала, как и в истории любви А. к *Адонису*, подобной истории Кибелы и *Аттиса*.

В гомеровском эпосе А. принимает всё более кокетливые черты и отношение к ней ласково-ироническое. В «Одиссее» рассказывается любовная история А. и Ареса: во время свидания их хитроумно приковал невидимыми глазами сетями к ложу Гефест — законный супруг А., и в таком виде они предстали перед смеющимися богами, которые сами не прочь были бы занять место Ареса. Освобождённые Гефестом по просьбе Посейдона любовники немедленно расстались. Арес умчался во Фракию, а А. на Крит в Пафос, где её искупали и натёрли нетленным маслом хариты (VIII 266—366). Хотя появление классической А. всё ещё внушает ужас (Hom. II. III 398), она постоянно именуется «золотая», «прекрасновенчанная», «сладкоумильная», «многозлатая», «прекрасноокая». Рудиментом архаического деонизма богини является её пояс,

дует тех, кто отвергает любовь (она покарала смертью *Ипполита* и *Нарцисса*, внушила противоестественную любовь *Пасифае* и *Мирре*, а *Гипсипилу* и *лемносских женщин* наделила отвратительным запахом).

Платону в «Пире» принадлежит противопоставление А. Урании («небесной») и А. Пандемос («всенародной»). Хотя древняя А. из крови *Урана* вряд ли несла в себе одухотворённость, она переосмыслена Платоном как небесная в связи с происхождением от неба — *Урана*. А. Пандемос для Платона пошлая, доступная и понятная всем, не столь древняя и не связанная с небом, а дочь *Зевса* и мало-значительной *Дионы*.

Геродот сообщает о почитании А. Урании в Сирии (I 105), в Персии (I 131), у арабов (III 8) и даже скифов (IV 59). *Ксенофонт* (Сопв. VIII 9) и *Павсаний* (I 14, 6) упоминают храм А. Урании в Афинах. Храм А. Урании на острове *Кифера* считался у эллинов самым древним и самым священным; статуя самой богини была деревянной и изображала богиню вооружённой (Paus. III 23, 1). А. Пандемос тоже имела свой храм на афинском акрополе. *Павсаний* сообщает, что поклонение ей было введено *Тесеем*, «когда он свёл всех афинян из сельских домов в один город» (I 22, 3). Здесь вполне ясно подчёркивается общегосударственный смысл культа А.

Многочисленные святилища А. находились в других областях Греции — *Феррисе*, *Беотия*, *Мессения*, *Ахайя*, *Сарта*), на островах — *Крит* (в городе *Пафос*, где находился храм, имевший общегреческое значение, и отсюда культ А. — *Пафосская богиня*), *Кипр*, *Сицилия* (от горы *Эрикия* — прозвище *Эрикинии*). Особо почиталась А. в *Малой Азии* (в городе *Абидосе*), в *Сирии* (в Библие посвящён трактат *Лукиана* «О священной богине»). В *Риме* А. почиталась под именем *Венеры* и считалась покровительницей римлян через своего сына — *тройнца Энея*, отца *Юла* — предка рода *Юлиев*, к которому принадлежал *Юлий Цезарь*. В *Риме* *Венера* — «рода *Энеева*» (Virg. Aen. I 1) — постоянная покровительница *Энея* не только под *Троей*, но и в *Италии* (Virg. Aen.), особенно в *Капуи*, где она является в эпоху *принципата*.

Античные скульптурные изображения А. многочисленны; в искусстве архаики и классики богиня представляла в одеянии, начиная же с 4 в. до н. э. — полунагой или совершенно обнажённой. Т. н. «*Venus Genetrix*» (Париж, Лувр) является римской копией греческой статуи 2-й половины 5 в. до н. э., вероятно, «А. в садах *Алкамена*». «А. из *Палатцо Лациерони*» является, предположительно, копией произведения *Агоракрита* или его мастерской (2-я половина 5 в. до н. э.). К греческим оригиналам 5 в. до н. э. восходят «А. из *Лиона*» и «А. из *Фрежюса*» (обе в Лувре). «А. Книдская» *Праксителя* известна по более чем 50 копиям; статуя послужила прототипом для многих известных произведений последующего периода («А. *Медицейская*», «А. *Капитолийская*» и др.). К другой статуе *Праксителя* — «А. *Косская*» восходит, по-видимому, «А. из *Арля*». В «А. из *Капуи*» усматривают копию произведения *Лисиппа*. До нас дошло несколько подлинных статуй работы греческих скульпторов эллинистической эпохи, в т. ч. «А. *Киренская*» (4—3 вв. до н. э.), «А. *Мелосская*» (ок. 120 до н. э.). Следует упомянуть также «*Купающуюся А.*» *Дойдалкаса* (3 в. до н. э.), известную по нескольким копиям, «А. *Каллипигу*», голову А. из *Пергама* и др. Среди греческих рельефов — рельеф т. н. трона *Лудовизи* со сценой, изображающей рождение богини. А. часто изображали в греческой вазописи, особенно в сценах «суд *Париса*», а также с *Гефестом*, с *Еленой* и *Менелаем* (в сценах встречи

супругов после *Троянской войны*) и другими персонажами. В помпейских фресках встречается другой сюжет: «*Арес* и А.». См. также *Адонис*.

Сцены из мифов об А. встречаются уже в 14—15 вв. в книжной миниатюре (особенно во *Франции* и *Фландрии*). В живописи 15—18 вв. популярностью пользовались сюжеты, связанные с *Адонисом*, *Аресом*, *Гефестом*, *Деметрой* и *Парисом*, а также сцена «рождение *Венеры*» (С. *Боттичелли*, *Тициан*, П. П. *Рубенс* и др.). Не менее были распространены сюжеты «спящая *Венера*» (*Пьетро ди Козимо*, *Джорджоне*, *Тициан*, *Аннибале Карраччи*, Г. *Рени*, *Доменикино*, Д. *Веласкес* и др.), «туалет *Венеры*» (Дж. *Беллини*, *Тициан*, Ф. *Пармиджанино*, Дж. *Вазари*, Я. *Тинторетто*, *Рубенс*, *Веласкес*, Ф. *Буше* и др.) и «купание *Венеры*» (*Рубенс*, А. ван *Дейк*, *Буше* и др.). Популярны были сюжеты: «*Венера* и *Амур*» (Л. *Кранах Старший*, Я. *Госсарт*, П. *Веронезе*, Г. *Рени*, *Веласкес*, *Рембрандт*, А. *Куапель*, А. *Ватто*, Дж. *Рейнолдс* и др.), «поклонение *Венере*» (Дж. *Вазари*, Х. *Голдцус*, *Рубенс*, А. ван *Дейк*, Ф. *Лемуан* и др.), «триумф *Венеры*» (*Тициан*, А. *Куапель*, Ф. *Буше* и др.), «праздник *Венеры*» (*Тициан*, *Рубенс* и др.), «*Венера* и *сатир*» (*Веронезе*, *Аннибале Карраччи*, Н. *Пуссен* и др.). В европейской пластике образ А. нашёл воплощение главным образом в 18 в. (Г. Р. *Доннер*, Ж. Б. *Пигаль*, Э. М. *Фальконе*). Среди произведений нового времени — картины «*Венера Анадиомена*» Ж. *Энгра* и А. *Бёклина*, «*Венера*» А. *Фейербаха*, статуи



Марс и Венера. Картина П. Веронезе. 1580-е годы. Турин, галерея Сабаяда.

Лосев А. Ф., *Олимпийская мифология* — в издании историко-литературного факультета Московского государственного педагогического института им. В. И. Ленина, 1953, т. 72, с. 141—145; Otto W. F., *Die Götter Griechenlands*, 3 Aufl., Fr./M., 1947; Pestalozza U., *Mythologie der griechischen Welt*, 1951; Langlotz E., *Aphrodite in den Gärten*, Heidelberg, 1954; Schilling R., *Die kauernde Aphrodite*, Münch., 1954; Schilling R., *La religion romaine de Venus...*, P., 1954; Simon E., *Die Geburt der Aphrodite*, B., 1959. А. Ф. Лосев.



Венера с зеркалом.
Картина Д. Веласкеса.
1657. Лондон,
Национальная галерея.

«Венера» Б. Торвальдсена и «Венера с ожерельем» А. Майоля.

В европейской поэзии и драматургии разрабатывался главным образом миф о любви А. и Адониса. Большинство опер и балетов 17—19 вв. также посвящено этой теме. В числе произведений 17—18 вв. на другие сюжеты мифа — оперы Ф. П. Сакрати «Ревнивая Венера»; П. Коласа «Рождение Венеры»; А. Кампра «Любовь Марса и Венеры» и др., балетные постановки Дж. Уивера («Любовные похождения Марса и Венеры») и Ж. Ж. Новера («Туалет Венеры»). Среди произведений 2-й половины 20 в. — кантата К. Орфа «Триумф А.».

АФСАТИ, в осетинской мифологии владыка благородных диких животных — оленей, туров, коз и др. Согласно мифам, изображается глубоким стариком с длинной белой бородой, сидящим на вершине высокой горы, откуда он наблюдает за своими стадами. По одному из вариантов, у него есть кровать из белых оленьих рогов, постель из медвежьей шерсти, подушки из козьего пуха. Считается, что только с позволения А. можно убить дичь, но для этого нужно заслужить его милость и выполнить некоторые требования и обычаи. Поэтому, отправляясь в горы или в лес, охотники берут с собой три пирога в качестве приношения А., а затем делают в его честь шашлык из мяса убитой дичи и благодарят за удачу. А. обладает большим чутьём, он всё видит и слышит. Чтобы скрыть от него свои намерения, охотники разговаривают на непонятном для А. языке. Вероятно, в результате этих поверий у осетин, как и у некоторых других кавказских народов, сложился т. н. охотничий язык, состоящий из слов, употребляемых в иносказательной форме.

В нартском эпосе А. — небожитель, обладатель чудесной волшебной золотой свирели, которую он подарил отцу Ацамаза. Ср. также ст. *Апсати* и *Апсаты*. Б.К.

АФЫ, в абхазской мифологии бог грома и молнии, пребывающий на небе и посылающий оттуда огненные стрелы в *Аджныша*, прятнувшегося преимущественно под деревьями. Но никогда А. не поражает молнией граб — дерево, находящееся под покровительством богоматери, которая, согласно поверьям, — из рода Хеция (от абхазского ахья, «граб»); вероятно, под влиянием этого поверья абхазы сажали вокруг своего жилья грабы, при возведении любого строения старались использовать хоть в малой степени грабовое дерево. Часто А. отождествляется с верховным божеством *Анцаа*. А.А.

АХ (ḫ, букв. «блаженный, просветлённый»), в египетской мифологии один из элементов, составляющих человеческую сущность, загробное воплощение человека. Согласно «Текстам пирамид», где впервые упоминается этот термин, в А. превращается фараон после смерти. Начиная с эпохи Среднего царства считалось, что А. становится, после совершения специального обряда, каждый умерший А. и тело человека мыслились едиными в своей сущности, но А. принадлежит небу, а тело земле. Боги и цари имели несколько А., обычно семь. Изображался А. в виде хохлатого ибиса. Аху (множ. ч. от А.) — низшие божества, посредники между богами и людьми; в коптских текстах аху назывались демонами. См. также *Ба* и *Ка*. Р.Р.

АХАЛЯ (Ahalūā), в индийской мифологии супруга риши *Гаутамы*. По одному из мифов, однажды в отсутствие Гаутамы царь богов Индра явился в его обитель и соблазнил А., приняв облик её мужа (ср. греческий миф о *Зевсе* и *Алкмене*). За это, по проклятию Гаутамы, Индра лишился своих тестикул, а А. на тысячу лет превратилась в камень. Боги вернули Индре его мужскую силу, приставив к его телу тестикулы барана, а А. был возвращён её прежний облик, когда до камня, которым А. стала, дотронулся

ногой *Рама*, странствовавший по лесу во время изгнания (Рам. I 47—48 VII 30; ср. Брахмавайв.-пур. IV 47 Падма-пур. I 56 и др.). П.

АХАМОТ (греч. Ἀχάμοθ как передача евр. ḥāhāšmōth, «премудрость») Эннбйя (греч. Ἐννοία, «помышление»), в представлениях гностиков — последователей Валентина (из Египта 2 в.) гипостазированное «помышление» падшей *Софии* («премудрости божией»), духовный плод её грехопадения. София, на правах 12-го зона замыкавшая плерому, возжелала в страстном порыве устремиться непосредственно к недостижимому безначальному «отцу зонов», нарушая этим иерархическую жизнь плеромы и её замкнутость как целого; такой порыв привёл к излиянию части сущности Софии из которой возникла А. Порождённая одной Софией, без участия мужского субстанции; вся жизнь А. сводилась к аффективно-страдательным состояниям (печаль, страх, недоумение, неведение). Так вне плеромы впервые возникает мучительное и дисгармоническое бытие как прообраз имекщего явиться *космоса*, и бытие это содержит три уровня: из «страстей А. рождается материя (пока ещё абстрактная материя как чистая потенциальность), из её «обращения» — стихия души, а она сама слита с всем этим как пленённая духовная субстанция. Чтобы остановить растекание плеромы через А. и прогрессирующее порабощение света тьмой «отец зонов» создаёт Предел — новый эон, не имеющий четы; затем «в опло-

Освобождение Ахали Рамою в сопровождении Лакимана и мудреца Вишвамитры.
Картина Н. Бошу.





Слева — Голова Ахелоя. Подвеска ожерелья. Золото. 6 в. до н. э. Рим, Музей виллы Джулия.
Справа — Геракл и Ахелой. Фрагмент росписи стазиса «мастера Памфая». Ок. 510 до н. э.
Лондон, Британский музей.



и укрепление плеромы» рождена чета эонов — Христос и Церковь. Этот Христос (не богочеловек Иисус Христос, а внеисторическое духовное существо) сообщает А. оформленность. Тогда А. желает в свою очередь оформить душевно-телесный уровень бытия: из духовной субстанции она производит *демиурга*, который при её тайном, неведомом ему содействии творит материальный космос — семь небес, землю, человека. С. С. Аверинцев.

АХЕЛЮЙ (Ἀχελῷος), в греческой мифологии бог одноимённой реки в Этолии, сын Океана и *Тетиды* (Hes. Theog. 340). Известен миф о неудачном сватовстве А. к Деянире, которая была напугана его даром оборотничества и приняла предложение *Геракла*. Из-за Деяниры Геракл сражался с А., применив всевозможные хитрости: обратился сначала в змею, потом в быка. У А.-быка Геракл отломал рог. Победённый А. в обмен на свой рог подарил Гераклу рог изобилия козы *Амалфеи* (Soph. Trach. 9—21; Ovid. Met. IX 1—88). А. — отец множества водных источников, дочерьми А. и музы Мельпомены (или Терпсихоры) являются сладкогласые сирены, пожирающие людей (Apollod. I 3, 4; Apoll. Rhod. IV 893—896). А. Т. Г.

Картины «Геракл и А.» Порденоне, Г. Рени, Доменикино и Я. Иорданса, опера А. Стеффани «Соперничество Алкида и А.».

АХЕРОНТ (Ἀχέρων), в греческой мифологии одна из рек в *аиде*, через которую *Харон* перевозит души умерших (Paus. X 28, 1; Verg. Aen. VI 295—304). А. постепенно переходит в болото или Ахерусийское озеро. А. Т. Г.

АХИ БУДХНЯ (др. инд. Ahi Budhna, «змея глубин»), персонаж ведийской мифологии, обладающий змеиной природой. В «Ригведе» упоминается 12 раз в гимнах «Всем богам», обычно

в связи с *Аджа Экападом*, *Апам Напатом*, *Савитаром*, океаном, потоком. Он связан с низом и водами, рождён в водах и сидит в глубине рек, имеет отношение к морю. Вместе с тем А. Б. в какой-то мере причастен к небу и земле, солнцу и месяцу, горам, растениям, животным. В своих истоках А. Б. идентичен с *Вритрой* (Врита тоже ahi-, «змея», лежащий на дне — budhna-) и некогда считался вредоносным. В поздних ведийских текстах А. Б. соотносится с Агни Гархapatей. Ещё позже А. Б. — имя *Рудры* и эпитет *Шивы*. Эпитет Budhna родствен древнегреческому Πύθων (имени дракона *Пифона*) и сербохорватскому Бадњак (имя мифологического персонажа и соответствующего ритуала, см. *Бадняк*).

Лит.: Топоров В. Н., Пύθων, Ahi, Budhna, Бадњак и др., в сб.: Этимология, 1974, М., 1976.

В. Т.

АХИЛЛ, Ахиллес (Ἀχιλλεύς), в греческой мифологии один из величайших героев *Троянской войны*, сын ца-

ря мирмидонян *Пелея* и морской богини *Фетиды*. Стремясь сделать своего сына неуязвимым и таким образом дать ему бессмертие, Фетида по ночам закаляла его в огне, а днём натирала амброзией. Однажды ночью Пелей, увидев своего малолетнего сына в огне, вырвал его из рук матери (Apollod. III 13, 6). Согласно другой версии (Stat. Achill. I 269 след.), Фетида купала А. в водах подземной реки Стикс, чтобы таким образом сделать его неуязвимым, и только пятка, за которую она его держала, осталась уязвимой (отсюда выражение «ахиллесова пятка»). Оскорблённая вмешательством Пелея, Фетида покинула мужа, и тот отдал А. на воспитание мудрому кентавру Хирону, который выкормил его внутренностями львов, медведей и диких вепрей, обучил игре на сладкозвучной кифаре и пению (Apollod. III 13, 6). Как самый юный из поколения героев — будущих участников Троянской войны — А. не входил в число женихов *Елены* (по другим версиям мифа, его удержал от сватовства Хирон, обладавший даром предвидения) и не должен был принимать участие в походе. Фетида, зная что её сыну всё же предопределено судьбой погибнуть под Троей, стремилась спасти его и с этой целью спрятала А. во дворец царя Ликомеда на острове Скирос. Там А. жил одетый в женские одежды среди дочерей Ликомеда. Здесь от тайного брака А. с дочерью Ликомеда — Дедамией родился сын Пирр, прозванный позднее *Неоптоломом*. Когда ахейские вожди узнали предсказание жреца Калханта, что без участия А. поход под Трою обречён на неудачу, они отправили на Скирос посольство во главе с Одиссеем. Под видом купцов Одиссей и его спутники разложили перед собравшимися женские украшения вперемежку с оружием (мечом, щитом и др.). По версии, восходящей, вероятно, к Еврипиду, Одиссей велел своим воинам сыг-



Ахилл сражается с Пенфесилеей. Фрагмент восточного фриза храма Аполлона в Бассах. Мрамор. Конек 5 в. до н. э. Лондон, Британский музей.

рать сигнал тревоги. Испуганные девушки разбежались, тогда как А. схватился за оказавшееся под руками оружие и бросился навстречу врагу (Apollo'd. III 13, 6—8). Так опознанный греками А. стал участником похода на Трою. Во главе ополчения мирмидонян на 50 кораблях, в сопровождении своего верного друга и побратима Патрокла, прибыл А. в Авлиду. К этому времени относится его участие в жертвоприношении Ифигении. По Еврипиду (трагедия «Ифигения в Авлиде»), Атриды для того, чтобы вызвать Ифигению в Авлиду (для принесения её в жертву), сообщили ей о бракосочетании с А., причём без его ведома; поэтому, когда А. узнал об этом, он готов был с оружием в руках защищать Ифигению. Однако в более ранней версии мифа эта романтическая окраска образа А. совершенно отсутствовала; он был заинтересован в жертвоприношении Ифигении не меньше, чем всё войско, чтобы быстрее отплыть под Трою. По дороге в Трою, во время остановки



Слева — Ахилл убивает царицу амазонок Пенфесилею. Роспись на дне краснофигурного килика «художника Пенфесилея». Ок. 460 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства. Справа — Ахилл перевязывает руку раненого Патрокла. Роспись на дне краснофигурного килика Сосия. Ок. 500 до н. э. Берлин, Государственные музеи.



войска на острове Тенедос, от руки А. погиб царь Тенес; при первой же схватке на побережье Трояды А. убил

местного героя Кикна, а вскоре затем — троянского царевича Троила (Apollo'd. epit. III 26, 31—32). Так как каждое из этих событий по разным причинам задевает бога Аполлона, они служат в дальнейшем объяснением мести, которую Аполлон свершает руками Париса над А. на десятом году осады Трои. В этой связи заслуживает внимания вариант мифа, перемещающий убийство Троила на последний год войны, когда оно предвещает скорую кончину А. (Verg. Aen. I 474—478). Особенно прославился А. уже в первые годы войны, когда греки, после неудачных попыток взять Трою штурмом, стали разорять окрестности Трои и совершать многочисленные экспедиции против соседних городов Малой Азии и близлежащих островов. Он разорил города Лирнесс и Педас, плакийские Фивы — родину *Андромахи*, Метимну на Лесбосе. Во время одной из таких экспедиций А. взял в плен прекрасную Брисеиду и Ликаона (сына Приама), которого продал в рабство на острове Лемнос (Horn. II. II 688—692; VI 397; IX 129; XIX 291—294; XXI 34—43).

Из дошедших до нас источников образ А. наиболее обстоятельно дан в «Илиаде». Мотив неуязвимости А. не играет здесь никакой роли; А. является храбрейшим и сильнейшим из героев исключительно в силу своих личных качеств. Он знает, что ему суждена короткая жизнь, и стремится прожить её так, чтобы слава о его беспримерной доблести сохранилась навеки у потомков. Поэтому, хотя судьба Елены и Менелая интересует его крайне мало, А. принимает участие в Троянской войне, предпочитая героическую долю долгой, но бесславной жизни. А. очень чувствителен в вопросах чести; поведение *Агамемнона*, отнявшего у А. Брисеиду, присуждённую

Одиссей и Диомед находят Ахилла на острове Скирос. Фреска из дома Диоскуров в Помпеях. I в. н. э. Неаполь, Национальный музей.



ему в качестве почётной добычи, вызывает яростный гнев А., и только вмешательство богини Афины предотвращает кровопролитие среди ахейских вождей. Отказ А. продолжать после этого войну приводит к тяжёлым последствиям для ахейского войска, но А. отвергает попытку примирения со стороны Агамемнона; опечаленный победами троянцев, Агамемнон по совету старца *Нестора* объявляет через Одиссея и других вождей, что вернёт А. Брисеиду, даст ему в жёны одну из своих дочерей, а в приданое много богатых городов (кн. IX). Лишь когда троянское войско подступает к ахейским кораблям и троянский герой *Гектор* поджигает один из них, А. решаете другу Патроклу, облачившись в его доспехи, вступить в бой, чтобы отогнать троянцев. Конец гневу А. кладёт известие о гибели Патрокла от руки Гектора. Получив от бога Гефеста новые доспехи, он устремляется в бой, беспощадно поражает убегающих троянцев и с помощью Гефеста одолевает даже восставшего против него бога реки Скамандр. В решающем поединке с Гектором А. одерживает победу, предвещающую, однако, его собственную гибель, о которой он знает от своей матери и вновь слышит из уст умирающего Гектора (кн. XVI—XXII). Насытив свою неистовую ярость, А. выдаёт Приаму за большой выкуп тело Гектора (кн. XXIII—XXIV).

О дальнейшей судьбе А. сообщает поздний пересказ несохранившейся элической поэмы «Эфиопида».

После сражений, в которых А. побеждает пришедших на помощь тро-



Брисеиду увозят от Ахилла. Фреска из дома Трагического поэта в Помпеях. Изм. в Неаполь. Национальный музей.

Ахилл. Фрагмент росписи краснофигурной амфоры «художника Ахилла». Ок. 440 до н. э. Рим. Ватиканские музеи.



яням царицу амазонок *Пенфесилею* и вождя эфиопов *Мемнона*, он врывается в Трою и здесь, у Скейских ворот, погибает от двух стрел *Париса*, направляемых рукой Аполлона: первая стрела, попав в плечо, лишает А. возможности устремиться на противника, и Парис сражает его второй стрелой в грудь (Apollod. epit. V 3). В этом варианте сохранился рудиментарный мотив «ахиллесовой пяты», в соответствии с которым достаточно было поразить стрелой пятку А., чтобы убить героя. Эпос, отказавшись от представления о неуязвимости А., ввёл действительно смертельную для человека рану в грудь. Смерть А., равно как и его сражение с Пенфесилеей, в поздних источниках получили романтическую окраску. Сохранилась, в частности, поздняя версия о любви А. к троянской царевне Поликсене и о его готовности ради брака с ней уговорить ахейское войско прекратить войну. Отправившись безоружным для переговоров о свадьбе в святилище Аполлона на троянской

равнине, А. был предательски убит Парисом с помощью сына Приама Деифоба. В течение 17 дней А. оплакивали nereиды во главе с Фетидой, музы и всё ахейское войско. На 18-й день тело А. было сожжено, и прах в золотой урне, изготовленной Гефестом, погребён вместе с прахом Патрокла у мыса Сигей (при входе в Геллеспонт со стороны Эгейского моря) (Нот. Од. XXIV 36—86). Душа А., по верованиям древних, была перенесена на остров Левка, где герой продолжал жить жизнью блаженных (Paus. III 19, 11 след.).

По происхождению первоначально А. являлся местным фессалийским героем, культ которого распространился также в различных областях Греции. В лаконском городе Прасни существовал храм А., в котором совершалось ежегодное празднование. Перед расположенным по дороге из Спарты в Аркадию храмом А. приносили жертвы спартанские эфебы (Paus. III 20,8; 24,5). Культ А. был занесён также в греческие колонии на Сицилии



Ахилл приносит в жертву троянских пленников. Фреска гробницы Франсуа в Вульчи. 2—1 вв. до н. э.

и в Южной Италии (Тарент, Кротон и др.). Как место культа почитался жителями могильный курган А. и Патрокла у мыса Сигей. Александр Македонский, а впоследствии римский император Каракалла устраивали здесь погребальные игры. Святилища А. имелись также в городах Византии, Эритрах, близ Смирны. Наконец, локализация умершего А. на острове Левка в устье Дуная объяснялась тем, что как на этом острове, так и в ряде других районов Северного Причерноморья (в Ольвии, у Керченского пролива) имелись храмы, жертвенники и участки, посвященные А.

Лит.: Толстой И. И., Ахилл и священная Левка. «Журнал министерства народного просвещения», 1916. [№ 8—9]; Vita A. di, Il mito di Achill, Torino, 1932; Rivier A., La vie d'Achille. Illustrée par les vases grecs, Lausanne, 1936; Pestalozzi H., Die Achilleis als Quelle der Ilias, Z., 1945; Méautis G., L'Achille et le problème de la mort, в его кн.: Mythes inconnus de la Grèce antique, P., 1949. В. Н. Ярхо.

А. — один из популярнейших персонажей античного искусства: помпейские фрески («А. и Хирон», «А. среди дочерей Ликомеда», «спор А. с Агамемноном» и др.), произведения вазописи (сюжеты «Фетида и А.», «поединок А. с Пенфесилеей», «А. и Брисеида», «Приам перед А.», «оплакивание А.»), рельефы римских

Приам, спрашивающий у Ахиллеса тело Гектора. Картина А. А. Иванова. 1824. Москва, Третьяковская галерея.



саркофагов и другие произведения. В средневековом искусстве образ А. воплощался в основном в иллюстрациях к произведениям о Троянской войне. Лишь с 16 в. сцены из жизни А. получили широкое распространение в живописи (Дж. деи Росси, А. ван Дейк, Н. Пуссен, Дж. Б. Тьеполо, П. П. Рубенс и др.).

Средневековая литература испытала воздействие «Энеиды» Вергилия с его симпатией к троянцам; отсюда значительное принижение образа А. по сравнению с Гектором. На протяжении многих веков образ А. появляется в эпических поэмах, посвященных Троянской войне. С 17 в. к образу А. начинают обращаться драматурги (в т. ч. трагедии «А.» Ж. Лафонтена; «Смерть А.» Т. Корнея; в 18 в. — 1-я песнь поэмы «Ахилленда» Гёте; в 19 в. — «Пенфесилея» Г. Клейста; в 20 в. — «Ахиллеида» С. Выспяньского; «А. — мститель» А. Сьюарса).

В музыкально-драматическом искусстве особенно частым было обращение к эпизодам жизни А. на Скиросе. Первые оперы: «Деидамия» Ф. Кавалли; «А. на Скиросе» А. Драги; «А. на Скиросе» Дж. Легренци. Наиболее значительными произведениями последующего периода были оперы: «А. на Скиросе» Р. Кайзера; «А. и Деидамия» А. Кампра; «Деидамия» Генделя. В 1736 сюжеты дал новую жизнь П. Метастазии; его пьесе «А. на Скиросе» исполнило более 30 композиторов, в т. ч. А. Кальдара, Н. Йоммелли, Дж. Паиззелло, Дж. Сарти. Популярны также были сюжеты, связанные с участием А. в Троянской войне (оперы «Умиротворение А.» А. Драги и А. Лотти, опера «А. и Поликсена» Ж. Б. Люлли и П. Коласа, «Разрушение Трои» Р. Кайзера и многие др.). Сюжет «Гнев А.» также привлёк многих композиторов, в т. ч. Г. Доциетти.

АХ-ПУЧ, в мифологии майя один из богов смерти. Обычно изображается в антропоморфном облике с черепом вместо головы, чёрными трупными пятнами на теле; головной убор его имеет форму головы каймана. У майя имелось большое количество богов смерти, имена их варьируются в зависимости от племени, у которого они засвидетельствованы. Наиболее часто упоминаются: Кумхав и Вак-Митун-Ахав (у юкатанских майя), Кисин (у лакандонов), Пукух (у цельтали, поцили, тохолабали), Ма-Ас-Амкуннк (у кекчи), Вукуб-каме, Шикирипат, Ах-Альпук, Кучумакик, Чамиабак, Кикшик, Кикришкак (у киче) и др. Все они обитали в подземных мирах (обычно число этих миров равно девяти). Иконографические облики их различны.

Р. К. **АХРИМАН** (фарси), в иранской мифологии верховное божество зла. В са-

мой ранней части «Авесты» — «Гатах» прообраз А. можно усмотреть в Ака Мана, в других книгах «Авесты» — в *Ангеро-Майнью*. А. противопоставляется Ахурамазде: Ахурамазда создаёт 16 стран добра, А. — 16 стран зла («Вендидад» I); в противовес чистым «ахурийским» животным А. создаёт змей, драконов и прочую нечисть; Ахурамазда ниспосылает своего пророка *Заратуштру*, А. («Вендидад» XIX) пытается искушить или убить его (но безуспешно); в книге «Ясна» (2) содержатся благие пожелания творениям Ахурамазды, тут же — проклятия А. Ахриман порождает всеисильное божество *лжи Друга* «против вещественного мира, на гибель праведности миров» («Ясна» 9). А. искушает благих людей, и иногда ему это удаётся, как, например, со справедливым царём *Джамшидом* (в «Авесте» — *Иима*), которому А. вселил гордыню, и тот возомнил себя богом, за что был наказан («Шахнаме»).

Противостояние Ахурамазды и А. восходит к представлениям об извечной вселенской борьбе добра и зла (эти представления изложены в т. н. «Гате Ахунаваити»). Их отражением является зороастрийское учение о четырёх мировых циклах (изложено в теологическом трактате «Бундахишн», 9 в.), каждый длительностью 3000 лет. На протяжении этих циклов происходит борьба Ахурамазды против А. Она заканчивается разгромом А., очищением мира в расплавленном металле от скверны и наступлением эры вечного блаженства (см. *Иранская мифология*). В борьбе против А. Ахурамазде помогает человек. Так, перво-человек *Каюмарс* даже одолел А. и стал развезжать на нём верхом.

Лит.: D a r m e s t e t e r J., Ormazd et Ahriman..., P., 1877.

АХСАРТАГКАТА, в осетинском нартовском эпосе один из трёх родов, занимающий верхний квартал нартовского поселения. Имя родоначальника Ахсар означает «сила», «храбрость», «героизм». А. включает в себя два поколения самых прославленных героев: *Урызмаг* и *Хамыц* — старшие, *Сослан* и *Батрадз* — младшие. Подвигам этих героев посвящена большая часть эпоса. См. также *Алагата* и *Бората*.

АХСОННУТЛИ, Эстсанатлеи («женщина перемен»), в мифологии навахо (Северная Америка) женское верховное божество, олицетворяющее перемены, происходящие в природе, сотворившее дневной свет и небесный свод. Родившись от слияния земли и неба, А. предстала перед первыми людьми в виде антропоморфной капли бирюзы, возникшей на вершине одной из священных гор страны навахо. Позже А. — покровительница первых людей — соединилась с носителем солнца и родила от него двух близне-

цов — богов-воинов, ставших культурными героями в мифологии навахо.

А. ассоциируется с лёгким тихим дождём (в отличие от грозового ливня, посылаемого иными богами) и именуется «бирюзовой женщиной»; иногда она действует вместе со своей сестрой — «женщиной белой раковины». Согласно некоторым вариантам мифов, А. — двуполое существо, способное изменять свой возраст.

АХТИА (авест.), Ахт (пехл.), в иранской мифологии злой волшебник, задающий 99 запутанных и каверзных вопросов (*Яшт* V). В литературе на среднеперсидском языке, в книге о *Явиште*, сыне *Фрияна* (см. *Поишта*), рассказывается, как Ахт грозил погубить Иран, если никто не сумеет ответить на его вопросы. Девять тысяч жрецов стали его жертвами после первого же вопроса («Какой рай лучше — земной или небесный?»), на который они ответили: «небесный», и Ахт, приглашая их туда, казнил всех до одного. Лишь юный *Явишт* сумел одолеть Ахта; его ответ на один из вопросов Ахта («Что имеет десять ног, три головы, шесть глаз, шесть ушей, два хвоста, три члена, две руки, три носа, четыре рога и три спины, и на нём держится весь мир?») гласил: «Человек и два быка, пахущие землёю». Ср. древнегреческий миф о фиванском царе *Эдипе* и *Сфинксе*. И. в.

АХУМЙДА, героиня нартовского эпоса адыгов, дочь нарта *Емизага*, гордая красавица, руки которой добиваются знаменитые нарты. Свообразием образа А. в том, что она не играет, подобно другим женским персонажам, активной роли в жизни нартов, но обладает богатырской силой. А. умертвила, согласно мифу, *Амыша*, его мясо (согласно варианту, его стрелу) выставила напоказ для испытания женихов: кто угадает, чьё это мясо, за того она выйдет замуж. *Нарт Ашамез*, получивший, как и другие, отказ, в гневе забыл в доме А. свою чудесную свирель. И свирель, и А. выкрал *бляго*. Играя с чёрного конца свирели, он вызвал засуху, всё на земле нартов стало гибнуть. В поисках А. и свирели нарты, среди которых был и *Ашамез*, стёрли свою железную обувь. Надомленные голубями, нарты в конце концов отыскали крепость *бляго* в седьмом подземелье. Убив его, освободили А., а с нею вернули и чудесную свирель. *Ашамез*, играя с белого конца свирели, оживил землю. А., познав мужество, ум, благородство *Ашамеза*, вышла за него замуж. М. М.

АХУРАМАЗДА, Ахура Мазда (авест.), Аурмазда (др.-перс.), Ормазд (пехл.), в иранской мифологии верховное божество зороастрийского и ахеменидского пантеонов (см. *Амеша Спента*). Буквальное значение — «господь премудрый». Первона-

чально имя А. выступало в качестве замены запретного имени божества. Оба элемента имени употреблялись раздельно даже в поздних фрагментах «Младшей Авесты» (см. *Мазда*). В ахеменидских текстах (6—5 вв. до н. э.) этот термин писался слитно, т. е. воспринимался как новое имя древнего божества. В западноиранской ономастике имя *Мазда* упоминается с 8 в. до н. э. «Авеста», в отличие от большинства родственных иранской мифологии индоевропейских традиций (хеттской, греческой, латинской, балто-славянской, ведийской), где верховным божеством выступал воин-громовержец (*Зевс*, *Индра*, *Перун* и т. д.), изображала А. жрецом, подчёркивая духовность его сущности и действий. Он творит мир усилием или посредством мысли («Ясна» 19, 1—6) и требует себе чисто духовного поклонения, молитвы перед священным огнём («Ясна» 43, 7). Из обычных форм жертвоприношения в честь А. допускалось только возлияние смеси сока *хаомы* с молоком («Ясна» 29, 6—7). Учение *Заратуштры* о функциях и поступках А. содержит новые для индоиранской традиции оттенки религиозного символизма: о личном избранничестве *Заратуштры* А. как посредника между небом и землёй, апокалиптические понятия о страшном суде, вершином А. («Ясна» 47, 6 и др.), об абсолютной свободе воли А. (43, 1), о грядущей победе А. и его приверженцев над силами зла, об ответственности каждого живущего существа перед А. (30, 3—6, 44, 14 и др.). В «Ясне семи глав» образ А. более традиционен и натуралистичен. Видимым его проявлением, буквально «телом», назван огонь (*Атар*; 36, 6), небесные воды именуется его жёнами. «Яшт» (XVII, 16) величает А. отцом низших божеств *Аши*, *Сраоши*, *Раину*, *Митры* и самой религии. Но во всех случаях, вплоть до сочинений пехлевийской эпохи, А. выводился идеальным прототипом жреческого сословия. Однако ахеменидские скальные надписи (6—4 вв. до н. э.) и сасанидские рельефы (3—7 вв.) трактуют его царём-миродержцем: он «всемогущ, велик, победоносен». Помимо этих двух основных трактовок, в «Авесте» сохранялись остатки арханческих представлений: «Ясна» (30, 5 и 51, 30) и «Яшт» (XIII, 3) донесли раннеиндоиранский образ высшего божества как олицетворения небесной звёздной (ночной) тверди.

Тот же «Яшт» (XIII, 80) приписывал А. личного гения — *фраваша*, что подразумевало знак его, А., сотворённости и, тем самым, вторичности. Показательно, что каноническая «Авеста» умалчивала о происхождении А. Почитатели бога времени *Зервана* считали Ормазда сыном этого божества.

ства и братом-двойником злого духа Ахримана (ср. *Близнечные мифы*). В «Гатах» А. — отец святого духа Спента-Майнью и духа зла Ангро-Майнью; в «Младшей Авесте» Спента-Майнью абсорбируется с А. Ахурамазда сотворил всё бытие («Ясна» 44, 4—5; поздние пехлевийские переводчики подставили отсутствующее в оригинале определение «благое»), облёк предшествовавшие духовные формы плотью, заранее предначертал все мысли, слова и деяния. Человек должен избрать благие мысли, слова и дела и тем усилить лагерь добра (30, 3—6, 31, 11) в его противоборстве с силами зла, возглавляемыми Ангро-Майнью. А. в «Гатах» стоит над этой борьбой, но в «Младшей Авесте» он лично в ней участвует, ищет сторонников среди младших божеств, обучает Заратуштру правилам жертвенных ритуалов («Яшт» XIV 50) и шаманскому искусству гадать на птичьих черях («Яшт» XIV 35). Младшеавестийский образ А. (греч. форма имени — Оромаздес) был известен Платону и Аристотелю (5—4 вв. до н. э.), что даёт хронологическую веху в истории почитания А. и с учётом ранних ассирийских и ахеменидских сведений служит одной из предпосылок для исторической реконструкции маздеизма в целом.

Лит.: Wesendonk O. G., Zu altpersisch Auramazda, «Zeitschrift für Indologie und Iranistik», Lpz., 1929; Н а г т м а н С., Der Name Ahura Mazda, в кн.: Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet, Gött., 1975 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Folge 3, № 96).

Л. А. Лелеков.

АХУРЫ (авест.), в иранской мифологии (особенно в «Авесте») класс божественных существ, борющихся за упорядочение космоса и социума, против хаоса, тьмы, зла. Представления об А. восходят к эпохе индоиранской общности (ср. ведийских асуров). Подобные им божества были известны в германо-скандинавской мифологии (*асы*). В архаической индоиранской традиции считались старшим из двух враждующих поколений богов и последовательно противопоставлялись своим младшим братьям — дэвам, благим в древнеиндийской мифологии и злым в иранской. «Авеста» называет А. *Ахурамазду*, *Митру* и *Апам-Напата*, но численно этот класс когда-то был гораздо больше, что видно из «Гат» (30, 9). Преобразование функций и характеристик А. в индоиранских преданиях, по всей вероятности, связаны с этническими и также идеологическими размежеваниями между постепенно обособлявшимися индоариями и протоиранцами на рубеже 3—2-го тыс. до н. э. Поздневедийские мифы повествуют о победе *дева* над некогда могучими, но неразумными асурами, притом не без помощи коварных уловок и магических заклинаний.

Иранские мифы относят решающую и чисто военную победу А. над дэвами, наоборот, в будущее, самое ближайшее («Гаты» и т. н. Антидэвовская надпись Ксеркса) или крайне удалённое, по истечении нескольких тысячелетий («Младшая Авеста»).

Лит.: Gray L. H., The foundations of the Iranian religions, Bombay, [1929].

АХЫН, в адыгской мифологии бог — покровитель крупного рогатого скота. Согласно одному из западноадыгских преданий, ноги А. имеют раздвоенные копыта. По мифологическим представлениям кабардинцев и черкесов, А. — очень уродливый человек могучего телосложения, храбрый; имеет длинное копыё, которым убивает диких зверей и птиц. Согласно шапсугской легенде, А. — могучий и богатый скотовод, с помощью посоха (длинной в 100 сажень, с железным наконечником) перепрыгивающий с горы на гору через долину реки Туапсе; он неделю бодрствует, неделю спит. А. женился на красавице, которая вышла за него замуж вопреки воле отца. Когда А. спал, тесть подпил его посох. Проснувшись, он хотел перепрыгнуть через ров, но посох сломался, А. упал в реку Шахе и утонул; после этого исчезли его многочисленные стада. Осенью при отправлении культа А. ему приносили в жертву корову.

М. М.

АЦАМАЗ, герой осетинского нартического эпоса, певец и музыкант, обладатель чудесной золотой свирели. Свирель была единственным сокровищем А., оставшимся от отца, которому её подарил *Афсати*. Игра А. пробуждает и очаровывает природу. Это и помогло ему добыть руки красавицы *Агунды*. Имя А. — старое аланское, засвидетельствовано в ряде эпиграфических находок. А. соответствуют адыгский *Ашамез*, абхазский *Кетуан*.

АЦАНЫ, в абхазской мифологии люди-карлики, первые обитатели Абхазии. Они были столь малы ростом, что не были видны в высокой траве, взбирались на папоротники, как на деревья, и рубили их листья, как сучья. А. обладали большой физической силой. А. были скотоводами и охотниками. Жили они во времена, когда на земле стояло вечное тёплое лето, не было ни смерти, ни рождения, ни голода, ни холода, ни болезней. Но бог, разгневавшись на них из-за нечестивого к нему отношения, покрыл землю А. ватным снегом и бросил в него огонь: А. погибли в пламени. Согласно поверьям, каменные сооружения четырёхугольной или округлой формы в горах Абхазии построены А.

А. А.

АЦТЁКОВ МИФОЛГИЯ, см. в ст. *Индийцев Центральной Америки мифология*.

АЧУЧ-ПАЧУЧ, *Ачбч-Мачбч*, в армянской мифологии карлики, прожи-

вающие на краю света; последняя человеческая раса перед концом мира. Согласно поверьям, люди постепенно уменьшаются, достигая в конце концов размера, позволяющего им пройти через игольное ушко.

С. Б. А.

АЧЫШАШАНА, в абхазской мифологии божество лошадей; одна из семи долей *Айтара*. А., по-видимому, — женского пола.

Л. А.

АШ (𐎠𐎳), в египетской мифологии бог Ливийской пустыни, один из древнейших богов. Почитался также у ливийцев. Священное животное А. — сокол. Изображался в виде человека с головой сокола и торчащим на ней пером, что напоминает головной убор ливийских воинов. Впоследствии его культ слился с культом других богов пустыни — *Сета* и *Ха* (олицетворения Ливийской пустыни).

Р. Р.

АША ВАХИШТА (авест., букв. «лучший распорядок»), *Арта Вахишта*, в иранской мифологии одно из божеств, составляющих верховную триаду в семёрке *Амеша Спента*. А. В. воспевается в специальном гимне «Аша Вахишта-яшт» и в «Гатах». Сочетает функцию духа огня и абстрактную сущность идеального распорядка в мире, общине и семье, «праведность», духовную персонификацию верховного жреца зороастрийских общин. А. В. как божеству правды-праведности противопоставит злое божество *лжи* — *Друг* (Друдж). «Видевдат» завершается афоризмом, выявляющим центральное место А. В. в зороастризме: «Есть лишь один путь, этот путь Аша, всё остальное — беспутье».

В позднейшей иранской мифологии образ А. В. трансформировался в представление о небесном рае (Фарси, Бехешт) и в его духа Орду — Бехешта, ставшего названием второго месяца иранского солнечного календаря (расцветающего месяца весны, примерно апрель).

И. Б.

АШАНТИ МИФОЛГИЯ, комплекс мифологических представлений народа ашанти (Западная Африка), создавшего на территории современной Ганы своё государство (кон. 17—19 вв.). Архаические мифологические представления соседствуют в А. м. с более поздними, усложнёнными представлениями; на их основе возникла своеобразная «государственная» мифологическая символика (в разработке её большую роль играли жрецы), посредством которой мифы оказались «привязанными» к иерархической организации государства (ср. «вторичную» мифологию бамбары, догонов).

Главный среди богов (абосом) и духов ашанти — бог неба *Ньяме*, или *Оньяме* («сияющий»). Его именуют также *Ньянкопон* или *Оньянкопон* («истинно великий Ньяме»), *Одомайкома* и другими «хвалебными имена-

ми». Каждая ипостась Ньяме имеет свой символ. Один из символов Ньяме — паук (Анансе). Подобно пауку, Ньяме сотворил (сплёл) свой мир и живёт в центре этого мира. Его называют Великим пауком (Анансе Кокуроко). Паук фигурирует как культурный герой — в некоторых мифологических сюжетах о происхождении тех или иных элементов природы и культуры (с ним связывают, например, появление солнца, происхождение сказок и др.); в животном эпосе ашанти паук — трикстер.

Ньяме — демиург, благодаря ему возникли дождь и солнце, произошли люди. Прежде Ньяме жил на земле и только позже удалился в небо. В некоторых вариантах мифов Ньяме — богиня. Существовал культ Ньяме — храмы, жрецы. Посвящённые ему алтари («дерево Ньяме») имелись почти в каждом дворе и представляли собой ствол дерева с тремя обрезанными ветвями, служившими подставкой для сосуда, который наполняли дождевой водой; часто рядом помещали также «топор Ньяме» (неолитическое оружие).

Суируга Ньяме — богиня земли Асасе Афуа. Как указывают исследователи (в частности, Ева Л.-Р. Мейерович), у ашанти ранние представления о божестве земли со временем значительно модифицировались. Вместо единой первоначальной богини земли Асасе Афуа появилось два мифологических персонажа — Асасе Афуа и Асасе Иа. Обе богини — дочери Ньяме (Асасе Афуа также и супруга Ньяме). Асасе Афуа — богиня плодородия и плодovitости; в её ведении — всё, что растёт на земле, и всё, что в ней содержится; её священное число — восемь, символ — восьмилучевая планета Венеры; посвящённое ей животное — коза; её священный день (день происхождения и почитания) — пятница. Асасе Иа воплощает бесплодие земли. Асасе Иа называют «Древняя мать-земля», а также «Земля, сотворившая нижний мир»; соответственно она является матерью умерших. У Ньяме было много сыновей, которых он послал на землю. Это — боги рек Тано и Биа, бог озера Босомтве, бог моря Опо и др.

Одно из наиболее значительных божеств — Тано (существовал культ Тано). Согласно мифу, Тано был обнаружен в истоках реки Агьентоа (впоследствии названной его именем) охотником на слонов Туо. Однажды Туо в пальмовом лесу услышал бой барабанов и шум (как будто там находились великий вождь и его приближённые), но никого не увидел. Испуганный, он углубился в чашу и оказался у истоков реки. Кто-то невидимый окликнул его по имени и спросил,

зачем он пришёл и чего он хочет. Затем бог Тано, которому принадлежал таинственный голос, предложил Туо взять листья растения сумме, обвязать их вокруг оснований пальмовых деревьев и прийти сюда снова через семь дней. Позднее Туо пришёл к этому месту с людьми, которым он обо всём рассказал. И они услышали голос Тано. Сестра Туо — Анаа впала в транс, отправилась к истоку реки и отсутствовала семь дней. Вернувшись, Анаа объявила, что одержима Тано. Она стала танцевать и пророчествовать. Ею было сообщено людям желание Тано — чтобы они к нему приблизились. После этого люди основали близ истоков реки, где находился Тано, деревню и стали там жить.

У ашанти два основных культа — иторо (иторо — духи предков, а также объединения людей, почитающих одного из этих духов) и абусуа. Первый, восходящий к архаическим, возможно, тотемическим, представлениям, наследовался по мужской линии; абусуа — культ родовых предков, передававшийся по женской линии. В более древних по своему происхождению мифах, связанных с культом иторо, выступает божество Ньяме. Согласно одному варианту мифа о происхождении людей, некогда одна человеческая пара спустилась с неба, а другая вышла из земли. Онни — питон, пришедший от бога неба Ньяме и обосновавшийся в реке (Босоммуру), предложил этим людям, у которых не рождались дети, свою помощь. Он велел, чтобы мужчина и женщина каждой пары стали лицом друг к другу, затем нырнул в воду и, вылив наружу, обрызгал водой их животы, сказав при этом «кус кус» (это заклинание произносится при отправлении культа иторо и Ньяме). После этого Онни отправил пары домой и велел мужчине и женщине лечь вместе. Женщины забеременели и родили первых людей. Они и их потомки составили иторо Босоммуру. Люди, принадлежащие к этому объединению, не убивают питонов. Сходные мифы существуют о происхождении других иторо: роль, аналогичную питону, играют крокодил, голубь, антропоморфный бог озера и др.

Большую роль у ашанти играют также культ предков и развившийся на его основе культ царей (ср. *Догонские мифология*). В культе предков главной является церемония аде, основные обряды которой происходили в «доме скамеек». По представлениям ашанти, душа человека связана с его скамеечкой. Если хотели увековечить память о мудром вожде, то после его смерти его скамейку помещали в «дом скамеек». Вместилищем души всего народа ашанти являлся «золотой трон» — украшенная золо-

том и резьбой священная скамья. Его сохранность служила залогом благополучия страны. Согласно мифам, ашанти получили «золотой трон» благодаря *Комфо Аноче*.

Лит.: Шаревская Б. И., Старые и новые религии Троической и Южной Африки, М., 1964; Danquah J. B., The Akan doctrine of God. A fragment of Gold Coast ethics and religion, 2 ed., L., 1968; Meyerowitz Eva L.-R., The Akan of Ghana. Their ancient beliefs, L., 1958; её же, The sacred state of the Akan, L., 1951; Rattray R. S., Ashanti, L., 1923; её же, Ashanti law and constitution, L., 1956; её же, Religion and art in Ashanti, L., 1959. Е. С. Котляр.

АШАЦВА-ЧАПАЦВА (ашацва, «творцы», и чапацва, «делающие»), в абхазской мифологии духи — прорицатели судьбы человека. С. З.

АШВАМЕДХА (др.-инд. *aśvamedhā*), в древнеиндийской мифологии ритуал жертвоприношения коня (см., напр., миф о *Сагаре*). Мифы об А. отражают реальную церемонию жертвоприношения, засвидетельствованную ещё в ведийское время. Царь, желавший потопства, выпускал на волю коня и вместе с войском следовал за ним, подчиняя правителей тех стран, где оказывался конь. Поход продолжался год и был прелюдией к А. Затем возводили особое ритуальное сооружение — прагинаванса, магица которого ориентирована на восток; внутри размещались очаги для трёх ритуальных огней; к востоку ставили большой алтарь с очагом в виде птицы; в центре этого очага находился «пуп вселенной». Далее выбирали коня определённой масти и приносили его в жертву (иногда условно). Престиж А. был столь велик, что совершившего сто А. считали способным низвергнуть *Индру* и стать царём вселенной. В упанишадах с А. связывалось сотворение мира из частей коня (ср. Брх.-уп. I 1 и др.). А. подробно описывается в «Шатапатха-брахмане», «Ваджасанейи-самхите Яджурведы» и других текстах. Ритуал А. обнаруживает ряд аналогий в традициях других народов.

Лит.: Иванов В. В., Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva* «конь», в кн.: Проблемы истории языков и культуры народов Индии, М., 1974, с. 75—138; Dumont P.-E., *Aśvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique...*, P., 1927; Bhaṅgī S. H., Die *Yajus'* des *Aśvamedha*, Stuttgart, 1939; Kirfel W., Der *Aśvamedha* und der *Purāṣamedha*, в кн.: Alt- und Neu-Indische Studien, t. 7, Hamb., 1951, S. 39—50; Kane P. V., History of *Dharmaśāstra*, v. 2, pt 2, Poona, 1941. В. Н. Топоров.

АШВАТТХА (др.-инд. *aśvatthā*-, букв. «лошадина стоянка»), в ведийской и индуистской мифологии сакральное фиговое дерево, наиболее частый и представительный вариант мирового дерева (см. *Древо мировое*) в Индии. Упоминается уже в «Ригведе» (I 135, 8; X 97, 5), нередко встречается в брахманах, упанишадах и эпосе. Во

многих случаях, когда даётся описание мирового дерева, речь идёт именно об А. В частности, оно имеет вид в знаменитой загадке из «Ригведы»: «Две птицы, соединённые вместе друзья, лнут к одному и тому же дереву. Одна из них ест сладкий плод, другая смотрит, не прикасаясь к плоду... На вершине этого дерева, говорят, есть сладкий плод, и к нему не стремится тот, кто не знает прародителя» (I 164, 20, 22: две птицы — солнце и луна, день и ночь и т. п.). Космические функции А. подчёркиваются уже в «Атхарваведе» («С неба тянется корень вниз, с земли он тянется вверх», II 7, 3) и особенно в упанишадах, где элементы А. соотносятся с разными частями макрокосма и создают основу для далеко идущих классификаций. Ср. образ перевёрнутого дерева (*arbor inversa*): «Наверху (её) корень, внизу — ветви, это вечная смоковница» («Катха-уп.» II 3, 1) или: «Наверху (её) корень — трёхстопный Брахман, (её) ветви — пространство, ветер, огонь, вода, земля и прочее. Это Брахман, зовущийся единой смоковницей» (Майтри-уп. VI 4). Но, разумеется, не менее распространён и обычный (неперевёрнутый) вариант А. Ср.: «Царь Варуна... держит кверху в бездонном (пространстве) вершину дерева. Они обращены вниз, верху их основание» (РВ I 24, 6). Если части А. моделируют мир, то, входя в тетраду других деревьев, воплощающих идею мирового дерева, А. может принимать участие и в моделировании социальных и религиозно-ритуальных структур. Так, в Индии издревле известен ритуал, в котором с царём последовательно соотносится каждое из четырёх сакральных деревьев, из них изготавливаются ритуальные чаши, подносятся царю для омовения представителями каждой из четырёх варн (см. Варна). Чашу из А. подносит вайшья, из ньягродхи — знатный друг, из удумбары — кшатрий, из палаша — жрец. В «Махабхарате» (III 115, 35) говорится о браке бездетных жён с деревьями, и в связи с этим выступают А. и удумбара, что может быть истолковано как отражение образов мужа и жены средствами «древесного» кода. А., как и некоторые другие деревья, играют определённую роль и в ритуале. Ср. описание в «Матсья-пуране» четырёхугольного алтаря с арками из ветвей четырёх деревьев, в т. ч. А. В связи с А. восстанавливаются два весьма архаичных мотива, которые в более позднее время могли соотноситься с деревом вообще или деревьями других видов (напр., с ньягродхой). Первый из этих мотивов — человек на дереве (при этом человек уподобля-

ется дереву, ср. Брихад-уп. III 9, 28 или Мбх. XI 5,3—24 и др.), и они оба рассматриваются как образ вселенной (см. Пуруша). Иногда этот мотив формулируется более конкретно: женщина у мирового дерева; этот мотив отсылает в конечном счёте к ритуалу человеческого жертвоприношения у мирового дерева [т. н. *ашвамедха* сохраняет в вырожденном виде идею мультиплицированного мирового дерева: 21 жертвенный столп (*aśvaūpra*, «конский столп»), т. е. 7×3]. Второй мотив — конь у мирового дерева (ср. описание ашвамедхи в «Ваджасанейи-самхите Яджурведы» и других текстах); хронологически он продолжает первый мотив и связан с переходом от ритуала жертвоприношения человека к жертвоприношению коня. Многочисленные индоевропейские параллели подтверждают древние истоки обоих этих мотивов и, возможно, даже самого названия «А.» [ср. мотив Иванушки-дурачка (трансформация первочеловека, первого жреца), пасущего лошадь в ветвях дерева; *Иггдрасиль* в «Эдде», авестийское название конюшни *aspōstān* при др.-инд. *aśvasthāna*, Ашвинов и т. п.]. А. выступает как существенный элемент с определёнными символическими связями и в некоторых конкретных мифологических сюжетах. Так, в сказании о Пуруравасе и Урваши, известном в ряде версий, Пуруравас срывает ветки с деревьев А. и шами, трёт их друг о друга и добывает священный огонь, разделённый натрое: огонь для домашних обрядов, огонь для жертвоприношений и огонь для возлияний. Культ дерева в Индии также даёт значительный материал для выявления той роли, которую игра-ла А.

Лит.: Топоров В. Н., Заметки о буддийском изобразительном искусстве в связи с вопросом о семантике космологических представлений, в кн.: Труды по знаковым системам, т. 2, Тарту, 1965; его же, О брахмане. К истокам концепции, в кн.: Проблемы истории языков и культуры народов Индии. Сборник статей, М., 1974; Иванов В. В., Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva* «конь», там же; Соопатгасваму А. К., The inverted tree, «The Quarterly Journal of the Mythic Society», Bangalore, 1938, v. 29; Chau dhuri N., A pre-historic tree cult, «Indian Historical Quarterly», 1943, v. 19, № 4; Emeneau M. B., The strangling figs in Sanskrit literature, «University of California Publications in Classical Philology», 1949, v. 13, № 10; Thieme P., Das Rätsel vom Baum, в его кн.: Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda, Halle, 1949; Viennot O., Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne, P., 1954; Lommel H., Baumsymbolik beim altindischen Opfer, «Paideuma», 1958, v. 6, № 8; Топоров В., L'albero universale. Saggio d'interpretazione semiotica, в кн.: Ricerche semiotiche, Torino, 1973. В. Н. Топоров.

АШВІНЫ (др.-инд. *Aśvīna*, двойств. ч.; от *aśvin*, «обладающий конями» или «рождённый от коня», в ведийской и индуистской мифологии божественные братья-близнецы, живущие на небе.

В «Ригведе» им посвящено 54 гимна целиком (по числу упоминаний А. идут сразу же после *Индры*, *Агни*, *Сомы*). А. принадлежат к небесным божествам и связаны с предрассветными и вечерними сумерками. Разбуженные *Ушас*, они несутся на золотой колеснице (трёхколёсной, трёхместной, широкой и т. п.), запряжённой конями, птицами (орёл, лебеди, соколы) и т. д., или на стовесельном корабле по небу над всем миром в сопровождении *Сурьи*. Они объезжают за день вселенную и прогоняют тьму. Утром их призывают к себе молящиеся. А. — знатоки времени (РВ VIII, 5, 9, 21), они рождены небом, их место в обоих мирах. А. — спасители, помогающие в беде (I 118, 6—10 и др.); они приносят дары для ариев (I 117, 21), богатство, пищу, коней, коров, быков, детей, свет, счастье, победу, дают долгую жизнь, жизненную силу; они защищают певцов, вознаграждают их. Подчёркивается роль А. как божественных целителей (А. — «божественные врачи», «всезнающие»); они возвращают жизнь умершим (I 117, 7, 24; X 65, 12 и др.), излечивают слепых и хромых (I 112, 8; 117, 19; X 39, 3; Мбх. I 3: история Упаманью), совершают другие чудесные поступки. Они спасают гибнущих в водной пучине (ср. историю *Бхуджью*, спасённого А.); они же дают *Шунахшене* совет, как спастись от заклания (Айт.-бр. VII, Рам. I и др.). Эта функция А. фиксируется и в более поздних текстах («Махабхарата», «Гопатха-брахмана» и др.). А. связаны с мёдом (они дают его пчёлам, кропят им жертву, везут мёд на колеснице и т. д.) и сомой, на основании чего голландский индолог Ф. Б. Й. Кейпер выдвинул гипотезу о замене в Древней Индии старого опьяняющего напитка из мёда сомой. А. нетерпимы к чужим; они выступают против злых духов, болезней, скупцов, завистников. Из всех божеств ведийского пантеона именно А. теснее всего связаны с солярными божествами и, как и последние, принимают участие в свадебных ритуалах (РВ X 85).

А. изображаются юными (они — самые юные из богов, но вместе с тем и древние, VII 62, 5), сильными, прекрасными, обладающими здоровьем; подчёркивается их яркость, золотой цвет (цвет мёда; несколько раз они названы красными), они быстры, ловки, могучи, обладают многими формами (I 117, 9), украшены гирляндами из лотоса; они танцоры (VI 63, 5). Их сравнивают с птицами (орёл, гуси), быками, буйволами, газелями и т. д. Позднейшая иконография уточняет эти описания А.

Главная особенность А. — парность (III 39, 3 и др.); и, хотя А. — близ-

нецы, иногда указывается, что они родились порознь (V 73, 4); согласно древнеиндийскому лексикографу Яске (Нирукта XII 2), один из А. — сын ночи, другой — сын рассвета (один — сын Сумахи, другой — сын неба; RV I 181, 4). Не вполне ясно, как дифференцировались А. между собой в ранний период; позже (ср. уже Шат.-бр. IV I, 5, 16 и др.) оформляется ряд противопоставлений, с элементами которых связан каждый из А.: небо—земля, день—ночь, солнце—месяц и т. д. Их отец — *Дьяус* — Небо или *Вивасват* (в другой версии — *Мартанда*); матью называют Ушас, Океан, реку Синдху, *Саранью*, дочь Тваштара. Жена их — Ашвини (V 46, 8). Вместе с тем Ушас выступает и как сестра А.; они связаны и с дочерью бога солнца Сурьей (А. одновременно её мужа и сваты для Сомы, X 85); *Пушан* — их сын, вместе с тем А. (позорны) — родители Накулы и Сахадевы — двух младших пандавов. А. также выступают вместе с Индрой, Рудрой (и рудрами), Вач, Сомой и т. д.

В ряде мифологических сюжетов А. играют видную роль. Основной из них (Шат.-бр. III) описывает рождение А. Дочь Тваштара *Саранью* стала женой Вивасвата. Родив Вивасвату двух близнецов Яму и Ями, *Саранью*, не любившая супруга, подменяет себя во всём подобной ей женщиной, а сама, обернувшись кобылицей, убегает из дому. Заметив обман, Вивасват, превратившись в коня, пускается в погоню и настигает её. После примирения *Саранью* рождает двух близнецов-братьев — *Насатью* и *Дасру*, которые и стали называться Ашвинами (также и *Насатями*). А. выступают и в сюжете поединка Индры со своим бывшим другом асурой *Намучи*, который лишил Индру силы. А. дали Индре совет, как победить *Намучи* (с помощью покрывшей морской пеной *ваджры*). После убийства *Намучи* А. из его крови приготовили лекарство, вернувшее Индре силу («Шатапатха-брахмана» и др.). А. исцеляют Индру и тогда, когда он выпивает чрезмерное количество сомы после убийства Вишварупы, сына Тваштара («Махабхарата» и др.). Один из наиболее известных мифологических сюжетов, связанных с А., излагается в «Шатапатха-брахмане» (IV), «Махабхарате» (III), «Брихаддевате» и др. (ср. также упоминания о нём в «Ригведе» и иную версию в Джайм.-бр. III 120—127). А. (*Насатью* и *Дасру*) однажды увидели красавицу *Суканью*, выходящую после купания из воды, и предложили ей выбрать из них себе мужа. *Суканья* отказалась, т. к. у неё был уже муж, дряхлый отшельник *Чьявана*. Тогда А. омолодили *Чьява-*

ну и вместе с ним вышли из озера в виде прекрасных юношей, не отличимых друг от друга. По тайному знаку *Суканья* всё-таки сумела выбрать *Чьявану*, который в благодарность дал А. долю в возлияниях сомы, чем вызвал гнев завистливого Индры. В других сюжетах, однако, А. не раз выступают в свите Индры или как его помощники в битвах. Богине Кали А. дают брови. Особенно многочисленны мотивы спасения А. кого-либо из беды.

Почитание А. продолжалось и в послеведийскую эпоху. В эпосе, пуранах, «Хариванше» они именуются Ашвиникумара, т. е. «дети кобылы», хотя их конская природа, как и в ведийских текстах, остаётся завуалированной. В дальнейшем появляются другие пары близнецов, дублирующие А. В образе А., по всей вероятности, нужно видеть следы древнего индоевропейского культа близнецов (см. *Близнецные мифы*). А. близки древнегреческим *Диоскурам*, сыновьям Зевса. Как и А., они связаны с конями, сменой дня и ночи и, следовательно, солнцем, с функцией спасения. Мотив рождения *Диоскуров* из яйца соотносим с тем, что А. — сыновья *Мартанды* (букв. «яйцо смертного»; см. Мбх. XII 208, 17). Образ А. проник в некоторые культурные традиции народов Юго-Западной Азии.

Лит.: Миллер В. Ф., Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой, т. I — Ашвини — Диоскуры, М., 1876; Ригведа, М., 1972, с. 166—69, 327—32; *Myriantheus L., Die Aevines oder arische Dioskuren*, Münch., 1876; *Ваупаск Th., Über einige Wundertaten der Ašvin*, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 1896, Bd 50, S. 263—87; *Przytułski J., Les Ašvin et la Grande Déesse*, «Harvard Journal of the Asiatic Studies», 1936, v. 1; *Gadgel V. A., The Ašvins*, «Journal of the University of Bombay», 1947, v. 16, p. 19—27; *Jog K. P., The Ašvins in the Rgveda and their traces in later literature*, ram же, 1965, v. 34, p. 1—65; *Lönnel H., Vedische Skizzen (2 Nāsatya)*, в сб.: *Festschrift für W. Schubring*, Hamb., 1951, 25—38; *Renou L., L'hymne aux Ašvin de l'Adiparvan*, в сб.: *Eastern and Indian studies in Honour of F. W. Thomas, L.*, 1939, p. 177—87; *Bhattacharjī S., The Indian theogony*, Camb., 1970, p. 236—48.

В. Н. Топоров.

АШИ, Арти (авест.), в иранской мифологии персонификация удачи, изобилия, аналогичная римской *Фортуне*. «Яшт» (XVII, 15) гласит: «Ты, Аши, есть телесное воплощение великой славы». А. наделяет богатыми землями, золотом и серебром, прекрасными жёнами и дочерьми. В следующих строках (16) отцом А. назван *Ахурамазда*, матерью — *Спента-Арманти* (*Арматай*), братьями — *Сраоша*, *Рашну*, *Митра*, сестрой — религия маздеизма. Уцелел фрагмент древнего мифа (54—56) о борьбе за обладание А. между двумя родственными, но враждующими племенными группировками и о трехкратных попытках А. скрыться от их покушений в шерсти барана.

Л.Л.

АШНАН (шумер.), см. *Лахар* и *Ашнан*.

АШУН, в мифологии чинов Бирмы (тибето-бирманская группа) священная птица (ворон). А. снесли и высидели яйцо, из которого вышли предки чинов. Сами вороны также рассматриваются как прародители чинов. Запрещено их убивать и есть. Я. Ч.

АШШУР, в аккадской мифологии центральное божество ассирийского пантеона. Первоначально — бог-покровитель города Ашшур (главный храм — Эхурсагкуркурра). Возвышение А. связано с усилением политического влияния в Ассирии города Ашшур. Как верховное божество А. получает (впервые в 13 в. до н. э.)



Ашшур. Культурный рельеф из Ашшур. 8—7 вв. до н. э. Берлин, Переднеазиатский музей.

титуды и эпитеты шумерского *Энлиля*: «Великая гора», «Владыка стран», «Отец богов». В 9 в. до н. э. (второе возвышение Ассирии) А. идентифицируется с Аншаром (см. *Аншар* и *Кишар*), отцом Ана, и возвышается над всеми богами. В ассирийской (из Ашшур) версии вавилонской поэмы о сотворении мира («Энума элиш») Аншар-А. заменяет как бог — творец вавилонского *Мардука*. Жена А. — Иштар Ашшурская или Иштар Ниневийская, а также *Нинлиль* (в шумерской мифологии *Нинлиль* — жена *Энлиля*; результат идентификации А. с *Энлилем*), сын — *Нинурта* (имя сына *Энлиля*), дочь — богиня *Шеруа*, или *Эруа* (хурритская?). Подобно *Мардуку*, А. узурпирует черты многих божеств: он — вершитель судеб (как шумерские *Ан*, *Энлиль*), бог-судья (как *Шамаш*), военное божество (как *Нинурта*) и даже божество мудрости (шумер. *Энки*, аккад. *Эйя*). Эмблема А. — крылатый солнечный диск. На

памятниках 2—1-го тыс. до н. э. обычно изображается в виде бога с луком, наполовину скрытого крылатым солнечным диском, в лучах которого он как бы парит. На обелиске ассирийского царя Тиглатпаласара I (12 в. до н. э.) А. изображён в виде крылатого солнечного диска, из которого две руки протягивают лук царю-победителю. В. К. Афанасьева.

АШЫКАЙДЫН, в мифологии туркмен и узбеков хорезмского оазиса проповитель (см. *Пиры*) певцов и музыкантов. А. также наделяет шаманским даром, но может и лишить человека рассудка. Возможно, образ А. сформировался под влиянием мифов о первом шамане и певце *Коркуте*. Считалось, что для обретения дара музыканта надо совершить паломничество к могиле А. и провести там ночь, играя на дутаре и распевая песни. А. должен явиться паломнику и благословить его на занятие музыкой и пением. В народной поэме «Неджеб Оглан» А., благословляя своего ученика, музыканта и певца, дарит ему чудесный дутар. А. — один из персонажей эпоса о Гёроглы (см. *Кёр-оглы*), в котором он помогает другу Гёроглы сыну кузнеца Керему жениться на богатырше Харман-Дяли, побеждавшей всех женихов (в т. ч. и самих Гёроглы и Керема) в состязании в музыке и пении. Харман-Дяли терпит в конце концов поражение от спрятавшегося в могиле А., который уступает Керему своё право жениться на ней. Этот рассказ аналогичен одному из мифов о Коркуте, в котором тот помогает герою добыть невесту, победив её безумного брата, убивавшего всех сватов.

Лит.: Басилов В. Н., Культ святых в исламе. М., 1970, с. 63, 66. В. Б.

АЭДОНА ('Αἰδών, «соловей»), в греческой мифологии супруга фиванского героя *Зета*. А. завидовала своей невестке *Ниобе*, жене *Амфиона* (брат *Зета*), имевшей многочисленное потомство. Она попыталась убить старшего сына *Ниобы*, но по ошибке убила своего собственного сына *Итила*. Из жалости к ней боги превратили несчастную в соловья, на что указывает имя героини (Ном. Од. XIX 518—523). Существует иная версия мифа об А., убившей сына вместе со своей сестрой *Хелидоной* (букв. «ласточкой»), обесчещенной мужем А. Сёстры были превращены Зевсом в ласточку и соловья (Anton. Liber. XI). А. Т. Г.

АЭНДОРСКАЯ ВОЛШЕБНИЦА, по библейскому преданию, волшебница из Аэндоры, вызвавшая по просьбе *Саула*, первого царя израильского, тень пророка *Самуила* и предсказавшая *Саулу* поражение в войне с фи-

листимлянами и его гибель вместе с сыновьями (1 Цар. 28).

АЭРПА ('Αερῶπη), в греческой мифологии внучка критского царя *Миноса*. Отец А. Катрей отдал её посетившему Крит мореплавателю *Навплию* с просьбой утопить А. в море или продать в рабство на чужбину (он поступил так либо потому, что Катрею была предсказана гибель от руки одного из его детей) (Schol. Soph. Ai. 1297). Однако *Навплий* пожалел А. и выдал её замуж за *Атрея*, которому она изменила с его братом *Фестом* (Apollod. epit. II 10—11). Разгневанный *Атрей* велел бросить А. в море. В. Я.

АЮ, *Айю* (др.-инд. Āyū-, ср. āyu-, «жизненная сила»), персонаж ведийской мифологии, видимо, связанный с жизненной силой. А. — «юнейший» (RV II 20, 24), рождённый после других, обладающий поэтическим даром. Иногда А. враждебен *Индре* (I 53, 10 и др.), но в других случаях А. и его потомки совершают для *Индры* добрые дела или же *Индра* убивает врагов А. Упоминается мать А. (или даже две его матери и его сыновья). А. связан с *Ману*, *Агни*, *Урваши*, вообще с богами. Это же имя во множественном числе обозначает класс существ, происходящих от А., иногда, видимо, род людской. Именно они возжигают *Агни*, находят и очищают *сому*, доят большую корову. В. Т.

АЮСТАА, в абхазской мифологии чёрт; приносит вред людям, животным. Согласно поверьям, если А. вселяется в человека, тот заболевает. Но часто человек хитростью одерживает над А. победу. С. Э.

АЯКС, *Аянт* (Αἴας, род. падеж — Αἴαντος), в греческой мифологии имя двух участников *Троянской войны*; оба воевали под Троей как соискатели руки *Елены*. В «Илиаде» они часто выступают рука об руку: в битве за стену, окружающую ахейский лагерь (XII 265—370), в обороне кораблей (XIII 46—82, 126 след.), в сражении за тело *Патрокла* (XVII 531 след., 668 след., 718—753) и сравниваются с двумя могучими львами или быками (XIII 197—205; 701—708).

А. *Ойлид*, сын *Оилея* и *Эриопиды* (Эриопы), царь *Локрыды*, предводитель ополчения (40 человек) из *Локрыды* (Средняя Греция). Искусный копьёметатель и прекрасный бегун, уступающий в скорости только *Ахиллу*. Его воины славятся как лучники и пращники. Этот, т. н. «меньший А.» или «малый А.», — не столь могучий и не столь высокий ростом по сравнению с А. *Теламонидом* (Ном. II. II 527—535). Он изве-



Самобийство *Аякса Теламонида*. Фрагмент росписи чернофигурной амфоры Эвксий. О. 530 до н. э. Болонья. Городской музей.

стен своим буйным и дерзким нравом. Так, во время взятия *Трои* он совершил насилие над *Кассандрой*, искавшей защиты у алтаря *Афины* (Apollod. epit. V 22; Verg. Aen. 403—406). По совету *Одиссея* ахейцы собирались «за это святотатство побить А. камнями» (Paus. X 31, 2), но тот нашёл убежище у алтаря той же *Афины*. Однако при возвращении флота из-под *Трои* разгневанная *Богиня* разбила бурей у *Кикладских островов* ахейские корабли (в т. ч. корабль А., метнув в него перун), спасся и, уцепившись за скалу, похвалялся, что он жив вопреки гневу богов. Тогда *Посейдон* раскол трезубцем скалу, А. упал в море и погиб. Тело его было погребено *Фетидой* на острове *Микнос*, вблизи *Делоса* (Apollod. epit. VI, 6; Hygin. Fab. 116). Святотатство А. по рекуни оракула жители *Локрыды* испали в течение тысячи лет, посылая в *Трою* ежегодно двух дев, которых прислуживали в храме *Афины*, но когда не покидая его. Согласно *Аполлодору* (epit. VI 20) и *Полибиду* (XII 5), этот обычай прекратился в результате *Фокидской войны* (4 в. до н. э.).

А. *Теламонид*, ведёт свой род от *Зевса* и нимфы *Эгины*. Он — двоюродный брат *Ахилла*. Имя его связано с мифом, в котором фигурирует *Геракл* как друг *саламинского царя Теламона*. Во время посещения острова *Саламина* *Геракл* обращается мольбой к *Зевсу* даровать *Теламону* доблестного сына; когда *Зевс* в знак согласия с просьбой *Геракла* полагает в виде знамени орла, *Геракл* советует *Теламону* назвать будущего сына именем *Αἴας* (от греч. αἰετός — орёл; Apollod. III 12 7). А. — царица *Саламина*, предвидя под *Троей* кораблей (Ном. II. II 557—55). Под *Троей* А. прославился как герой, уступающий в доблести только *Ахиллу*. Он огромен ростом (т. н. «большой А.»), грозен, могуч, вооружён громадным семкожным щитом, покрытым медью (VII 206—223).

выступает в бою как сам бог *Арес* (VII 208), шагает крепко, потрясая мощным копьём. Он мечет в Гектора огромнейший камень и пробивает им щит врага (VII 268—270). При появлении А., несущего свой щит как башню, троянцы разбегаются в испуге (XI 485—487), а он продолжает разить врагов, бушуя на равнине (XI 496 след.). Когда убит Патрокл и происходит борьба за его тело, А своим щитом прикрывает поверженного (XVII 132—139), а затем помогает ахейцам унести с поля боя тело Патрокла, отражая вместе с А. Оилидом троянцев (XVII 718—753). В битве у кораблей А. противостоит Гек-



Аякс Теламонид с телом Ахилла. Фрагмент росписи чернофигурной амфоры Эскеския. Ок. 540 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.

тору (XV 500—514). Защищая корабль от огня, он убивает в рукопашной схватке 12 мужей (XV 730—745). После гибели Ахилла А. самоотверженно защищает от троянцев его тело (Apollod. epit. V 4) и поэтому считает себя вправе унаследовать доспехи убитого героя. Однако доспехи присуждаются (причём судьями выступают троянцы или союзники ахейцев) Одиссею, и оскорблённый А. решает перебить ночью ахейских вождей. Но Афина, спасая ахейцев, насылает на него безумие и жертвой меча А. становятся стада скота. Когда рассудок возвращается к А., он не может пережить навлечённого им на себя позора и, обманув бдительность своей жены Текмессы и соратников, в отчаянии кончает жизнь

самоубийством. Тело А. по решению Агамемнона не было предано огню, и его могилой стал Ретейский мыс (Apollod. epit. V 6). А. не может забыть нанесённого ему Одиссеем оскорбления даже в аиде, где на приветливые речи Одиссея он отвечает мрачным молчанием, сохраняя и в царстве мёртвых непреклонный и упорный дух (Hom. Od. XI 541—565). Судьбе А., его безумию и смерти посвящены трагедия Софокла «Аякс» и не дошедшая до нас трилогия Эсхила «Спор об оружии».

А. Теламонид почитался как герой. На агоре в городе Саламине находился храм А. (Paus. I 35, 3). Перед битвой у Саламина, как сообщает Геродот, греки принесли молитвы богам и призвали на помощь А. и его отца Теламона (VIII 64). Праздник аянтии в честь А. справлялся с большой торжественностью в Аттике и на Саламине. Близость А. к Афинам подчеркнута в «Илиаде», где говорится, что рядом с кораблями афиняи А. поставил свои корабли (Hom. II. II 558).

А. Оилид и А. Теламонид относятся к очень древним мифологическим образам. Это необузданные и гордые герои, идущие не только против воли людей, но и против воли богов. Вероятно, что исконно оба А. составляли один целостный мифологический образ, который в дальнейшем претерпел определённую модификацию, представ в виде двух очень близких по своему духу и отличающихся скорее внешними чертами героев (А. большой и А. малый, ср. *Диоскуры, Близнецные мифы*). Может быть, Локрида и есть древнейшая родина героического архетипа, а

Саламин — вторичен и появился в мифе через Теламона. Имя Теламон имеет характер нарицательный (греч. *τελαμών*, ремень или перевязь для щита и меча), и А. Теламонид выступает как обладатель знаменитого щита, удерживаемого крепкими ремнями. Частое совместное выступление обоих А. в «Илиаде» также позволяет сделать предположение о первоначально едином образе А.

Лит.: М и л I P., Der grosse Aias, Basel, 1930. А. А. Тахо-Годи.

В античном искусстве А. Оилид изображается главным образом на монетах из Локриды, где он предстаёт в облике тяжеловооружённого воина, в вазописи (сцена насилия над Кассандрой), на фресках. Миф об А. и Кассандре послужил сюжетом картин П. П. Рубенса и др.

А. Теламонид — один из наиболее популярных персонажей. В вазописи воплощены различные сюжеты мифа: «спор из-за доспехов Ахилла», «самоубийство А.», «поединки А. с Гектором и другими троянцами», «участие А. в битве за тело Ахилла» и др. В европейском изобразительном искусстве — «Царство Флоры» Н. Пуссена, статуя «А.» А. Кановы и др.

АЯМИ, в тунгусо-маньчжурской мифологии (у нанайцев) духи—предки шаманов. У каждого шамана свой А., он наставлял, указывал, какой костюм надо иметь шаману (шаманке), как лечить. А. являлся шаману во сне в виде женщины (шаманке — в виде мужчины), а также волка, тигра и других животных, вселялся в шаманов во время молений. А. могли иметь и духи—хозяева разных животных, они-то и посылали А. красть души людей и причинять им болезни. *Г. В.*



Ночь разрушения Трои. Справа — Приам, Аякс Оилид и Кассандра у статуи Афины. Фреска в доме Менандра в Помпеех. I в. н. э.

Б



БА (bꜣ), в египетской мифологии один из элементов, составляющих человеческую сущность. Египетский писатель 4 в. Гореполлон, написавший трактат о египетских иероглифах, перевёл Б. на коптский язык как «душа». Это значение употребляется и по сей день, хотя понятие «душа» не точно соответствует представлению египтян о Б. В период Древнего царства, согласно «Текстам пирамид», обладание Б. приписывалось только богам и фараонам. Б. мыслилось как воплощение их силы и могущества. Их могло быть несколько (множ. ч. бау). Позднее, согласно «Текстам саркофагов» и «Книге мёртвых», Б. считалось воплощением жизненной силы всех людей, продолжающим существовать и после их смерти. Обитая в гробнице и оставаясь в полном единстве с умершим, Б. может отделиться от тела человека и свободно передвигаться, оно совершает «выход днём» из гробницы, поднимается на

небо, сопутствует человеку в загробном мире. Б. осуществляет все физические функции человека: ест, пьёт и т. д. Изображалось в виде птицы с головой, а иногда и руками человека. В качестве Б. богов

ея Б. Шу, в Гиселесе — Осириса, в Леонтополе — Геба, на острове Элефантина — Ра]. Б. имели не только люди, но и многие города: Гермополь, Буто, Иераконполь и др. См. также Ах и Ка.

Р. И. Рубинштейн.

Тигры поедают демона засухи Ба. Рельеф на камне. Рубеж нашей эры.



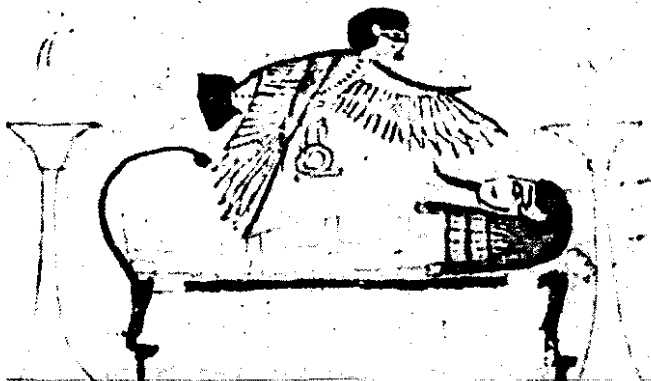
нередко фигурируют священные животные (напр., Б. Себека — крокодил, Осириса — баран, Б. многих богов — змея) или другие божества [так, Хнум в Латополе (Эсне) считал-

БА, в древнекитайской мифологии демон засухи, дочь Хуан-ди. В «Книге божественного и удивительного» (5—6 вв.) сказано: «На юге есть существо ростом в два-три чи (меньше метра), тело не прикрыто одеждой, глаза на макушке, передвигается быстро, как ветер, зовут его Ба. Где появится — всюду засуха и красная земля на тысячи ли. Ещё зовётся Хань-му («матушка засухи»). Кто встретит её, бросается в отхожее место и умирает». Во время войны Хуан-ди с мятежником Чи-ю Б. помогла отцу, остановив страшный дождь, напущенный Чи-ю.

Лит.: Юань Кэ, Мифы древнего Китая, М., 1965, с. 123—24. Б. Р.

БААЛ (b'ʿl), в западносемитской мифологии прозвище богов, производное от Балу.

БААЛАТ (финик. b'ʿlt, букв. «хозяйка», «владычица»), в западносемитской мифологии прозвище богини —



Ба парит над телом умершего. Рисунок на папирусе. Фрагмент. Лондон, Британский музей.

покровительницы местности (ср. *Балу, Бел*). В Библие «госпожа Б.» — одно из верховных божеств, владычица и покровительница города, имевшая развитый культ. *И. Ш.*

БААЛ-ХАММОН (финик. b'ḥmm, видимо, «хозяин-жаровник»), Хаммон, в западносемитской мифологии божество. Судя по значению имени, бог солнца (ср. на иврите хамма, «солнце»); имя связано со словом хамман, обозначавшим специальные алтари для воскурений, возможно, Б.-Х.). В Карфагене одно из главных божеств, бог плодородия. Отождествлялся с *Сатурном* и *Юпитером*, очевидно поэтому, что воспринял функции *Илу*. Часто выступает в паре с *Тиннит*. *И. Ш.*

БААЛШАМЕМ [(ханаанейско-аморейск. b'šm), Баалшамин (араб. b'šm), Баалшамин (араб.), букв. «хозяин небес»], в западносемитской мифологии бог — владыка неба. В ряде случаев, видимо, выступает как бог солнца. В финикийской теогонии Сажонхйатона — Филона Уран, очевидно, соответствует Б., его сын Эл (см. *Илу*), восстающий против отца и побеждающий его. Филон Библиский приводит финикийское предание о том, как Крон (Эл) принёс в жертву Урану (Б.) своего сына (см. *Молох*). Почитание Б. было широко распространено в Сирии с кон. 2-го тыс. до н. э.; в ханаанейско-арамейском пантеоне Б. стал верховным божеством. В эллинистическую эпоху Б. отождествлялся с Зевсом и Юпитером (его местными вариантами являлись Зевс Гелиополитанский и Юпитер Долихенский, культы которых приобрели в этот период большое значение, в т. ч. и за пределами Сирии). В Пальмире Б. — глава триады богов (помимо Б. в неё входили *Малакбел* и *Аглибол*), занимавших там (наряду с параллельной, а возможно, тождественной ей, триадой *Бел — Парихбол — Аглибол*) первенствующее положение. Судя по эпитетам Б. («великий и милосердный», «добрый и воздающий»), вокруг его культа в I—3 вв. н. э. складывалось религиозно-этическое учение о божьем милосердии и воздаянии. С культом Б., вероятно, генетически связан культ бога, именованного «Тот чьё имя благословенно в вечности» (его имя было запретным); этот бог мог занимать место Б. (как и *Бела*) в триаде и широко почитался в Пальмире во 2—3 вв. Почитание Б. было засвидетельствовано в Эдессе ещё в 5 в. н. э. В древнеарабской мифологии Б. (Баалшамин) почитался в Набате и у сафских арабов. *И. Ш., А. Г. Л.*

БАБА-ЯГА (польск. jędza, чеш. jezinka, «лесная баба», ср. старосерб. jeza, «болезнь», «кошмар» и т. п.), в славянской мифологии лесная ста-

руха-волшебница. Согласно сказкам восточных и западных славян, Б.-я. живёт в лесу в «избушке на курьих ножках», пожирает людей; забор вокруг избы — из человеческих костей, на заборе черепа, вместо засова — человеческая нога, вместо запоров — руки, вместо замка — рот с острыми зубами. В печи Б.-я. старается изжарить похитенных детей. Она — антагонист героя сказки: прилетев в избу и застав в ней героя, вырезает у него из спины ремень и т. п. Кроме образов Б.-я. вонительницы и похитительницы, сказка знает и образ дарительницы, помощника героя. У Б.-я. одна нога — костяная, она слепа (или у неё болят глаза), она — старуха с огромными грудями. Связь с дикими зверями и лесом позволяет выводить её образ из древнего образа хозяйки зверей и мира мёртвых. Вместе с тем такие атрибуты Б.-я., как лопата которой она забрасывает в печь детей, согласуются с обрядовой интерпретацией сказок о ней как о жрице в обряде посвящения подростков (см. *Инициация и мифы*). Персонажи, сходные с Б.-я., известны в германской, греческой и других мифологиях.

Лит.: Потехина А. А., О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. [гл.] 2 — Баба-яга, «Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских», М., 1865, кн. 3; Пропп В. Я., Исторические корни волшебной сказки, Л., 1946; Топоров В. Н., Хеттская sašm и славянская баба-яга, «Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР», 1963, в. 38.

В. В. Иванова, В. Н. Топоров.

БАВКІДА, см. в статье *Филемон и Бавкида*.

БАВО, мифический родоначальник хауса (Западный Судан), эмсеборец. Согласно одному из вариантов мифа, в страну хауса, где правила великая охотница Даура, явился чужеземец из страны Борну. Даура согласилась на брак с ним при условии, что муж не будет спать с нею. Она дала мужу в наложницы свою рабыню, которая, родив сына, стала презирать господу. Разгневанная Даура сняла свою охотничью мужскую одежду, надела украшения и женские одежды, пошла к мужу и спала с ним. Вскоре она родила сына Б. Шесть сыновей Б. стали царями — эпонимами городов хауса. Кано и Раю (цари индиго) занимались изготовлением и окраской тканей, двое других (цари рынка) — торговлей, Гобир (царь войны) защищал братьев, а Зегзег (царь рабов) обеспечивал их рабочей силой.

По другим версиям, Б. получил согласие Дауры стать его женой за то, что убил змея, жившего в колодце её города. В более поздних исламизированных версиях мифов вместо Б. фигурирует багдадский царевич Баяджида (Баяджида, по-видимому, является видоизменением имени Абу

Язида, предводителя восстания 10 в. берберов-хариджитов против североафриканской династии Фатимидов).

Лит.: Ольдерогге Д. А., Западная Судан в XV—XIX в., М.—Л., 1960; A selection of Hausa stories, ed by H. A. S. Johnston, Oxf., 1966; Mischlich A., Über Sitten und Gebräuche in Hausa, «Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen», 1907, Bd 10, Abt. 3; Palmer H. R., Sudanese memoirs..., L., 1967.

Е. К.

БА ГУА («восемь триграмм»), в древнекитайской мифологии, космологии и натурфилософии восемь сочетаний из цельных линий, символизирующих мужское, светлое начало ян, и прерванных линий, соответствующих женскому, тёмному началу инь. В каждом из восьми сочетаний по три элемента: например, три цельные линии обозначают понятие цянъ («небо»), три прерванные — кунь («земля»), две сплошные и одна прерванная сверху — дуй («водоём») и т. п. В древних мифах изображение этой системы классификаций приписывается первоначально Фу-си. Система Б. г., подробно разработанная в древнейшем трактате «Ицзин» («Книге перемен»), легла в основу древней и средневековой натурфилософии Дальнего

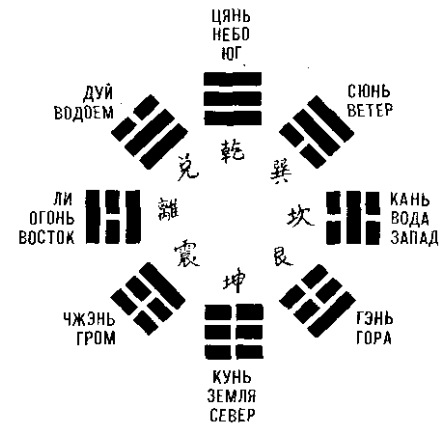


Схема расположения триграмм по книге Чжэнь Чжи-цзяо, «Лю цзин ту» («Иллюстрации к шести классическим книгам», 1743).

Востока, а также во многом каллиграфии; с помощью системы Б. г. пытались выразить всё многообразие явлений природы и человеческого бытия (страны света, животные, части тела и т. п.). Б. г. обычно изображают в виде круговой таблицы, часто вписанной в восьмиугольник. Известны две системы кругового расположения Б. г. Позже из Б. г. путём удвоения линий до шести в каждой комбинации были получены 64 гексаграммы, использовавшиеся китайскими гадателями.

Лит.: Шудский Ю. К., Китайская классическая «Книга перемен», М., 1960; Сычев Л. П. и Сычев В. Л., Китайский культ Символика. История..., М., 1975, с. 16—18. *Б. Р.*

БАДНЯК (серб.-хорв. Бадњак, болг. бѣдник), в южнославянской мифологии персонаж, воплощаемый «рождественским поленом», пнём или веткой, сжигаемой в сочельник (у болгар — в ночь на Коледу, см. *Коляда*). Б. придают иногда антропоморфные черты (борода), называют старым богом, старым Б., в противоположность *Божичу*, соотносимо с молодостью, новым годом. Б. связан (по данным этимологических исследований) с образом змея у корней дерева (ср. родственные ему индоевропейские персонажи — др.-инд. змея *Ахи Будхья* и греч. *Пифона*). Сожжение Б. в конце старого года эквивалентно, таким образом, поражению огнём змея, воплощения нижнего мира, вредоносного начала и знаменует начало нового сезонного цикла, гарантирует плодородие и т. п. (ср. ритуал выбивания искр из горящего Б., сопровождающийся магической формулой — пожеланием умножения скота по числу искр).

Лит.: Топоров В. Н., ПѢОН, *Ahi budhya*. Бадњак и др., в сб.: *Этимология*. 1974, М., 1976.

В. И. В. Т.

БАЙ БАНАЙ, Ба а й Барыла а х Ба а й Бай а н а й («всем богатый богач Байанай»), в якутской мифологии дух — хозяин леса, животных и птиц, покровитель охотников. Его представляли себе как весёлого, шумливого старика, обросшего седыми волосами. Б.Б. живёт в лесах и очень богат мехами. У него 7, 9 или 11 братьев и сестёр. Перед началом охоты Б.Б. обычно приносили жертву, а на месте промысла «кормили» его. Если охота долгое время была неудачной, считалось необходимым провести обряд призвания Б.Б. с жертвоприношением. Жертвоприношения Б.Б. делали и в случае большой добычи.

Н. А.

БАЙ-ДИ («белый правитель», «белый император»), в древнекитайской мифологии правитель Запада наряду с правителями других стран света: Востока — Тай-хао (см. *Фу-си*), Юга — Янь-ди (см. *Шэнь-цун*), Севера — Хей-ди (см. *Чжуань-сюй*) и Центра — Хуан-ди. Б.-д. ассоциировался с повелителем Запада *Шо-хао* и по древней системе чередования пяти первоэлементов с металлом,



Бай-ху. Китайская лубочная картина. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева

белым цветом, осенью, планетой Цзинь-синь или Тай-бай Цзинь-синь (Венера). Согласно средневековым представлениям Б.-д. как бог этой планеты спускается на землю в 15-й день каждой луны.

Б. Р.

БАЙ-ХУ, Бо-ху («белый тигр»), в древнекитайской мифологии один из духов четырёх стран света (наряду с Цинь-луном, Чжу-цяо, Сюань-у), зверь — покровитель Запада, где находится страна мёртвых. Б.-х. также называлось одно из созвездий (из семи звёзд). Появление Б.-х. устрашало всякую нечисть и одновременно рассматривалось как знак прогресса мирных наук. Согласно легенде, Б.-х. однажды при династии Хань (3 в. до н. э. — 3 в. н. э.) был пойман и в его честь воздвигли храм. Б.-х. часто изображали на стенах погребальных сооружений, на знамёнах, которые в походах несли позади войска (впереди несли знамя с зелёным драконом — Цинь-луном). В средневековом Китае Б.-х. рисовали наряду с Цинь-луном на воротах даосских храмов в функции стража. На поздних народных лубках Б.-х. выступает

уже в человеческом облике. Как дух созвездия из семи звёзд Б.-х. выведен в фантастическом романе 16 в. «Фэн шэнь янь» («Возведение в ранг духов») под именем Инь Чэн-сю.

БАЙЦЭ, Бо ц э э, в древнекитайской мифологии мудрый, всеведающий и говорящий зверь. На картинах 16 в. его изображали похожим на рогатого льва. Согласно древним мифам, *Хуан-ди* («жёлтый государь»), отправившись на охоту, встретил Б. у берега моря. Б. поведал ему о бесах и духах, встречающихся в Поднебесной, которых насчитывалось 11 520 видов. Хуан-ди приказал нарисовать их, чтобы люди знали, как они выглядят.

Б. Р.

БАКАБЫ, в мифологии майя боги — братья Хобниль, Кан-Цик-Наль, Сак-Кими и Хосан-Эк, которые стоят в четырёх углах вселенной и поддерживают небо, чтобы оно не упало на землю. Б. были связаны с цветовой и календарной символикой стран света. Так, Хобниль ассоциировался с востоком и красным цветом и был покровителем годов, начинавшихся с дня Кан; Кан-Цик-Наль — с севером, белым цветом и годами Мулук; Сак-Кими — с западом, чёрным цветом и годами Хиш; Хосан-Эк — с югом, жёлтым цветом и годами Кавак. Б. имели антропоморфный облик, но ряд изображений и письменных источников даёт возможность предполагать, что в древности они мыслились в виде животных (игуаны, опоссума, черепахи, улитки) или насекомых (паука, пчёл). Хобниль был покровителем пчеловодства. В 10—16 вв. Б. в значительной степени слились с богами ветра — павахтунами и богами дождя — чаками. В этот период существовали представления и о подземных Б., поддерживавших своды преисподней.

Р. К.

БАКАРОРО И ИТУБОРИ, в мифологии индейцев бороро братья-близнецы, культурные герои. Согласно мифу, Б. и И. дети от женщины и ягуара. Вскоре после рождения они убили сокола, съевшего их мать. Затем Бакароро предписывает всем животным и птицам, до того питавшимся человечиною, больше не делать этого и определяет, кто чем будет питаться. По представлениям бороро, Бакароро живёт на западе, а Итубори на востоке, к одному из них отправляются души умерших.

Л. Ф.

БАКБАК-ДЭВИ, в грузинской мифологии лесной человек, один из дэвов. Б.-д., воплощающий злое начало (но всегда побеждаемый положительным героем), представляется многоголовым существом, тяжесть которого с трудом выдерживает земля, людоедом, вместе со своими пособниками пожирающим людей.

М. Чачава.



Бай-ху. Рельеф на западной стороне каменного саркофага. Рубеж нашей эры. Провинция Сычуань.

БАЛАМ сын Ба́уры (Ba'ām ibn Ba'ugā), в мусульманской мифологии персонаж, соответствующий библейскому *Валааму*. В Коране не упоминается, но комментаторы часто ассоциируют Б. с персонажем Корана, изменившим своей праведности («И сделал его своим последователем шайтан, и был он из заблудших», 7: 174—175). Иногда Б. идентифицируется с *Лукманом*. М. П.

БАЛАМ-АКАБ («ягуар-ночь»), один из мифических прародителей народа киче. Согласно мифам, ещё до появления солнца боги создали Б.-А., Балам-Киче («ягуар-киче», Махукугах («ничто») и Ики-Балам («ягуар — мощный ветер»). Вначале они обладали совершенной мудростью и зрением, но боги ослабили их зрение и ум. После этого боги сотворили им жён. Б. стал прародителем девяти родов Нихаиба, Балам-Киче — девяти родов Кавека, Махукугах — четырёх родов Ахау-киче. При их жизни боги создали утреннюю звезду (Венеру), солнце и дали им огонь. Из Тулана (см. *Толлан*) прародители отправились на юг, где вели войны с местными племенами и создали могущество киче. Перед смертью они дали наставления своим сыновьям и вручили им «священный узел» как символ своего существа. После прощания они поднялись на гору Хакавиц и там исчезли. Р. К.

БАЛАРАМА (санскр. *balagāma*), *Баладева* (*baladeva*), в индуистской мифологии старший брат *Кришны*. Считается *аватарой* Вишну или же змея *Шеши*, на котором возлежит Вишну. В «Вишну-пуране» говорится, что когда землю одолели силы *асуров*, боги обратились к Вишну за помощью, и Вишну взял два волоса: чёрный, свой, и белый, змея Шеши (считающегося частью самого Вишну), и сказал: «Эти мои волосы сойдут на землю и избавят её от печали». Чёрный волос символизирует Кришну, белый — Б. Упоминание об этом есть и в «Махабхарате». Однако среди комментаторов нет единого мнения о том, какую именно роль сыграли два волоса в рождении Б. и Кришны. Б. был зачат Деваки, женой *Васудевы*, как седьмой сын, но, чтобы уберечь его от тирана *Кансы*, убившего всех её предыдущих сыновей, Вишну переместил зародыш в чрево *Рохини*, другой жены *Васудевы*, которая ещё прежде была отослана в семью пастуха *Нанды*. Позже в эту же семью был подкинут и Кришна, так что два брата выросли вместе. Б. участвовал во многих детских забавах, а затем и в подвигах Кришны (в частности, в умерщвлении *Кансы*). Много подвигов (убийство различных демонов и пр.) он совершил и сам. Его основ-

ное оружие — плуг, откуда одно из имён Б. — Халаудха («вооружённый плугом»). Цвет тела Б. — светлый, золотистый; цвет одежды — тёмно-синий (в отличие от тёмно-синего Кришны, цвет одежды которого жёлтый). Б. имел одну жену *Ревати* и двух сыновей; увлекался вином, по характеру был вспыльчив. После гибели ядавов, племени Кришны, Б. тихо умер, сидя на берегу моря у *Двараки*. Из его рта выполз белый змей *Шеша*. С. Д. Серебряный.

БАЛИ (др.-инд. *Bali*), в индуистской мифологии царь *дайтьев*, сын *Вирочаны* и внук *Прахлады*. Пуранический миф о Б. и *Вишну* явился пересмыслением *ведийского* — о трёх шагах *Вишну* (РВ I 22, 17; I 154, 1—4 и др.) и брахманического — о *Вишну-карлике* (Шат.-бр. I 2,5,5; Тайт.-самх. II 1,3,1). Согласно этому мифу (*Ваю-пур.* II 36, 74—86; *Рам.* I 29; *Мбх.* III 270; XII 343 и др.), Б. благодаря своему благочестию и подвижничеству победил *Индру* и добился власти над тремя мирами — небом, землёй и подземным миром. Тогда *Вишну*, воплотившись в *карлика* (см. *Аватара*), пришёл к Б. и попросил у него в дар столько пространства, сколько он, *карлик*, сможет отмерить тремя своими шагами. Не подозревая обмана, Б. согласился, и *Вишну*, приняв свой истинный облик, первым шагом покрыл всё небо, вторым — землю, а третий шаг сделал коротким и оставил Б. во владение подземный мир — *паталу*. П. Г.

БАЛИЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ, комплекс мифологических представле-



Маска *Рангды*. Остров *Бали*.

ний *балийцев* (остров *Бали*, *Индонезия*). Как и у других развитых земледельческих народов *Индонезийского архипелага*, у *балийцев* мифологическая традиция во многом восходит к представлениям древнего *аустронезийского населения*. Наиболее архаичный субстрат, прослеживаемый в религиозно-мифологической системе *балийцев*, вобрал в себя различные компоненты мифологии времени сложения племенных культов, откуда устойчивость и самобытность собст-

Гаруда. Фрагмент стеной росписи. Остров *Бали*. *Будапешт*. Музей восточноазиатского искусства.



венно Б. м. в атмосфере влияния индуистской культуры. В формировании Б. м. большую роль сыграли культурно-этническая близость и длительные контакты с соседними феодальными государствами Явы (особенно в 11—15 вв.) и относительная изоляция балийской культуры в условиях мусульманской экспансии начиная с 16 в.

В Б. м. прослеживается образ мироздания, сочетающего вертикальное (нижний — подземный, средний — наземный и верхний — небесный миры) и горизонтальное (четыре стороны света и центр) членение, закрепившееся под воздействием индуистской и буддийской мифологий. Однако имеются традиционные мифологические мотивы, связанные с древней двойной и четверичной классификацией. В них присутствует идея космического дуализма. Образ верха — каджа соответствует представлениям о тонком духовном, небесном начале, а также северному и восточному на-

Злой демон Равана. Остров Бали. Раскрашенное дерево. 1880-е гг. Ленинград, Музей антропологии и этнографии.



Лейки (привидения). Подсвечник. Остров Бали. 1956. Автор И. Чокот.

правлениям и правосторонней ориентации; образ низа—келод—представлениям о грубом телесном, земном начале, южному и западному направлениям и левосторонней ориентации. Каджа и келод олицетворяются как космическая брачная пара (лхмувахи) мужского и женского начал. В центре мироздания, по Б. м., находится мировая гора *Гунгунг Агунг*, которая как бы соединяет подземный и небесный миры и служит пристанищем богов.

В Б. м. существует развитый пантеон богов. Высшее божество — Санг Хьянг Тунггал («первосудный бог»), или Тинтя. От него произошли главные боги — демурги: Семар (балийск. Твален, или Хьянг Исмайя) и *Батара Гуру* (на Бали в основном известен как Шива), воплотившие в себе дуализм телесного и духовного начал. Различаются две противопоставляемые группы божеств: одна тяготеет к нижнему миру (Семар, Брами, *Батара Кала* и др.), другая — к верхнему (Батара Гуру и др.). Элементы индуистской триады (Брахма, Шива, Вишну) в значительной степени трансформировались под воздействием анимизма и культа предков в соответствии с традиционной системой дуального мифа, хотя сохранились сами представления о триаде (Санг Янг Тига, «божественная

триада») Теснее связана с самобытной основой Б. м. хтоническая сфера (келод) — обитель демонических сил, несущих в себе не только разрушительное начало, но и потенцию земного обновления, связь между жизнью и смертью. Сохранились космогонические и антропогонические мифы (о происхождении острова Бали, высших божеств, предков). По версии, записанной в популярном религиозном произведении «Чатурйога», вначале была пустота, не было ни земли, ни небес. Мировой змеем Антабога путём медитации создал черепаху Бедаванг, на ней возлегли две змеи. Они сплелись между собой, составив основание мира, на котором покоится каменная выпуклая крышка («чёрный камень»). Под этим камнем нет ни солнца, ни луны, ни ночи — это нижний мир, где правит Батара Кала и его женский аспект Сетесуйяра и где живёт великий удав Басуки. Батара Кала создал свет и мать-землю (*Ибу Пертиви*). Над поверхностью земли простёрлись воды, а ещё выше — многослойные небеса, где правят боги — небожители. Сама земля и горы возникли из застывшей грязи.

Для Б. м. характерно широкое развитие демонологического круга, тератоморфных образов. Наиболее популярны сюжеты о борьбе двух чудовищ — Рангда и Баронг, передаваемые в народных мистериях.

На Бали с его длительной государственной историей и сильно развитой ритуально-культурной стороной религии большое распространение получили генеалогические мифы и разного рода культовые мифы, в которых объясняется происхождение династий и правящей верхушки, а также обрядов и святынь. В ряде таких мифов своеобразно синтезировались сравнительно поздняя легендарная основа (прежде всего относящаяся к связям с яванской империей Маджапахит в 13—15 вв.) и древний местный мифологический субстрат (элементы близнечного мифа, тотемного мифа), например миф о происхождении государей княжества Педженг после победы божества Батара Индры над демоном Майя Данава, который был низвергнут и воплотился в цветке кокоса; из цветка вышли близнецы, разнополая двойня Месула-Месули, давшая начало поколениям правителей.

Образы и сюжеты Б. м. получили отражение в старинной и современной балийской живописи и деревянной скульптуре, в куклах театра ваанг.

Лит.: Демин Л. М., Остров Бали, М., 1964; Парникель Б. В., Некоторые вопросы балийской культуры, «Народы Азии и Африки», 1967, № 2; Bali. Studies in life, thought

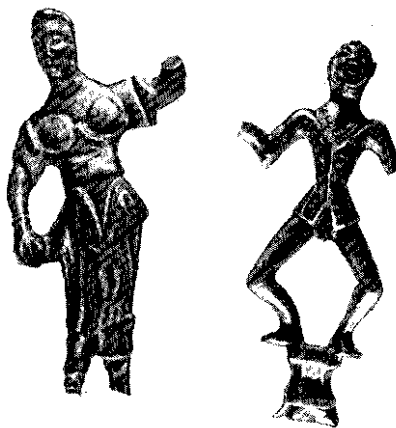
and ritual. The Hague—Bandung, 1960; B elo J., Bali: Rangda and Barong, Seattle and L., 1966; Co y a r r u b i a s M., Island of Bali, 7 ed., N. Y., 1956; H o o y k a a s C., Agama Tirtha. Five studies in Hindu-Balinese religion, Amst., 1964; Traditional Balinese culture, N. Y.—L., 1970. *Г. Г. Бандиленко.*

БАЛТИЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ, система мифологических представлений древних балтийских (балтских) племён. Общебалтийская мифологическая система не сохранилась, но в некоторых случаях она реконструируется на основе мифологических систем отдельных балтийских племён: западных — пруссов, ятвягов и др., и восточных — жемайтов и аукштайтов (литовцев), латышей и др. На рубеже 1-го и 2-го тыс. н. э. балтийские племена занимали территорию к югу и востоку от Балтийского моря, соседствуя со славянами и прибалтийскими финнами. Самые ранние сведения о мифологии и ритуале балтийских племён, помимо археологических данных о погребальном обряде и характере святилищ, восходят к кон. 1 в. н. э. Описывая эстиев, отождествляемых с древнебалтийскими племенами, Тацит сообщает, что они «поклоняются праматери богов и как отличительный знак своего культа носят на себе изображения велрей» («Германия» XIV). Некоторые сведения о ритуале и идолопоклонстве эстиев и пруссов содержатся в англо-саксонском описании путешествия Вульфстана (кон. 9 в.) и в жизнеописаниях епископа Адальберта Бременского, пытавшегося приобщить пруссов к христианству. Данные источников 12—13 вв. расширяют представления о раннебалтийском язычестве: напр., араб. географ Идриси сообщает о поклонении огню, в булле папы Иннокентия от 5 октября 1199 упоминаются и другие объекты почитания — деревья, травы, водные источники, животные и т. д. С началом агрессии Тевтонского ордена, немецкой колонизации и христианизации в кон. 12 — нач. 13 вв. количество источников по Б. м. (прежде всего у пруссов) резко увеличивается (орденские договоры с пруссами, «Рифмованная хроника», «Ливонская хроника» Генриха Латвийского, польские анналы, русские летописи). Более поздние источники — «Хроника Пруссии» Петра Дюсбурга (14 в.), сочинения польского историка Я. Длугоша (15 в.), немецкого монаха С. Грунау, литовских писателей Мажвидаса, Даукши, Бреткунаса и др., польских историков М. Стрыйковского, Я. Ласицкого (16 в.) и др., сообщающие много нового, вместе с тем не только содержат немало сомнительных сведений, но иногда и дополняют Б. м. в соответствии с античными мифологическими образцами и общими пред-



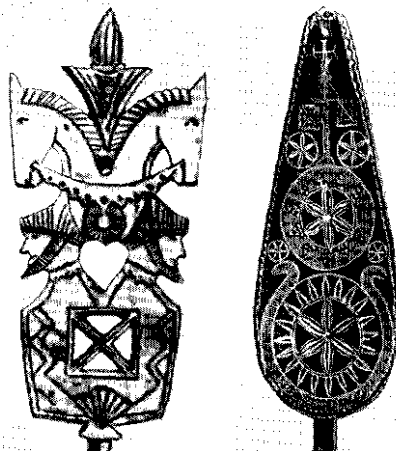
Прусские каменные идолы. Польша.

ставлениями о мифологии самих авторов (в некоторых случаях отдельные авторы 16 в., например Грунау, подозреваются в подделках, с чем — в пол-



Средневековые бронзовые статуэтки божеств. Литва.

Слева — Прилька с парными мужскими и женскими головами. Справа — Солярные знаки на прильке. Литва.

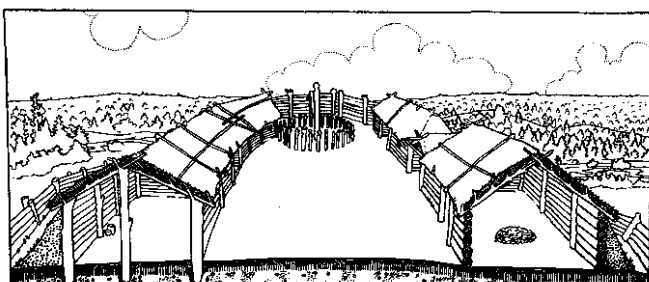


ном объёме — согласиться трудно). В 16 в. христианизация балтийских народов была завершена, но остатки язычества, оттеснённые в область неофициальной культуры, сохранялись весьма устойчиво. С середины 16 в. появляются сочинения авторов балтийского происхождения (особенно в Литве), хорошо знакомых с пережитками языческой мифологии и обрядности, а также учёных, обладавших основами научной критики источников (немецкий историк М. Преториус и др. в 17 в., языковед Г. Стендер и др. в 18 в.). Важный источник сведений по Б. м. — латышский и литовский фольклор, весьма устойчиво сохранивший архаизмы: латышская мифология восстанавливается в большей степени на основе фольклорных источников, а не старых письменных свидетельств. Существенным подспорьем при реконструкции Б. м. являются произведения народного искусства (резьба по дереву, вышивки, орнаменты и т. п.). Языковые данные (прежде всего имена мифологических персонажей) в их сравнительно-исторической интерпретации позволяют выделить древнее индоевропейское ядро Б. м. — схему т. н. основного мифа о поединке громовержца с его противником (см. *Индоевропейская мифология*) и имена участников этого мифа — *Перкунаса*, *Велняса* и *Велса*. Индоевропейские истоки обнаруживает целый ряд других мифологических имён (см. *Жемина*, *Пушкайтс*, *Усиньш*, *Лаума*, *Вейопатис*, *Звайгстикс*).

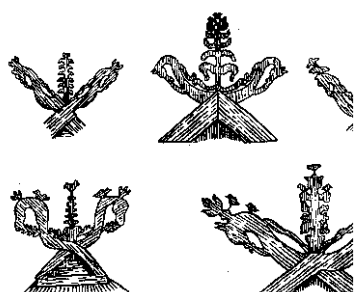
Главные черты Б. м. находят выражение в наборе основных семантических противопоставлений, описывающих пространственно-временные, социальные, осязочные характеристики мира (благоприятные и неблагоприятные для человека): счастье (доля) — несчастье (недоля), жизнь — смерть, чёт — нечёт, правый — левый, верх — низ, небо — земля (подземное царство), юг — север, восток — запад, суша — море, огонь — влага, день — ночь, весна — зима, солнце — месяц, белый — чёрный, близкий — далёкий, дом — лес, мужской — женский, старый — молодой, главный — неглавный, сакральный — профанический.

В зависимости от функций мифологических персонажей, степени их индивидуализированности и актуальности для человека и некоторых других признаков внутри Б. м. выделяется несколько уровней.

Первый уровень объединяет высших богов, входящих в общебалтийский пантеон и в мифологические сюжеты. Первое место занимает бог (см. *Диевас*), обитающий на небе, главный среди богов. В прус-



Слева — Реконструкция построек и круглого в плане святилища на восточнобалтском гордоще Тушемя. Верхнее Поднепровье. 7—8 вв. Справа — Коньки крыши с парными конскими головами. Литва.



ском пантеоне он называется *Окопирис* («самый первый»). В некотором отношении к богу (подчинение, зависимость, но иногда — предшествование во времени, ср. латыш. *Veisais Tēvs*, «старый отец») находится громовержец Перкунас (Перконс). У бога есть дети, сыновья (литов. *Dievo sūneliai*, латыш. *Dieva deli*, наряду с *Pērkōla dēli*, «сыновья Перкона»), с которыми связан целый комплекс архаических представлений, восходящий к индоевропейскому культу божественных близнецов (см. *Близнецные мифы*). В латышских народных песнях сохранились фрагменты мотивов и символы, связывающие детей Диеваса с обожествляемыми близнецами других традиций — древнегреческими *Диоскурами*, древнеиндийскими *Ашвинами*: сыновья бога влюблены в дочь бога (литов. *Saulės duktė*, латыш. *Saulės meita*, «дочь солнца», отсюда и эстонская *Сальме*); ожидая её, они зажигают два огня на море, катают дочь солнца по морю в яблоневой лодке, по суше едут к её дому на двух конях. Сыновья бога воплощают плодородие и связываются с сельскохозяйственным культом. С аграрной символической близнецного культа связана и ритуальная значимость сдвоенного колоса и вообще сдвоенного плода (литов. *dvilypais*, *kemerys*, латыш. *jumis*, *Юмис* — слово, восходящее к древнему индоевропейскому названию божественного близнеца) и двойни у коровы, при рождении которой в литовских деревнях совершался очистительный обряд опаживания на двух бычках, запряжённых в соху, предотвращающий эпидемию (аналогичный обряд известен и в древнеиндийской традиции). Представление о том, что с близнецами и их древнейшим атрибутом — лошадьми — связаны и возможность эпидемии, и исцеление от болезни, до настоящего времени встречается в литовских деревнях. Эти особенности близнецного культа отразились и в литовских изображениях коньков на крыше, имеющих точные соответствия в латышских коньках из области Курземе в виде конских голов (в этом отношении показательно родство латыш. *jūmt* — «крыть крышей» и *jumis* — «сдвоен-

ный плод», Юмис, полевое божество). Сходную функцию имели ритуальные столбы с изображениями двух братьев, прусских генеалогических героев — *Видевута* и *Бругена*. Архаичность всего этого балтийского комплекса представлений о божественных близнецах, соотносённых с двумя вождями племени, подтверждается также и тем, что каждый из близнецов связывался с одним из элементов набора полярных противопоставлений: один из прусских богов-близнецов старый, другой — молодой, один связан с весенним циклом, другой — с осенне-зимним, один с жизнью, другой — со смертью и т. д. В наиболее древней реконструируемой форме балтийского мифа один из близнецов был сыном бога, другой — дочерью. Но дальнейшее развитие этого сюжета, устранившее явный кровосмесительный характер брака между ними, ведёт к раздвоению близнеца-брата на двух братьев при наличии одной сестры (дочь солнца, ср. кельтский миф об инице трёх братьев, имя которых родственно латыш. *Jumis*, и их сестры, а также хеттский миф о кровосмешении 30 близнецов и их сестёр и т. п.). В балтийском мифе сестра выступает в качестве дочери солнца, тогда как этимологическая связь имени бога с названием солнца (ясного неба) уже не осознаётся.

Помимо участия в сюжете архаического близнецного мифа, составляющего наиболее древний (но относительно полно реконструируемый) пласт Б. м., в целом Диевас пассивен и стоит вне мифологических сюжетов, чем напоминает высшего бога в ряде сибирских и африканских мифологий. В качестве наиболее активного, грозного и мощного мифологического персонажа выступает Перкунас (Перконс), бог грома и молнии, воплощающий военную и — косвенно — хозяйственную, имеющую отношение к плодородию, функцию. Ему противостоит Велняс, в культе которого есть следы его связи со скотом (конями, быками, свиньями), что, очевидно, свидетельствует о продолжении древней индоевропейской традиции, согласно которой загробный мир представлялся как настбище. Это

божество связано с нижним со смертью и одновременно с родиём. Громовержец, обитающий на горе, вверху, преследует его противника, живущего на внизу (нередко противник имеет евидную природу). Иногда в лоре указывается причина громовержца — связь его с женой Перкунаса или шение её, людей, скота. Преомый противник прячется за предметы (дерево, камень), обрся в корову, в человека (а та в других животных, в т. ч. в к Громовержец на колеснице, жённой конями или козлами, ным или даже каменным ор нападает на противника, мече нию, раскалывает дуб и камень противника, после чего наса дождь, приносящий плод. Иногда упоминается помощни мовержца мифический кузне Кальвис). В этом виде основно составляющий главный сюжет восстанавливается бесспорно литовской и латышской тради косвенно (в виде отдельных м для прусской). Ближайшие пар балтийскому варианту основного содержатся в белорусской тра которая впитала в себя много ные элементы Б. м., и в реконстру мой праславянской мифологии *Славянская мифология*; в ряд чаев эта близость столь вели даёт основания предполагать балто-славянские истоки).

Другой архаичный миф, фрты которого сохранились в ском и латышском фольклоре «небесная свадьба» солнца и м в литовской народной песне «ба месяца», когда месяц из солнцу с утренней зарёй *А* (иногда *Аушра* — дочь солнца) гневанный Перкунас разруба сщ мечом (объяснение убыва ны). В других версиях солнце свою дочь замуж за утреннюю *Аусеклиса*, вопреки воле *Пер* Перкунаса, или месяц отнима весту у *Аусеклиса*, за что разрубает его мечом. По фол ным текстам реконструируется вариант мифа, где утренняя (звезда), денница *Аушра*,

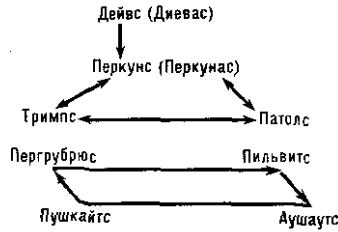
Аустра, — жена громовержца, изменяющая Перкунасу с его противником. Перкунас низвергает её с неба на землю, и та превращается в хтоническую богиню (ср. *Маря*, *Жемина*, *Лаума*).

Аусеклис, солнце, месяц и звёзды (Звайгзнес, иногда — дети солнца и месяца) образуют небесную семью. Имена участников «небесной свадьбы» — Аусеклис (латыш. *Aiṣeklis*, *Auseklītis*, *Auseklīts*, *Auseklinš*, *Auseklipis*, *Ausekleņš*, *Ausekleņš*, *Auseklenis*), Аушрине—Аушра [литов. *aušra*, «заря», *aušrine*, «утренняя звезда», «Венера»; ср. Вакарине (*vakarinė*), вечернюю звезду: она стелет солнцу постель, а Аушрине зажигает утром огонь], Аустра, Аушрине [латыш. *austra*, *austrina*, «утренняя заря», в некоторых текстах отождествляется с Аусеклисом; ср. Ауска, у Ласицкого — литовская богиня лучей восходящего и заходящего солнца] — этимологически связаны с латыш. *āust*, «рассветать» и имеют многочисленные индоевропейские параллели: ср. др.-инд. Ушас, греч. Эос, рим. *Аврору*, вероятно, латыш. Усиньш и вост.-слав. Усень — Авсень.

Эта часть Б. м., как и ряд существенных деталей, связанных с культом природных божеств, является общей для литовцев, латышей и, видимо, пруссов. В целом же структура первого уровня в каждой из этих традиций характеризуется своими особенностями.

Наиболее индивидуальный вариант представлен прусской мифологией. Прежде всего прусский пантеон наиболее оформлен, его персонажи (исключительно мужские) чётко дифференцированы не только по функциям, но и по своей внешности; иерархия этих персонажей определяется не только по описаниям, но и по порядку следования в списках. Первый уровень представлен восемью персонажами. Помимо уже упоминавшихся бога (Дейвса) и Перкунса, сюда входят *Потримпс*, юный бог рек и источников, и *Аутримпс*. бог моря, в реконструкции восходящие, видимо, к одному персонажу — *Тримпсу*, существование которого подтверждается литовскими и латышскими данными. *Патолс* — самый старый бог, связанный с нижним миром; по описанию Грунау, имел длинную седую бороду: отсюда правдоподобная связь его с другим божеством — *Бардойтсом* (собств. «бородатый», первоначально, возможно, эпитет *Патолса*), позже трактуемым как бог кораблей (ср. *Пеколс*). Природные божества, дающие благополучие человеку, — *Пергрубрюс* воплощение весны, листвы, травы; *Пушкайтс*, воплощение земли, священной бузины; *Аушаутс*, воплощение целостности,

сохранности, бог-врачеватель; *Пильвитс*, бог, дающий богатство. Эти персонажи объединяются в схему типа:



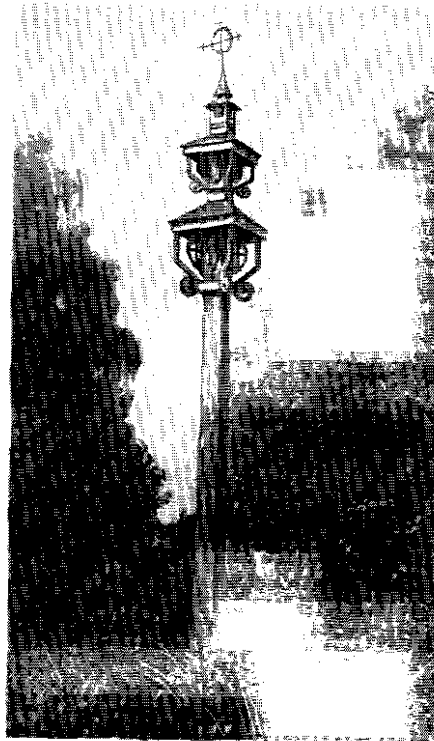
Бог (Дейвс) противопоставляется Перкунсу как главный — неглавному, неактуальный — актуальному, хозяин — исполнителю. Тримпс противопоставлен Патолсу как молодой — старому, весенний — осеннему, жизнь — смерти, зелёный — белому. Пушкайтс и Пергрубрюс противопоставлены Аушаутсу и Пильвитсу как дикое — культивированному, природа — человеку; Пушкайтс Пергрубрюсу как лес — полю; Пильвитс Аушаутсу как богатство — здоровью (моральной норме). Этот прусский пантеон позже претерпел существенные изменения: бог (Дейвс) получил эпитет *Окопирмс*, ставший позднее основной формой имени; Тримпс разделился на Потримпса и Аутримпса; эпитет Патолса Бардойтс стал само-

стоятельным божеством; Патолс получил имя Пеколс; Пеколс раздвоился на Пеколса и Поколса; в пантеон был включён Звайгстикс, связанный с солнечным светом и солнцем (аналогичное выделение солнца как особого мифологического персонажа, ставшее возможным только после утраты первоначальной связи названия бога и солнечного дневного света, характерно и для литовской, и латышской мифологий). Наиболее действенными принципами упорядочения пантеона оказались: космологический (небо — Окопирмс, солнце — Звайгстикс, гром и молния — Перкунс, море — Аутримпс и т. п.) или смешанный, при котором космологические элементы сочетались с социально-хозяйственными.

Списки божеств, принадлежащих к первому уровню литовской мифологии, ушербны и помогают реконструировать лишь часть ядра системы: Ньнадей/Андай — Перкунас — Телявель (по Волинской летописи). Здесь Ньнадей — высший бог (ср.: «жреше богомь своимь втайне, первому Ньнадеви»), в чём имени выделяется элемент *deiv-*: **No-/an/-deiv-* (соответственно **An/-deiv-*, Андай: ср. Диевас), ср. латыш. *padievs* в значении «небо» (возможна и иная интерпретация имени Ньнадей — Нумадиевс, от литов. *pāmo dievas*, «бог дома»; ср. у Ласицкого *Numaias*, «домашний бог»). Перкунас — громовик, Телявель — божественный кузнец, помощник Перкунаса, находящий надёжные параллели в популярном во всём прибалтийском ареале сюжете о кузнеце, выковавшем солнце (ср. скандинавские, финские, эстонские и др. версии). Место и суть других божеств, упоминаемых в источниках 13 в., далеки от ясности: литовцы поклонялись богине Жворуне в образе суки; Мьядвина, видимо, литов. Медейна (*Medeipe*) — хозяйка леса, отождествляемая с Заячьим богом. В условиях христианизации, когда именно высший уровень мифологической системы (пантеон) стал объектом нападков и гонений, пантеон литовских богов не имел возможностей для развития. Из данных 16 в. (начиная с Мажвидаса) и позже заслуживают упоминания богиня Жемина, связанная с землёй (ср. литов. *žemė*, «земля»), её брат Жемепатис (*Žemėpatis*, собств. «господин земли»), *Лайма* — богиня счастья, судьбы, возможно, *Банглитис*, бог ветра, и др. Перкунас во многих случаях аккомодировался образу пророка Или.

Ещё меньше данных судить о структуре первого уровня латышской мифологии. Но и здесь несомненно наличие пары: бог (Диевс), отец неба, и Перконс, бог грома и молнии, ко-

Трёхмачтный деревянный крест. Литва.



которые противопоставлены друг другу, как в прусской и литовской мифологиях, и тем не менее нередко смешиваются друг с другом (ср. «сыновей бога» и «сыновей Перкона»). Возможно, что богиня земли Земес мате (*Zemes māte*, собств. «земля-мать») некогда входила в сюжет основного мифа. Некоторые мифологические персонажи стали чисто фольклорными; напротив, некоторые христианские святые, покровители земледелия и скотоводства, сильно мифологизировались и тем самым восполнили нехватку мужских мифологических персонажей.

Второй уровень Б. м. в основном составляли божества, связанные с хозяйственными циклами, с частными целями, приуроченными к сезонным обрядам. Видимо, к нему принадлежали первоначально прусские Пергрубрюс, Пушкайтс, Аушаутс, Пильвитс, латышские женские божества, Усиньш как покровитель лошадей и, возможно, мифологизированные христианские святые, большая часть литовских божеств из списков Стрыйковского, Ласицкого и Преториуса. В своих сочинениях они приводят десятки мифологических имён. Как правило, они даны в неточной, а иногда и в заведомо ошибочной форме; функции, приписываемые носителям этих имён, часто недостоверны или сугубо этимологического происхождения; многое следует отнести за счёт недостаточной осведомлённости авторов и иногда их фантазии. Наконец, многие из указанных божеств оказываются духами, покровителями природы или хозяйства. Тем не менее некоторые имена заслуживают внимания. См. у Стрыйков-

ского: Прокоримос — высшее божество; ему приносили в жертву белых каплунов; часть жертвы поедалась исполнителями обряда, часть — жертвующими, часть — сжигалась; имя *Prokorimos* восходит к литов. *Prakurimo diēvas*, «бог творения», от *pra-kūrīti*, «творить» (ср. Диевас, Окопирмс). Крумине — божество зерновых; ему приносят в жертву петухов с низким гребнем, разрезая мясо на мелкие кусочки, чтобы рожь была невысокой, но густой; полное наименование — *Krumine Pradžiu Wagru*, «Крумине начала колосьев» (ср. литов. *kūmas*, «куст»). Литуванис — мифологический персонаж, посылающий дождь (*Lituwanis*, ср. литов. *lietus*, «дождь»), возможно, персонификация дождя. Гульбис — личный геней человека (*Gulbi Džiewos*, видимо, искажение литов. *Gelb-*, от *gelbėti*, «помогать»); мужчины приносили ему в жертву белых каплунов, женщины — кур. Гониглис — бог леса и пастухов (*Goniglis Džiewos*), искажение *Ganyklos Diēvas*, «бог пастбищ», сравнивается с римским Сатиром и Фавном; Гониглису жертвовали тестикулы коней, быков, козлов и др. животных; пастухи сжигали их на большом камне, моля Гониглиса защитить скот от хищников. Сотварос — бог скота, которому приносили в жертву перед костром белых каплунов; имя *Sotwaros*, видимо, связано с литов. *su-tvėrti*, «создавать»; Упинис девос — бог рек (ср. литов. *Upinis diēvas*, «речной бог»); ему приносили в жертву белого поросёнка, чтобы вода была чиста. Келю Диевас (*Kilū Džiewas*, *Kellūkis* у Преториуса, от литов. *kėliasis*, «дорога», «путь»), бог дорог, которого

просили о благополучном пути вии. Сейми девос (*Seimi dewos* латыш. *sāimes dievs* и литов. *šeimos diēvas*) — бог семьи, дома; приносят в жертву кур и петухов, бросая их в огонь печи. Ругучис гучзис — божество ферментов. Бубилас — божество пчёл и др.

У Ласицкого: Аукстеяс Висаги (*Auxtheias Vissagistis*, вероятно литов. *aukšta/isis visgalisis*, «ший всемогущий») — высший могущий бог. Альгис (*Algis*, ср. литов. *algoti*, «звать») — вестник ших богов. Апидеме (*Apidome*, литов. *aridėmė*, «участок», «внучка») — божество перемены жид. Аудра (*Audra*, ср. литов. *ai* «буря»; *Audros dievaitis*, «божори») — богиня моря и прочих. Безлея (*Bezlea*, от литов. *blīsti*, «нет», «смеркаться») — богиня пра; в списке Ласицкого расположена между богиней солнечных лучей Ауской и богиней ночной тьмы Бстой (*Breksta*, от литов. *brīsti*, «смеркаться», но и «брезжить», «светать»). Будинтойс, Будинтаядентоис, Будинтаис, ср. литов. *dinti*, «будить») — божество бодрования, пробуждения. Вальгин, богиня скота (кроме лошади); *Walgina* (ср. литов. *vaigis*, «ед», возможно, указывает на функцию богини, имеющую отношение к п. Гардунитис (*Gardunitis*, ср. литов. *gārdas*, «огороженное место», «гон», «стойло») — божество, с няющее двор, усадьбу, скот; та функция приписана Дворгау (*Dworgautis*, от литов. *dvāgas*, «гнездо», «поместье»). Датанус (*Danus*, ср. литов. *duotojas*, «деятель», «давать»). Ежернис (*Egerinis*, ср. литов. *ežerinis*, «живущий в озере») — божество озёр. Ж (*Salaus, Zallus*, ср. литов. *ž*, «вредить», «портить») — божество вражды; ср. латыш. *Karja mate*, «мать войны», ср. *karavīrs*, «воин»), но ссоры. Кремата (*Kremata* божество свиней; ср. *Krukis*, от литов. *kūkti*, «хрюка свиного бога (у Преториуса — *Krukac*). Лаздона (*Lasdona*, от латыш. *lazda*, «ветвь») — покровитель леса, украшенная ветвями, бог во лесных орехов. Лигичюс (*Ligichus*, видимо, из **Ligintjus*, ср. латыш. *lyginti*, «уравнивать») — божество согласия, единства; у Преториуса: Лигеюс (*Lygiejus*). Пизюс (*Pizjus*, литов. *piža*, «вульва») — мифологический персонаж, приводящий весту к жениху и почитаемый юнгами; вслед за ним упомянут Г (*Gondus*, возможно, искажение *geddus*, от *geda* «стыд», «срам»; мифологический персонаж, почитаемый девушками, покровитель отныни между молодыми людьми. Ср.

Древние пруссы и епископ Адальберт. Рельеф на воротах собора в Гнезно. Бронза. 12 в.



которые противопоставлены друг другу, как в прусской и литовской мифологиях, и тем не менее нередко смешиваются друг с другом (ср. «сыноуей бога» и «сыноуей Перкона»). Возможно, что богиня земли Земемате (*Zemes māte*, собств. «земля-мать») некогда входила в сюжет основного мифа. Некоторые мифологические персонажи стали чисто фольклорными; напротив, некоторые христианские святые, покровители земледелия и скотоводства, сильно мифологизировались и тем самым восполнили нехватку мужских мифологических персонажей.

Второй уровень Б.м. в основном составляли божества, связанные с хозяйственными циклами, с частными целями, приуроченными к сезонным обрядам. Видимо, к нему принадлежали первоначально прусские Пергрубриус, Пушкайтс, Аушаутс, Пильвитс, латышские женские божества, Усиньш как покровитель лошадей и, возможно, мифологизированные христианские святые, большая часть литовских божеств из списков Стрыйковского, Ласицкого и Преториуса. В своих сочинениях они приводят десятки мифологических имён. Как правило, они даны в неточной, а иногда и в заведомо ошибочной форме; функции, приписываемые носителям этих имён, часто недостоверны или сугубо этимологического происхождения; многое следует отнести за счёт недостаточной осведомлённости авторов и иногда их фантазии. Наконец, многие из указанных божеств оказываются духами, покровителями природы или хозяйства. Тем не менее некоторые имена заслуживают внимания. См. у Стрыйков-

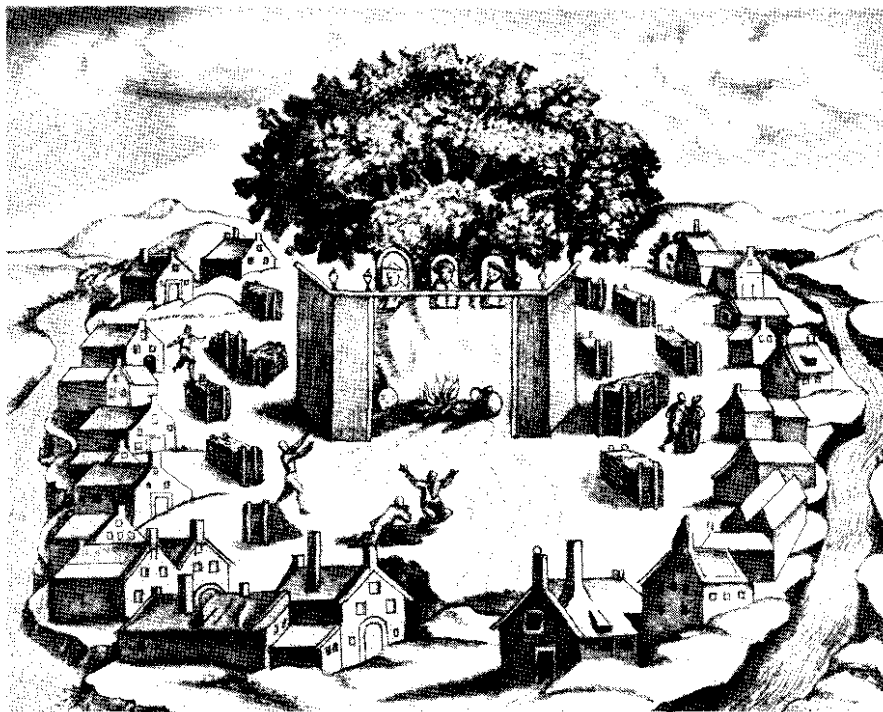
ского: Прокоримос — высшее божество; ему приносили в жертву белых каплунов; часть жертвы послалась исполнителями обряда, часть — жертвовшими, часть — сжигалась; имя *Prokorimos* восходит к литов. *Prakurimo diēvas*, «бог творения», от *pra-kūrīti*, «творить» (ср. Диевас, Окопирмс). Крумине — божество зерновых; ему приносят в жертву петухов с низким густым гребнем, разрезая мясо на мелкие кусочки, чтобы рожь была невысокой, но густой; полное наименование — *Krumine Pradžiu Warpi*, «Крумине начала колосьев» (ср. литов. *kūptas*, «куст»). Литуванис — мифологический персонаж, посылающий дождь (*Lituwanis*, ср. литов. *lietus*, «дождь»), возможно, персонификация дождя. Гульбис — личный гений человека (*Gulbi Dziewos*, видимо, искажение литов. *Gelb*, от *gelbėti*, «помогать»); мужчины приносили ему в жертву белых каплунов, женщины — кур. Гониглис — бог леса и пастухов (*Goniglis Dziewos*), искажение *Ganyklos Diēvas*, «бог пастбищ», сравнивается с римским Сатурном и Фавном; Гониглису жертвовали тестикулы коней, быков, козлов и др. животных; пастухи сжигали их на большом камне, моля Гониглиса защитить скот от хищников. Сотварос — бог скота, которому приносили в жертву перед костром белых каплунов; имя *Sotwaros*, видимо, связано с литов. *su-tvėrti*, «создавать»; Уиннис девос — бог рек (ср. литов. *Urinis diēvas*, «речной бог»); ему приносили в жертву белого поросёнка, чтобы вода была чистой. Келю Диевас (*Kilu Dziewas*, *Kellukis* у Преториуса, от литов. *kėliai*, «дорога», «путь»), бог дорог, которого

просили о благополучном пути. Сейми девос (*Seimi dewos*, латыш. *saimes dievs* и литов. *šeipos diēvas*) — бог семьи, дома; приносят в жертву кур и пету бросая их в огонь печи. Ругучис *Rugucis* — божество фермеята. *Бубилас* — божество пчёл и др.

У Ласицкого: Аукстеяс Висагис (*Auxtheias Vissagistis*, вероятно литов. *aukšta/isis visgalis*, «тот самый всемогущий») — высший и могущий бог. Альгис (*Algis*, ср. литов. *algoti*, «звать») — вестник в ших богов, Апидеме (*Apidome*, литов. *apidėmė*, «участок», «власть») — божество перемены жиди. Аудра (*Audra*, ср. литов. *aūs* «буря»; *Audros dievaitis*, «божокри») — богиня моря и прочих в Безлея (*Bezlea*, от литов. *blisti*, «тнеть», «смеркаться») — богиня вера; в списке Ласицкого располагается между богиней солнечных лучей Ауской и богиней ночной тьмы Брстой (*Breksa*, от литов. *brėk* «смеркаться», но и «брезжить», «р: светать»). Будинтойс, Будинтая (*Budentoys, Budintaja*, ср. литов. *įdinti, «будить»*) — божество бодрования, пробуждения. Вальгина богиня скота (кроме лошади); и *Walgina* (ср. литов. *vaigis*, «еда»; возможно, указывает на функцию богини, имеющую отношение к пид Гардунитис (*Gardunitis*, ср. лит. *gārdas*, «огороженное место», «згон», «стойло») — божество, охраняющее двор, усадьбу, скот; та же функция приписана Дворгаутис (*Dworgautis*, от литов. *dvāgas*, «имение», «поместье»). Датанус (*Datanus*, ср. литов. *duotojas*, «деятель от *duoti*, «дать»»). Ежеринис (*Ezerinis*, ср. литов. *ežerinis*, «живущий озере») — божество озёр. Жалс (*Salas, Zallus*, ср. литов. *žaloti* «вредить», «портить») — божество вражды; ср. латыш. *Каря мате* (*Karā māte*, ср. *karavīrs*, «воин»), богию ссоры. Кремата (*Kremata*) божество свиней; ср. Крукиса (*Krukis*, от литов. *krukti*, «хрюкать») свиного бога (у Преториуса — Кяул Крукас). Лаздона (*Lasdona*, от лит. *lazda*, «ветвь») — покровительница леса, украшенная ветвями, божество лесных орехов. Лигичюс (*Ligczus*, видимо, из **Ligintjus*, ср. лит. *lyginti*, «уравнивать») — божество согласия, единства; у Преториуса Лигеюс (*Ligejus*, ср. лит. *Pizio*, литов. *pizā*, «вульва») — мифологический персонаж, приводящий в весту к жениху и почитаемый юноши; вслед за ним упомянут Гонд (*Gondu*, возможно, искажение жемайт. *gėdius*, от *geda* «стыд», «срам») мифологический персонаж, почитаемый девушками, покровитель отношений между молодыми людьми. Сидзи

Древние пруссы и епископ Адальберт. Рельеф на воротах собора в Гнезно. Бронза. 12 в.





Священный дуб в прусском святилище Ромове. Старинная гравюра.

(Sidzium) — добрый гений отдельного рода, семьи; ср. Твртикоса (Tverticos), бога определённой местности и рода. Сирикус (Siricus) — бог пастухов, кормящий скот; у Преториуса более правильная форма имени — Szericius (от литов. šerti, «кормить»). Убланича (Ublaničia) — домашнее божество, заботящееся о каждом молящемся или о каждом предмете угвари; имя, видимо, происходит от литов. ubladnyčia, «отдельное строение с печью для приготовления свиного корма»: ср. использование овина, риги и т. п. в ритуальных целях.

У Преториуса: Ератинис (Eratinis, Eraiczin — Eraičiai dievaitis, ср. литов. ėraitinis, «бараний божок») — баранье божество у литовцев и, видимо, пруссов. Желус (Zelus, от литов. želti, «расти», «вырастать», žolė, «трава») — божество, способствующее росту трав. Карвайтис (Karvaitis, Kurvvaiczin—Karvaičiu dievaitis, ср. литов. kàrvė, «корова», прус. sigwe) — телячий божок у литовцев и, возможно, пруссов. Каукариус [Kaukarus, ср. литов. kàikūras, «вершина» (горы)] — божество, связанное с горами, и др.

Третий уровень мог включать мифологических персонажей, характеризующихся наиболее абстрактными функциями, например Лайма, «судьба», Гильгине, «смерть», или персонажей, известных прежде

всего из фольклорных текстов (сказок, песен и т. п.): сюда относятся солнце и месяц (литов. Saulė-Mėnuo, латыш. Saule-Mēness), участвующие в сюжете «небесной свадьбы», брака и его разрыва, дублирующего мотив предьстории основного мифа, денница, заря, небесный кузнец (Кальвис), звёзды, также включающиеся в некоторых версиях в этот сюжет, Звайстикс, Аусеклис и др., а также персонажи, входящие в семью солнца, — солнцева дочь, солнцева мать и т. п.

Четвёртый уровень объединяет, как правило, персонажей, которые открывают мифологизированную историческую традицию. Ср. Видевута и Брутена у пруссов, родоначальников светской и духовной власти, Швингорога как основателя новой ритуальной традиции, и даже Гедимина как основателя Вильнюса, Криве и Лиздейку как основателей новой жреческой традиции. К тому же уровню могли относиться и некоторые более или менее индивидуализированные (нередко отрицательные) персонажи: противник громовержца (Велнис, Велнс) в сниженном варианте — «чёрт», латыш. Велумате (Veju māte), «мать мёртвых», покровительница умерших, Лаума — ведьма, Юмис — дух зерна, «двойчатка», прус. Курке — злой дух, вредящий злакам, может быть, литов. Айтварас — домашний дух, Куршис (Kuršis) — дух хлеба, воплощаемый

соломенным чучелом, изготовленным при молотьебе, Ругинис — дух ржи, Ругю боба (Rugių boba) — «ржаная баба», чучело из соломы и ветвей, и т. п.

Пятый уровень включает сказочных персонажей и духов — хозяев леса, воды, поля и других урочищ. Таковы литов. Лауксаргас (Lauksargis; ср. литов. laikas, «поле» и sąrgas, «сторож») — охранитель поля, Медейна — охранительница леса, Габия — персонифицированный огонь, Вейонатис — господин ветра и др. Уже раннесредневековые источники сообщают о поклонении огню, воде, деревьям, камням, небесным светилам. Особенно почитался вечный огонь или святой огонь (прус. и ятвяжск. Schwents Papiks) как в персонифицированной, так и в неперсонифицированной форме. До сих пор известны многочисленные молитвы, обращённые к огню.

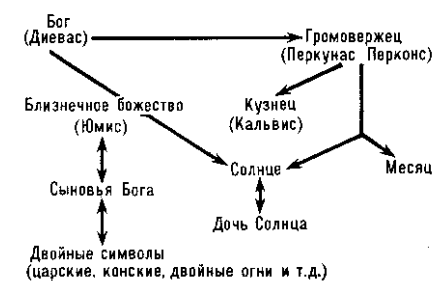
К шестому уровню принадлежат неиндивидуализированные и часто неантропоморфизированные духи, образующие целые классы. Таковы прусские Барздуки — гномы. Маркополи — антропоморфные духи, живущие в земле (и те, и другие связаны с Пушкайтсом), литов. Каукас, Кауки — добрые духи дома, благожелательные людям женские духи дэиве и лауме, ведьмы — раганы; духи, вызывающие кошмары (литов. slogùtės), наваждения (латыш. mani — māns, mānis). Ср. мургов — воздушных духов и духов умерших (латыш. mūrgi — так же называли бред, фантастические видения у больных). К тому же уровню относятся оборотни — вилтаки, великаны (литов. milžinai) и многочисленные латышские духи — матери: воды — Уденс мате (Ūdens māte), моря — Юрас мате (Jūras māte), леса — Межас мате (Mežas māte, есть и отец леса — Межа тевс, Meža tēvs), полей — Лауку мате (Lauku māte), ветра — Вейас мате (Vējas māte), скота — Лопу мате (Lopu māte) и др. Сюда же, видимо, следует относить таких духов, как латышский Майс кунгс (Mājskungs, «господин дома»), дух-покровитель дома, умерший предок, живущий в очаге или под порогом; семейный дух Лулькис (Lulkis, ср. латыш. luļķis, «молочный телёнок», «материнская грудь»); литовский Димстипатис (dimstipatis — «хозяин дома», от dimstis, «двор», «усадебка» и pāts, «сам», «господин»), духи умерших неестественной смертью (lietuvėns) и многообразную нечисть, а также мифологизированные образы медведя, волка, змеи. Чускас — «домашний змей» (от латыш. čūska, «змея»), вторых, согласно Стендеру, почитали латы-

ши, кормили их на священных трапезах; подобные трапезы у литовцев устраивались специальными жрецами — мониникс (monininks, от manūti, «думать», «полагать»: ср. жрецов жалтонес, от литов. žaltys, «уж», заклинателей змей). После пира исповедывались в грехах и бедах жрецу, и тот, держа в руках змей, производил заклятие или призывал к исполнению желаний.

Седьмой уровень включает человека в его мифологизированной ипостаси, прежде всего как носителя души, духа (литов. dvasia, латыш. siela) и как участника ритуала. К тому же уровню относятся разные категории жрецов, хорошо известные у пруссов и литовцев: прус. *вайделоты* (зигноты), возглавляемые криве-кривайтисом; нерути (Nerutti, Neruttei), гадавшие о погоде и возможности рыбной ловли, ныряя в воду [корень* пег- связан как с обозначением жизненной силы плодородия и полноты чувств (прус. *periti*, «гнев», литов. *porėti*, «желать», *paĩsas*, «храбрость», «ярость»), так и с символикой «низа» (земли, воды), ср. литов. *periti*, «нырять», пегове, «русалка» и соответствующие индоевропейские параллели: др.-инд. *нарака* — подземное царство, др.-греч. *Нереиды*, *Нереиды* и т. п.]. Ср. другие категории жрецов, гадающих по воде: вандлулуты (Wandlulutti, литов. *vanduo*, «вода»), удбуртули (Udburtulli, ср. балт. *vand-/ud-*, «вода» и *burt*, «гадать»). Литов. малдинники (Maldininkas у Преториуса, ср. литов. *maldiniĩkas*, «молитель») молились, пели и отправляли многочисленные ритуалы. Прус. тулисоны и лигашоны (Tullissones vel Ligaschones) упоминаются уже в договоре ордена с пруссами от 7 февраля 1249 как «живейшие комедианты», принимающие участие в обрядах восхваления умершего (их упоминает и Преториус); по некоторым предположениям, название «лигашоны» связано с *lǵati, «лгать»). Известны многочисленные категории жрецов-гадателей об урожае, погоде и т. п.: по поведению животных и птиц (по крови и внутренностям жертв и т. п.) — лекутонес (Lekkutones, ср. литов. *lėkti*, «летать»), видуронес (Widurones, ср. литов. *viduriaĩ*, «внутренность»), жверутей (Szwegutteĩ, ср. литов. *žveris*, «зверь») и др.; по дыму или пламени свечи — зваконес (Szwakones, ср. литов. *žvāke*, «свеча»), думонес (dumones, ср. прус. *dumis*, «дым»); по звездам — швейгджурунес (Szwiegdzurunes, ср. литов. *žvaigždė*, «звезда», а также латыш. Ликста — мифологизированный образ небесных явлений, сулящих дурные последствия) и др. К тому же уровню относится всё, что свя-

зано с ритуалом, аграрными и другими праздниками, как правило, соотносёнными с христианскими, напр. день Иоанна Крестителя, литов. *Joninės*, латыш. Лиго (Ligo, от *ligot*, «качаться» — ср. представление о качании солнца 24 июня). Лиго — праздник летнего солнцеворота, связанный с почитанием солнца, просьбами о плодородии и охране полей и скота от злых духов, ведьм, время общего веселья (в старых источниках песенный припев «Лиго» был осмыслен как имя бога радости); дома украшались зеленью, люди прыгали через костры и т. п. (ср. слав. *Купала*). Тот же уровень включает различные ритуальные символы и предметы (священные камни и т. п.), обрядовые тексты, урочища и святилища, среди которых были крупные культовые центры, напр. святилище Нижнего Замка в Вильнюсе и особенно общепрусский культовый центр Ромове. По легенде, переданной Грунау, Ромове было основано родоначальником прусской жреческой традиции Брутеном, который воздвиг там «жилище» для богов Патолса, Потримпса и Перкунаса, изображённых на священном дубе (дереве Перкунаса: ср. также Носолум, видимо, божество дуба у литовцев — *Nosolum* из **Onzolius*, литов. *āžuolas*, «дуб», и др. мифологизированные образы деревьев — Бирзулис, *Birzulis*, литовский бог берёзы у Ласницкого, Шермухнис, «рябина», *šermūkšnis*, и др.). Дуб был разделён на три части, в соответствии с тремя зонами космоса, которые маркирует мировое дерево в архаичных традициях (см. *Древо мировое*): соответственно и «старый» бог Патолс связан с преисподней, юный Потримпс — с землёй, плодородием, Перкунас — с небом (ср. также трёхчастные литовские кресты, изоморфные мировому дереву и сохранившие в своей конструкции древнюю модель мира, присущую Б. м.)

Данные о конкретных мифологических персонажах, их связях и соответствующих мифологических сюжетах позволяют реконструировать общее ядро восточнобалтийской мифологии, в частности на её высших уровнях:



Мощность мифологического пласта у балтийских народов, разрушенного с введением христианства далеко не полностью, объясняет огромное количество пережитков язычества в фольклоре, магии, быту и ту большую роль, которую сыграла Б. м. и её образы в становлении литовской и латышской культуры нового времени (литература, искусство).

Лит.: Теобальд, Литовско-языческие обряды, Вильна, 1890; Гуревич Ф. Д., Древние верования народов Прибалтики по данным «Хроник Ливонии» Генриха Латвийского, «Советская этнография», 1948, № 4; Перцев В. Н., Культура и религия древних пруссов, Уч. зап. Белорусского государственного университета. Серия историческая, 1953, в. 16; Иванов В. В., Отражение индоевропейской терминологии ближнего культа в балтийских языках, в кн.: Балто-славянский сборник, М., 1972; Топоров В. Н., Заметки по балтийской мифологии, там же; Иванов В. В., Топоров В. Н., Балтийская мифология в свете сравнительно-исторических реконструкций индоевропейских древностей, «Zeitschrift für Slavistik», 1974, Bd 19, H. 2; Bender J., Zur altpreussischen Mythologie und Sitten-geschichte, «Altpreussische Monatsschrift», 1865, Bd 2, 1867, Bd 4; Bielenstein A., Das Johannistfest der Letten, «Baltische Monats-schrift», 1874, Bd 23, H. 1—2; Mannhardt W., Letto-preussische Götterlehre, Riga, 1936; Brückner A., Beiträge zur litauischen Mythologie, «Archiv für slavische Philologie», 1886, Bd 9, H. 1; ero же, Starożytna Litwa. Ludi i bogi, Warsz., 1904; Mierzyński A., Źródła do mytologii litewskiej, cz. 1—2, Warsz., 1892—96; Lautenbach J., Über die Religion der Letten, «Magazin der Lettisch-literarischen Gesellschaft», 1901, Bd 20; Būga K., Medžiaga lietuvių, latvių ir grūsių mytologijai, sas. 1—2, Vilnius, 1908—09; Smits P., Latviešu mitoloģija, 2 izd., Rīga, 1926; ero же, Latviešu tautas ticējumi, t. 1—4, Rīga, 1940—41; Bertuleit H., Das Religionswesen der alten Preussen mit litauisch-lettischen Parallelen, «Sitzungsberichte der Altertums-gesellschaft Prussia», 1924, H. 25; Basanavičius J., Iš senovės lietuvių mytologijos, «Lietuvių tauta», 1926, kn. 4, sas. 1; Krollmann C., Das Religions-wesen der alten Preussen, «Altpreussische For-schungen», 1927, Jg. 4; Jonval M., Les chansons mythologiques lettonnes, P., [1929]; Pisani V., Il paganesimo baltoslavo, [Torino, 1962] (Storia delle religioni, 5 ed., v. 2); ero же, Le religioni dei celti e dei baltoslavi nell'Europa precristiana, Mil., 1951; Thomas H., Die slavische und baltische Religion vergleichend dargestellt, Bonn, 1934 (Diss.); Adamovičs L., Senlatviešu religija, в сб.: Vēstures atziņas un tēlojumi, [Rīga], 1937; ero же, Zur Geschichte der altlettischen Religion, Riga, 1940 (Studia Theologica, kn. 2); Ivinskis Z., Medžių kultas lietuvių religijoje, «Soter», 1938—39; ero же, Senovės lietuvių religijos bibliografija, Kaunas, 1939; Strauber K., Latviešu buramie vārdi, t. 1—2, Rīga, 1939; ero же, Lettisk folktrö om de döda, Stockh., 1949; Meulen R. van der, De Godsdiensten der Slaven en Balten, в кн.: Leeuw G. van der, De Godsdiensten der wereld, 3 ed., deel 2, Amst., 1956; Storms E., Aikštāten in Litauen, Hamb., 1946; Aisekaiite-Gimbutiene M., Die Bestattung in Litauen in der vorgeschichtlichen Zeit, Tübingen, 1946; Slaiūnas Z., Liaudies papročiai ir mitiniai įvaizdžiai mažvydo raštuose, в сб.: Senoji lietuviška knyga, [Kaunas, 1947]; Balys J., Lietuvių tautosakos skaitymai, Bd 1—2, Tübingen, 1948; ero же, Lithuanian mythology, в кн.: Funk and Wagnalls standard dictionary of folklore, mythology and legend, N. Y., [1972]; ero же, Lathian folklore. Latvian mythology, там же, Jaskiewicz W. A study in Lithuanian mythology, «Studi baltica», 1952, t. 9; Biezais H., Die himmlische Götterfamilie der alten Letten, Uppsala, 1972; ero же, Baltische Religion, в кн.: S tr ö m A. V.,

Biezais H., Germanische und baltische Religion, Stutt. [u. a.], 1975 (лит.); Gobis V., Senovės lietuvių tikėjimas, в сб.: Religija, ateizmas, dabartis, Vilnius, 1966; Jurginis J., Krikščionybė Lietuvoje, в сб.: Religijos ir ateizmo klausimai, Vilnius, 1963; его же, Lietuvių dievai ir deivės, «Mokslas ir gyvenimas», 1966, № 3; Dundulienė P., Namų šidinio kultas Lietuvoje, «Lietuvos TSR aukštųjų mokyklų mokslo darbai. Istorija», 1964, kn. 6; её же, Senovės lietuvių religijos klausimu, там же, 1969, kn. 10; Szafranski W., Ze studiów nad wierzeniami Bałtów, «Acta Baltico-Slavica», 1969, t. 6; Puhvel J., The Baltic pantheon, в сб.: Baltic literature and linguistics, Columbus, 1973; Kosman M., Drogi zaniku pogaństwa u Bałtów, Wrocław [u. a.], 1976; Velius N., Mitinės lietuvių sakmų būtybės, Vilnius, 1977; его же, Laumių dovanos. Lietuvių mitologinės sakmės, Vilnius, 1978; Dundulienė P., Žaltys ir yoj simbliai lietuvių liaudies mene ir žodinėje kūryboje, Vilnius, 1979.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

БАЛУ, позднее Баал (общесемит. bʿl, букв. «хозяин», «владыка»), Ваал (греч.), в западносемитской мифологии одно из наиболее употребительных прозвищ богов отдельных местностей и общих богов.

Наибольшим распространением пользовался культ Б. — бога бури, грома и молний, дождя и связанного с дождём плодородия [именовался также Баал-Хаддад, позднее Хаддад (hdd); ср. акад. Adad]. В Угарите этот бог — главный герой мифов [Алиййану-Б., Алиййан ('al'iyū), «силач»], ему посвящён мифологический цикл. Особый интерес угаритской традиции к нему объясняется, видимо, его ролью бога — покровителя Угарита.

Б. — сын Илу и Асират, но одновременно его называют сыном Дагана (см. Дагон; возможно, Илу считался отцом Б. как первопредок; по позднему финикийскому преданию, мать Б., одна из наложниц Урана, в данном случае соответствующего, очевидно, Илу, попала к Дагону, уже будучи беременной от Урана). Имеются упоминания о трёх дочерях Б., являющихся, одновременно, и его жёнами: Падарай [(pdrū), очевидно, «жироносная», т. е. «питательница»], Талай [(tly), «росная», т. е. подательница росы] и Арцай [(ʿarš), «земля», богиня земли, возможно, связанная с позднейшим Арцу (см. в ст. Бел) и, вероятно, соответствующая в теогонии Санхониятона — Филон Геэ, супруге Урана (Баалшамема?). Сестра и возлюбленная Б. — Анат.

Б. именуется богатырём, сильнейшим из героев, скачущим на облаке, князем [Баал-Зебул (bʿl zbl), отсюда библ. Вельзевул], возвышенным; известны его изображения в облике быка (символ плодородия) или воина, поражающего землю молнией-копьем. Он живёт на горе Цапану («северная», на иврите Цафон, античн. Касиус, соответствует современному Джебель ал-Акра) и является её владыкой (Баал-Цапани, bʿl srp).

Балу, поражающий землю молнией. Стела. Белый известняк. Угарит I-я половина 2 тыс. до н. э.



В борьбе богов младшего поколения за власть над миром и богами он фактический властелин вселенной, отгнавший Илу на задний план. Владыка земли и плодородия, Б. вместе с Анат противостоит хтоническим и связанным с морской стихией разрушительным силам и предстаёт как умирающий и воскресающий бог. Главный враг Б. — бог смерти и подземного мира Муту. Согласно мифу, Муту, пожелавший отнять у Б. власть над миром и богами, требует, чтобы тот явился к нему на пир в подземное царство. Устрашённый, Б. оказывает Муту почтение и, по-видимому, является к нему, признавая, таким образом, его власть над собой; впоследствии Б. гибнет, по-видимому, убитый Муту. Илу, Анат и другие добрые боги оплакивают его; Анат с помощью богини солнца Шапаш находит тело Б. и, совершив оплакивание, погребает его на горе Цапану. Анат обвиняет Асират в том, что та враждебна Б. По настоянию Асират Илу назначает владыкой богов Астара. Анат требует от Муту вернуть Б. и, получив отказ, уничтожает Муту, разрушает, сжигает, размалывает в муку его тело и рассеивает по полю. Б. воскресает и возвращает себе власть. Муту появляется на седьмой год после своей гибели и вновь борется с Б.; Шапаш угрожает Муту наказанием Илу; борьба заканчивается победой Б. Схватка между Б. и Муту постоянно возобновляется; гибель Б. приводит к увяданию и засухе, а его воскресение влечёт за собой расцвет в природе.

Б. борется и с богом морской стихии Иамму, который требует, чтобы Б. стал его рабом. Б. побеждает Иамму, используя в качестве оружия чудесные налцы, сделанные Кусар-и-Хусасом (в другом мифе победительницей Иамму выступает также Анат). Врагами Б. являются Латану (Левифан)

и другие хищные чудовища. Известен миф о создании для Б. дворца (символ власти и могущества): Анат с помощью Асират добивается разрешения Илу на постройку дворца, который строит на горе Цапану Кусар-и-Хусас, покрывая его золотом и серебром. При этом после долгих споров с Б. он делает во дворце окно (ср.: через окно в дом проникает смерть, Иерем. 9, 21).

Сказание о громовержце Б. известны и по хеттским источникам: согласно мифу, Асират (Ашерту) пытается соблазнить Б., он, по указанию Илу (Элькунирши), выполняет её желания и унижает её, между ними начинается вражда. В Египте Б. отождествлялся с Сетом. В мифах, очевидно, палестинского происхождения, он снимает печать, наложенную Гором (Астаром?) на лоно Анат и Астарты; Ра отдаёт их ему в жёны; рассказывалось о священном соитии Сета и Анат. По египетским источникам известен также палестинский миф о борьбе Сета и Иамму, посредницей в которой выступает Астарты; побеждает Сет.

Вероятно, Баал-Хаддад (Алиййану-Б.) тождествен более позднему (1-е тыс. до н. э.) финикийскому Баал-Адйру [Аддир ('dr), «могучий»]. Почитание Хаддада было широко распространено в Сирии с конца 2-го тыс. до н. э.; его супругой считалась Атаргати. В эпоху эллинизма отождествлялся с Зевсом.

См. также статьи Баал-Хаммон, Балшамем.

И. Ш. Шифман.

БАЛЬДР (др.-исл. Baldr, «господин»), в скандинавской мифологии юный бог из асов. Б. — любимый сын Одина и Фригг, брат Хермода, муж Нанны, отец Форсетя. Б. прекрасен, светел, благостен; его ресницы сравнивают с белоснежными растениями. Он живёт в Асгарде, в чертоге Брейдаблик, где не допускаются дурные поступки. Б. называют мудрым и смелым, однако фактически он являлся пассивным, страдающим болезнью, по-видимому, культовой жертвой.

Отчётливых следов мифа о Б. у континентальных германцев нет. Попытка немецкого учёного Ф. Генцмера усмотреть намёки на миф о Б. в т. н. Втором мерзбургском заклинании недоказательна. Имеется гипотеза немецкого исследователя О. Хёфлера об изображении Б. в южнскандинавских наскальных рисунках эпохи бронзы. Однако явно отражённый в скандинавском мифе о Б. обычай сожжения мертвеца в ладье относится к позднему железному веку.

Миф о Б. в основном известен по «Прорицанию вёльвы» («Старшая Эdda») и особенно по стихотворению эдического стиля «Сны Бальдра»



Великанша Хюрроккин (?) на волке. Рунический камень из Гуннстада, Южная Швеция. 11 в.

(иначе — «Песнь о Вегтаме»), включаемому как дополнительная песнь в «Старшую Эдду», а также по «Младшей Эдде», где имеется связный прозаический рассказ о Б. Согласно мифу, юному Б. стали сниться зловещие сны, предвещавшие угрозу для его жизни. Узнав об этом, боги собираются на совет и решают оградить Б. от всяких опасностей. Один отправляется в хель (царство мёртвых) узнать судьбу Б. от вельвы (провидицы); пробуждённая Одинем от смертного сна вельва предсказывает, что Б. умрёт от руки слепого бога Хёда. Фригг взяла клятву со всех вещей и существ — с огня и воды, железа и других металлов, камней, земли, деревьев, болезней, зверей, птиц, яда змей, — что они не принесут вреда Б.; клятвы она не взяла только с ничтожного побега омелы. Однажды, когда боги забавлялись стрельбой в ставшего неуязвимым Б., злокозненный Локи (выведавший хитростью у Фригг, что омела клятвы не давала) подсовывает прут из омелы слепому богу Хёду, и тот убивает Б. («Младшая Эдда»). «Прорицание вельвы» также сообщает о том, что Хёд убил Б. прутом из омелы, но умалчивает о роли Локи (только упоминание о последовавшем за этим наказании Локи богами указывает, по-видимому, на то, что роль Локи в убийстве Б. известна и этому источнику). Боги поднимают тело Б., переносят к морю и кладут на ладью, называвшуюся Хрингхорни (её удаётся столкнуть в воду только великанше Хюрроккин); Б. сожжён в ладье. В «Речах Вафтруднира» из «Старшей Эдды» упоминается ещё о тайном слове, которое Один сказал на ухо своему мёртвому сыну Б., когда тот лежал на костре. Нанна умирает от горя, и её кладут в погребальный костёр Б., так же как и коня Б., и золотое кольцо Одина Драупнир.

Вали («однодневный» сын Одина и Ринд) мстит Хёду за убийство Б. («Прорицание вельвы», «Сны Бальдра»), а Хермод, брат Б., отправляется на коне Одина Слейпнире в царство мёртвых (хель) с целью освобождения Б. («Младшая Эдда»); хозяйка Хель согласна отпустить Б., но при условии, что всё живое и мёртвое в мире будет его оплакивать. Плачут все, кроме великанши Тёкк, обличье которой принял тот же Локи, и Б. остаётся в хель. Боги наказывают Локи, виновника гибели Б.

Миф о смерти Б. является своеобразным введением к скандинавскому эсхатологическому циклу — смерть его служит как бы предвестием гибели богов и всего мира (см. *Рагнарёк*). В обновлённом мире, который возникнет после гибели старого, вернувшийся к жизни Б. примиряется со своим убийцей Хёдом, тоже ожившим («Прорицание вельвы»).

Своеобразный отголосок мифа о Б. в форме героического сказания имеется в «Деяниях датчан» Саксона Грамматика. У него Б. (Balderus) — полубог. Увидев во время купания Нанну — сводную сестру Хёда (Hotherus), Б. влюбляется в неё. Хёд сам любит Нанну и женится на ней, но Б. преследует его. Чтобы убить Б., Хёд достаёт меч Мимминг и, по совету лесной девы, чудесную пищу из змеиного яда и пояс, дающий победу. Хёд смертельно ранит Б.; его хоронят в холме. Предсказатель Финн пророчит Одину, что за Б. отомстит сын богини Ринд, которого она родит от Одина; пророчество сбывается.

Учёные-мифологи 19 в. видели в Б. солнечного бога, борющегося с тьмой. Немецкими филологами Г. Некель, Ф. Р. Шрёдер, Г. Хемпель и некоторые другие находили в мифе о Б. точки соприкосновения со скандинавскими вавилонскими культами плодородия (см. *Ваны*) и косвенное воздействие восточных мистериальных культов «умирающего и воскресающего» бога растительности (Таммуза, Диониса, Адониса и особенно Аттиса), а порвежец С. Бугге — варварское отражение мифа о Христе.

В соответствии с теорией Дж. Фрейзера о царь-маге, периодически умерщвляемом или выставляющем вместо себя жертву-заместителя (ритуал обновления королевской власти), Б. Х. Кауфман, а позднее О. Хёфлер видели в Б. королевскую жертву; Хёфлер аналогичную Б. жертву видел и в образе *Хельги*. Голландский германист Ян де Фрис (связывавший Б., как и названные выше авторы, с мифологией Одина) видел здесь миф о появлении смерти как первого жертвоприношения и отражение возникновения обычая сжигания трупов, а также известное отражение воинских ини-

циаций. Хёда он считает ипостасью Одина, а убийство Б. — жертвоприношением Одину. В новейшее время ритуальный характер драмы Б. аргументировали французский мифолог Ж. Дюмезиль и шведский филолог Ф. Стрём, в то время как шведская исследовательница А. Б. Рут рассматривает миф о Б. как конгломерат различных мотивов, сложившийся частично под влиянием ирландской традиции, знающей мотивы слепого убийцы, гибельного оружия из магического растения, несчастного выстрела (убийство Лугом своего деда Балора и др.). Вслед за немецким учёным фон дер Лайеном и финским филологом К. Кроном Рут допускает также воздействие еврейской талмудической легенды о кощрыжке (Иисуса не могут повесить, т. к. он заговорил все деревья; Иуда указывает на огромный капустный стебель).

Нельзя полностью исключить связи мифа о Б. с культами плодородия и древневосточными мифами, а тем более христианскими влияниями. Однако, в отличие от вавон, Б. несомненно относится к мифологии Одина. В своей основе миф о Б. скорее всего представляет собой миф о первой смерти, осложнённый мотивами воинских инициаций (характерны имена: Baldr — господин, Ноуг — боец, Нертмогт — мужественный). Возможно, что Хёд «убийца рукой» (handbani) Бальдра — ипостась самого Одина; в известном смысле и Локи — его «убийца советом» (gaðbani) также является «двойником» Одина. Весьма существенное отличие истории Б. от других сюжетов скандинавской мифологии, получивших повествовательную разработку, заключается в том, что здесь изображается не борьба с внешними силами, а драматическая коллизия внутри общины асов. Это связано и с культовыми корнями сказания о Б., и с тем, что оно включилось в традицию скандинавского мифологического эпоса на более позднем, чем другие сюжеты, этапе.

Лит.: Neckel G., Die Uebertieferungen vom Gotte Balder, Dortmund, 1920; Kaufmann B. H., Balder, Mythos und Saga, Stockholm, 1902; Schröder F. R., Germanentum und Hellenismus, Heidelberg, 1924; Hempel H., Hellenistisch-orientalisches Lehntum in der germanischen Religion, «Germanisch-romanische Monatschrift», 1928, Bd 16, H. 5—6; Höfler O., Germanisches Sakraikönigtum, Tübingen, 1952; Vries Jan de, Der Mythos von Balders Tod, «Arkiv för nordisk filologi», 1955, v. 70.
Е. М. Мелегинский.

БАМБАРА МИФОЛОГИЯ, комплекс мифологических представлений бамбара (самоназвание — банмана или бамана), одного из крупнейших народов языковой группы манде, населяющего юго-западный район Мали.

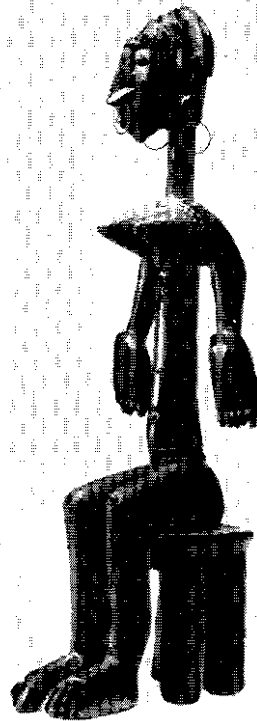
Б. м. типологически близка догонов мифологии; мифологические системы обоих народов можно назвать «вторичной» мифологией, в создании

которой значительная роль принадлежала жрецам. Это сходство обусловлено, по-видимому, генетическим родством бамбара и догонов (в их генеалогических мифах фигурирует одна и та же прародина — Страна манде), их неоднократным объединением в едином государстве (в средневековых государствах Мали, Сонгаи), наличием развитого института жречества и тайных обществ. Существуют мифы, предназначенные лишь для посвящённых, привилегией которых является полное знание. Так, шесть тайных обществ у бамбара (Ндомо, Комо, Нама, Коно, Тывара, Коре) соответствуют шести стадиям посвящения (согласно мифологической символике, они приравниваются шести основным суставам человека; так Ндомо, первое из этих обществ, объединяющее мальчиков, не прошедших обрезание, соответствует голеностопному суставу; подобно этому суставу, позволяющему человеку двигаться, Ндомо расчищает человеку путь к знанию; общество Комо соответствует колену и т. д.). Высшая степень знания доступна лишь членам общества Коре.

Общность мифологических взглядов бамбара и догонов сказывается в аналогичности символики: чисел (напр., семь — символ человека; три воплощает мужское начало, четыре — женское), цвета (красный — символ крови, жизни, любви, белый — цвет предков, чистоты и т. п.), животных и растений и т. п. в сходстве представлений: о первоначальной роли в сотворении мира вибрации, спиралеобразного движения; о принципе парности, лежащем в основе образования вселенной; о порождении расте-

ний и животных от союза небесного божества (Пемба — у бамбара, Амма — у догонов) с землёй; о роли в сотворении мира божеств, воплощающих дух воды (Фаро — у бамбара, Номмо — у догонов); о создающем значении творческого слова; о классификации элементов вселенной; о множественности миров (семь небес и семь земель — у бамбара, семь верхних и семь нижних миров — у догонов) и др.

Космогонические мифы бамбара — это высшее знание (именуемое «гла гла зо»), заключающее в себе философию бытия и вселенной, являющееся достоянием лишь посвящённых. Они описывают вневременную пер-



Предок. Культурная скульптура. Мали. Музей Философского университета.



Деревянная маска общества Ндомо у бамбара. Частная коллекция.

предметах, чтобы их обозначить. От «гла» отделилось человеческое сознание и перешло на предметы для пробуждения у них самосознания и наименования их. В ходе сотворения появились дух Ио, 22 основных элемента и 22 витка спирали. Эти витки спирали «размешали» Ио, в результате чего возникли звук, свет, все существа, все действия, все чувства. От Ио произошли первые могущественные силы — Пемба и Фаро, участвовавшие в сотворении. Согласно одному варианту мифа, демургом был Пемба; он создал и Фаро, который продолжил дело создания мира; реорганизовал вселенную и классифицировал все её элементы, создал людей. Фаро, «хозяин слова», обучил людей слову. По другой версии мифа, старшим является Фаро.

Лит.: Dieterlen G., Essai sur la religion Bambara, P., 1951; Griaule M., Conversations with Ogotemmel, L., 1965; Henry J., L'âme d'un peuple africain, les Bambara, leur vie psychique, éthique, sociale, religieuse, Munster, 1910; его же, Le culte des esprits chez les Bambara, «Anthropos», 1908, t. 3, № 4; Monteil Ch., Les Bambara du Ségou et du Kaarta, P., 1924; Paques V., Les Bambara, P., 1954; Tauxier L., La religion Bambara, P., 1927; его же, Histoire des Bambara, P., 1942; Thomas L. V. et L'Uneau R., Les religions d'Afrique noire. Textes et traditions sacrés, P., 1969; Zahan D., Sociétés d'initiation Bambara. Le N'domo. Le Koré, P., 1960. E. C. Котляр.

БАНПУТИС (прус. Bangputtis, литов. bangputys), в балтийской мифологии бог ветра и волн, почитавшийся у части пруссов и литовцев. Основные сведения о Б. собраны немецким историком 17 в. М. Преториусом: бог бури, воды, противопоставленный огню (Понике). Поздние литовские источники 18 в. называют

Ритуальный танец, призванный обеспечить плодородие.



которой значительная роль принадлежала жрецам. Это сходство обусловлено, по-видимому, генетическим родством бамбара и догонов (в их генеалогических мифах фигурирует она и та же прародина — Страна *Манде*), их неоднократным объединением в едином государстве (в средневековых государствах Мали, Сонгаи), различием развитого института жречества и тайных обществ. Существуют мифы, предназначенные лишь для посвящённых, привилегией которых является полное знание. Так, шесть тайных обществ у бамбара (Ндомо, Коно, Намма, Коно, Тывара, Коре) соответствуют шести стадиям посвящения (согласно мифологической доктрине, они приравниваются шести суставам человека; так, первое из этих обществ, посвящённое мальчикам, не прошедшим посвящения, соответствует голеностопному суставу; подобно этому суставу, посвящённый человеку двигаться, посвящённый человеку путь к посвящению и т. д.). Высшая степень посвящения доступна лишь членам обществ

мифологических взглядов бамбара и догонов сказывается в символике: чисел — символ человека; три — символ мужского начала, четыре — символ цвета (красный — символ жизни, любви, белый — цвет чистоты и т. п.), животных и т. п.; в сходстве первоначальной роли в мире вибрации, спиралей и движений; о принципе лежащем в основе образования; о порождении расте-

ний и животных от союза небесного божества (*Пемба* — у бамбара, *Амма* — у догонов) с землёй; о роли в сотворении мира божеств, воплощающих дух воды (*Фаро* — у бамбара, *Номмо* — у догонов); о создающем значении творческого слова; о классификации элементов вселенной; о множественности миров (семь небес и семь земель — у бамбара, семь верхних и семь нижних миров — у догонов) и др.

Космогонические мифы бамбара — это высшее знание (именуемое «гла гла зо»), заключающее в себе философию бытия и вселенной, являющееся достоянием лишь посвящённых. Они описывают вневременную пер-

Предок. Культурная скульптура. Мали. Музей Филадельфийского университета.



воначальную стадию, которая предшествовала этапам сотворения. Мир произошёл из пустоты, наделённой движением, — «гла». «Гла» породила звучащий двойник, в результате появилась пара — «гла гла» (удвоенным — «гла гла» — в мифах подчёркивается первичный характер парности — основного принципа существования). «Гла гла» породила субстанцию «зо сумале» («холодная ржавчина»), образовавшую твёрдые и блестящие вещества. После ряда движений и трансформаций «гла» произошло твёрдое и мощное образование, стало жидким, и в результате этой вибрации были

Деревянная маска общества Ндомо у бамбара. Частная коллекция.



предметах, чтобы их обозначить. От «гла» отделилось человеческое сознание и перешло на предметы для пробуждения у них самосознания и наименования их. В ходе сотворения появились дух Ио, 22 основных элемента и 22 витка спирали. Эти витки спирали «размешали» Ио, в результате чего возникли звук, свет, все существа, все действия, все чувства. От Ио произошли первые могущественные силы — Пемба и Фаро, участвовавшие в сотворении. Согласно одному варианту мифа, демиургом был Пемба; он создал и Фаро, который продолжил дело создания мира; реорганизовал вселенную и классифицировал все её элементы, создал людей. Фаро, «хозяин слова», обучил людей слову. По другой версии мифа, старшим является Фаро.

Лит.: Dieterlen G., Essai sur la religion Bambara, P., 1951; Griaule M., Conversations with Ogotemmel, L., 1965; Henry J., *L'âme d'un peuple africain, les Bambara, leur vie psychique, éthique, sociale, religieuse*, Munster, 1910; его же, *Le culte des esprits chez les Bambara*, «Anthropos», 1908, t. 3, № 4; Meil Ch., *Les Bambara du Ségou et du Kaarta*, P., 1924; Paques V., *Les Bambara*, P., 1954; Tauzier L., *La religion Bambara*, P., 1927; его же, *Histoire des Bambara*, P., 1942; Thomas L. V. et Lupa R., *Les religions d'Afrique noire. Textes et traditions sacrés*, P., 1969; Zahan D., *Sociétés d'initiation Bambara. Le N'domo. Le Koré*, P., 1960. E. C. Котляр.

БАНГПУТИС (прус. *Bangputtis*, литов. *bangputis*), в балтийской мифологии бог ветра и волн, почитавшийся у части пруссов и литовцев. Основные сведения о Б. собраны немецким историком 17 в. М. Преториусом: бог бури, воды, противопоставленный огню (Понику). Поздние литовские источники 18 в. называют

Б., богом моря, сравнивая его с римским *Нептуном*. У литовцев существовали деревянные изображения Б. Имя Б. означает «веющий на волны» (ср. литов. *bangà*, «волна», и *pūsti*, *pūtioti*, «дуть, веять»). Возможно, идентичен *Вейопатису*. В. И., В. Т.

БАНИК, банный, лазыник (белорус.), в восточнославянской мифологии дух бани, опасный для моющихся: может испугать, бросая камни с печи, содрать с них живьем кожу.



Банник. С рисунка И. Я. Билибина.

Б., который приходит мыться в баню после того, как в ней вымылись три человеческие пары, оставляли метлу, кусок мыла и воду в лохани, в жертву ему приносили чёрную курицу. Человек, посетивший баню, считающуюся «поганой» (нечистой), не мог идти в тот же день в церковь. В. И., В. Т.

БАН ТАУ ПУНГ («деревня тыквы»), в мифологии народа кхму в Верхнем Лаосе (мон-кхмерская группа), деревня, место действия мифа. Брат и сестра некогда пошли в лес. Там они поймали крысу, которая упростила отпустить её и сообщила о предстоящем потопе. По совету крысы брат и сестра нашли полый ствол дерева и в нём спаслись от потопа. После него они пошли в разные стороны. Людей они не встретили. Птица посоветовала им жениться. Женщина родила две тыквы. Обрушивая рис, она уронила пест и разбила тыкву. Из неё вышли народы тай, лао и др. Затем она нагрела кусок железа и проткнула им вторую тыкву. Вышли кхму — их кожа тёмная, так как они запачкались в угле. Осколки тыкв превратились в скалы около деревни Б. Т. П. Около них находилась буддийская пагода, посвящённая птице, давшей совет брату и сестре вступить в брак. Миф о тыкве существует у лао и др. народов Лаоса, Бирмы и Вьетнама. Часто вместо

двух фигурирует одна тыква. У лао-метов в Лаосе весть о потопе сообщает краб, а спасают брат и сестра в большом барабане. Я. Ч.

БАО-ГУН («князь Бао»), в китайской народной мифологии справедливый судья, почитаемый как один из судей загробного мира. В основе образа Б.-г. сановник Бао Чжэн (999—1062), который прославился расследованием запутанных преступлений и своей неподкупностью; он наказывал всех невзирая на лица и даже на родство с императором [ср. китайскую посылку «Взяткой не подкупишь только *Янь-вана* (владыку ада) и почтенного Бао»]. Имя Бао Чжэна постепенно вошло в легенды. В одной из них рассказывалось о разрешении Б.-г. дела о мышах-оборотнях. Некий студент по дороге в столицу встретил пять мышей-оборотней и рассказал им о своих домашних. Тогда пятая мышь приняла облик студента и явилась к его жене. Вернувшись, студент увидел двойника и подал жалобу, которая дошла до первого министра. Но облик первого министра приняла четвёртая мышь, и дело ещё более запуталось. Об этом узнали при дворе, но оказалось, что во дворце находятся два государя и две государыни. Двойник оказался и у Б.-г., призванного на помощь принцем наследником. Настоящий Б.-г. в чудесном сне явился к *Юй-ди* и доложил обо всём. Юй-ди послал на землю Нефритового kota, и тот изловил мышей. Со временем появились легенды о чудесном рождении Б.-г., связанном с явлением черноликого духа *Куй-сына*, ряд сюжетов о сошествии судьи в подземное царство для расследования преступлений, совершённых на земле. Б.-г. обнаруживает исправления в Книге судеб, которые за взятку сделал один из судей загробного мира, добивается у *Янь-вана* выдачи судьи и казнит его. В поздних представлениях Б.-г. превращается в судью, наказывающего духов в загробном мире (см. *Диюй*).

Б.-г. всегда изображался (в т. ч. и на театральной сцене) с чёрным лицом — символ неподкупности. В 13—14 вв. появились драмы о Б.-г. (более 10). Образ Б.-г. выведен также в ряде средневековых народных повестей [сборник «*Лун-ту гунъань*», «Дела, разрешённые судьёй Бао (из павильона) Драконова картина», 16—17 вв.], а также в романах «*Пин яо чжуань*» («Усмирение нечисти», 14 в.) и «*Сань ся у и*» («Трое храбрых, пятеро справедливых» Ши Юйкуня, 19 в.). В фольклоре он известен также под прозвищем Бао Лун-ту — Бао [из павильона] Драконова картина (Лун-ту — название павильона — дворцовой палаты, где император предавался литера-

турным занятиям и где одно время служил Б.-г.).

Лит.: Рифтин Б. Сказитель Ши Юйкунь и его истории о мудром судье Бао и храбрых защитниках справедливости, в кн.: Ши Юйкунь. Трое храбрых, пятеро справедливых, пер. с кит., М., 1974; Китайские народные сказки, пер. с кит., М., 1972, с. 258—62; Чжао Цзин-шэнь, Бао-гун чуаньшо (Легенды о Бао-гуне), в его кн.: Сяошо сяньхуа (Беседы о прозе), Шанхай, 1937, с. 104—37; *Sung biographies*, ed. by H. Franke, Wiesbaden, 1976, Bd 16, 2, с. 823—832; Ма Уау-ооп, The Pao-kun tradition in Chinese popular literature, Ph. D. Thesis, New Haven, 1971. Б. Л. Рифтин.

БАРАСТЫР (букв. «наделённый сильной властью»), в осетинской мифологии владыка загробного мира. Без его разрешения никто не может попасть в него или выйти оттуда. Он отправляет людей в рай или ад в соответствии с их земными деяниями. Б. К.

БАРБАЛЕ, в грузинской мифологии богиня, олицетворяющая солнце. В основном почиталась как покровительница женского плодородия. По народным представлениям, Б. обеспечивает изобилие продуктов земледелия и скотоводства, способствует оплодотворению как крупного рогатого скота и домашней птицы, так и человека. Ей посвящались различные праздники, главный из которых совпадал с днём зимнего солнцестояния. В ритуалах и обрядах, посвящённых Б., употреблялись предметы, являющиеся символами солнца. Само имя Б. (известны также другие варианты этого имени — общегрузинские — Барбаре/Бабале и сванские — Бабар/Барбал/Барбол) находит лингвистические параллели в грузинских названиях круга, колеса, сверкающего пламени; в имени Б. проявляется также формальное и семантическое сходство с шумеро-аккадским словом-эпитетом *bibbir-gi* — сверкающий луч, сияние.

Б. почиталась и как целительница, дарующая людям зрение и излечивающая их от головной боли, оспы и др. болезней. Б. могла также насылать на людей бедствия, недуги, смерть. Н. Б.

БАРГ, в мифологии лакцев, аварцев (Бак), лезгин (Пат), даргинцев (Бэрхи) божество, персонификация солнца. Имеет облик прекрасного юноши, излучающего ослепительный свет. Б. выходит из моря и заходит в него. Его заглатывает морское чудовище Куртма; спасает и возвращает на небо бог Зал. Х. Х.

БАРДОЙТС (Bardoayts; Bardoijs, Perdoayts, варианты — Gardoiyts, Gardotets, Gardoayten, Gardehis и др. сравнивают с литов. *gárdas*, «корабль», что мало достоверно), в прусской мифологии бог мореплавания и кораблей. Наличие особого божества мореплавания (ср. *Бангпунтиса*, бога моря или бо-

га ветра и волн) существенно отличается прусскую мифологию от восточнобалтийской (Б. искусственно включён в списки восточнобалтийских богов поздними авторами). Место, занимаемое Б. в списках прусских богов, и сама языковая форма имени дают возможность видеть в Б. эпитет со значением «бородатый» (ср. прус. *borgdus*, литов. *bagdzdā*, латыш. *bār/z/da*, «борода»), который мог относиться к богу подземного мира *Патолсу* (бородатому, по описанию немецкого хрониста 16 в. С. Грунау). В таком случае Б. (-Патолс) и *Потримпс* («юноша без бороды») составляли пару, аналогичную близнецным парам, в которых один из близнецов старик, а другой — юноша, один связан со смертью, другой с жизнью (см. *Балтийская мифология*). Это предположение отчасти подтверждается тем, что Потримпс и Б. соотносятся в источниках с Кастором и Поллуксом. Покровительство Кастора мореплаванию могло бы объяснить развитие соответствующей функции у Б. *В. И., В. Т.*

БАРЗ, в мифологии лакцев, лезгин (Варз), даргинцев (Ба дз), аварцев (Моц) божество, персонификация луны. Имеет облик прекрасной девушки. Распространён сюжет о пятнах на луне: луна и солнце (см. *Барз*) были влюблены друг в друга. Но луна стала хвастаться тем, что красивее солнца и на неё смотрят больше, чем на него. Тогда солнце бросило на лик луны комок несмываемой грязи, отсюда — пятна. Обидевшись, луна убежала от солнца, которое поняло свою вину и тщетно пытается догнать луну.

Согласно мифологическим представлениям рутульцев, луна и солнце раньше были людьми — братом и сестрой, славившейся невиданной красотой. Брат влюбился в сестру, и она превратилась в солнце, а он — в луну. *Х. Х.*

БАРЗДЪКИ (*Barstucke, Parstucken, Barstuccae, Barzdukai*), в прусской мифологии гномы, помощники бога *Пушкайтса*; маленькие человечки, живущие под землёй и, видимо, связанные с богатством. Под деревом (обычно под бузиной) они держат хлеб, пиво и другую еду. Имя Б. означает «бородатые». Типологически они связаны с немецкими кобольдами (ср. нем. *Zwerg-Holunder*, «карлик-бузина») или русским мужичком с ноготок, борода с локоток. Некоторые поздние авторы указывают на наличие того же класса мифологических существ в мифологиях восточных балтов (*Bezdukkus, Behrstuhki* и т. п.). См. также *Гномы*. *В. И., В. Т.*

БАРЗУ (фарси), в иранской мифологии богатырь, сын *Сухраба*,

внук *Рустама*. Б. была посвящена сохранившаяся во фрагментах эпическая поэма «Барзунома» (приписывается автору 11 в. Ходжа Ата ибн Якубу Атан). Б., как и его отец *Сухраб*, стал жертвой коварства *Афрасиаба*: тот, воспользовавшись неведением Б., одаривает его золотом и натравливает против деда. Вопреки советам матери *Шахруй*, Б. выступает против Ирана, пленяет богатырём *Тусу* и *Фарибурза*. *Рустам* освобождает пленных, но не может осилить Б. В поединок с ним вступает сын *Рустама Фаромарз* и пленяет Б. Мать Б. устраивает побег сыну, но *Рустам* настигает беглецов и после двух поединков побеждает Б. *Шахруй* открывает *Рустаму*, что побеждённый — его внук, и спасает Б. Тот переходит на сторону иранцев и вместе с делом наносит поражение *Афрасиабу*. Царь *Кай Хусроу* жалует Б. земли *Гура* и *Герата*, наставляя его на праведное правление и покровительство земледельцам. *И. Б.*

БАРСЙСА (*Barštšā*), в мусульманской мифологии имя человека, поддавшегося искушениям *шайтана*, но обманутого им. Комментаторы ассоциируют Б. с соответствующим безымянным персонажем *Корана* (59:16). В предании Б. — отшельник, по наущению *шайтана* совративший и убивший доверенную его заботам больную девушку. Б. отрёкся от аллаха за обещание *шайтана* помочь ему, но последний обманул Б. и выдал его братьям девушки.

Лит.: Abel A., Barsisa, le moine qui defia le Diable, Brux., 1959. *М. П.*

БАРХУТ, или *Барахут* (*Barghūth*), в мусульманской мифологии колодец, связанный с преисподней и населённый душами неверных. В фольклоре народов, исповедующих ислам, существует множество легенд и сказаний, посвящённых Б. Обычно Б. идентифицируется с большой известняковой пещерой, находящейся в *Хадрамауте*, около места, почитаемого как могила пророка *Худа*. *М. П.*

БАРШАМЪН, *Баршимниа*, *Баршам*, в армянской мифологии божество, выступающее противником богов и героев (*Вахагна*, *Арама* и др.). Образ восходит, по-видимому, к западносемитскому *Баалшаму*, культ которого был распространён в Армении. Построенный в честь Б. храм и статуя из слоновой кости, вывезенная из Месопотамии *Тиграном II* (1 в. до н. э.) и установленная в селении *Тордан* (к юго-западу от современного города *Эрзинджан* в Турции), были разрушены после принятия в Армении христианства (4 в.). *С. Б. А.*

БАСТ, *Бастет* (*'b:s;t;β's:t;t*), в египетской мифологии богиня радости и веселья. Священное животное Б. —

кошка. Изображали Б. в виде женщины с головой кошки, атрибут Б. — музыкальный инструмент *систр*. Центр её культа, расцвет которого относится к XXII династии (*Бубастидов*) (10—8 вв. до н. э.), — *Бубастис*. Сын Б. — *Махес*. Б. отождествляли с *Мут*, а также с почитавшимися как *Око Ра* *Тэфнут*, *Сехмет* и *Хатор*. В связи с этим Б. также приобрела функции солнечного Ока. Геродот



Кошка — священное животное Баст. Бронза. 1 тыс. до н. э. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.

(II, 60) сообщает о ежегодных торжествах в честь Б., сопровождавшихся пением и плясками. Древние греки отождествляли Б. с *Артемидой*. *Р. Р.*

БАСТВАРАЙ, в иранской мифологии (в «Авесте») сын *Заривара*, в эпосе на среднеперсидском — *Баствар* (*Бастур*, *Настур*), сын *Зарера*. Когда после гибели *Зарера* в бою *Виштасп* (см. *Гуштасп*) призвал богатырей отомстить за него, семилетний *Баствар* вызвался сделать это. *Виштасп* не соглашался, но *Баствар* хитростью уговорил конюха дать ему боевого коня и, пробившись сквозь строй врагов и достигнув тела отца, стал оплакивать его гибель. Прокладывая мечом дорогу, *Баствар* благополучно вернулся к ставке *Виштаспа*, который, видя его героизм, разрешил отомстить за отца. *Баствар* прорвался сначала к одному флангу иранских войск во главе с *Гирамиккартом*, сыном главного советника царя *Джамаспа*, потом к другому флангу во главе с братом *Виштаспа* могучим *Спанддатом* (*Испандат*). Втроём богатыри повели свои войска на противников — *хионитов* и всех их избили, за исключением *Арджаспа*. Плач *Баствара*

над трупом отца передаётся в среднеперсидской поэме о Зарере «Идгар Зареран» («Памятка о Зарериде»). Историческая основа мифа — борьба против набегов кочевых племён (иранских, затем тюркских). И. Б.

БАСУХУН БУЛОУ САРАМЭЙ РАБИА («река намытого золотого песка»), в мифологии нгаджу (остров Калимантан) подводная река, на берегу которой расположены селения крокодилов, подданных *Джаты*. Мировые реки, разделяющие горизонтальные миры на дуалистические половинки, расположенные вверх и вниз по течению реки и соотнесённые с вертикальными мирами, — характерный элемент мифологического мироздания в Западной Индонезии и на Филиппинах (см. в ст. *Малайского архипелага народов мифологии*). М. Ч.

БА СЯНЬ, см. *Восемь бессмертных*.

БАТА (bʌtʌ), в египетской мифологии один из древнейших богов; почитался в образе быка. Центр культа Б. — город 17-го нома Каса (греч. Кинополь), бывший также центром культа бога *Анубиса*. Связь Б. с *Анубисом* ярко выражена в сказке периода Нового царства о двух братьях, которыми были Б. и *Анубис*. Из-за козней неверной жены Б. несколько раз умирал и оживал после смерти. В первый раз Б. возродился при помощи *Анубиса*. В сказке ясно прослеживается мифологическая основа, указывающая на мотивы из мистерий *Осириса* и роли в них *Анубиса*. В сказке оба бога выступают как люди, но после их имён стоит детерминатив бога.

Лит.: Викентьев В. М., Древнеегипетская повесть о двух братьях, М., 1917; Коростовцев М. А., [Два брата], в сб.: Поэзия и проза древнего Востока, М., 1973, с. 53—62.

БАТАРА ГУРУ, 1) главный бог из триады верховных богов у батаков острова Суматра (Зап. Индонезия). По представлениям батаков, был создан *Мула Джади* из яйца бабочки и считается, как и вся триада (Б. Г., *Мангалабулан*, *Сорипада*), эманацией *Мула Джади* в срединном мире. Он восседает на втором небе в Банджар Долок (горном городе), следит за тем, что делают люди на земле и боги на небе, и судит их. От него исходят нормы адата, т. е. обычного права. Спутники Б. Г. — лошадь *Силинтонг* и пёс *Сягомпул*. Дочь Б. Г., *Сидеак Паруджар*, — создательница земли. Верховная триада занимает центральное положение в батакском пантеоне. Акт творения, в т. ч. и самой триады, был совершён *Мула Джади* по поручению Б. Г. Возможно, триада возникла под влиянием индуизма. М. Ч.

2) В доисламской мифологии бунгийцев острова Сулавеси (Западная Индонезия) бог, превративший срединный мир в землю, старший сын

Топалланрове. Боги верхнего и нижнего миров договорились привести в порядок и заселить срединный мир — землю. Для этого Б. Г. был посажен в бамбуковую трубу и спущен вниз по радуге. Он был первым томанурунгом («низшедшим»), спустившимся с неба на землю. Во время спуска он кидал на землю листья магических растений, и так из первоначального хаоса возникли деревья, животные, птицы и т. д. С помощью чернокожих слуг, посланных с неба, Б. Г. ввёл на землю культурные растения. Затем он встретился с *Ве Ньилитимо*, женился на ней и они стали родоначальниками людей. Сангиасэрри, дочь Б. Г. от наложницы, умерла рано и после смерти превратилась в рис (ср. *Хайнувеле*). После земной жизни Б. Г. вернулся на небо и принял там у отца правление над селениями небожителей с титулом верховного бога Ла Патиганна Санкурувира. Ю. С.

3) В индуистской мифологии Западной Индонезии и Малайзии глава сонма богов, у яванцев — главное божество пантеона, у балийцев также является аспектом (проявлением) верховного божества *Шивы*. Наиболее полное воплощение религиозно-мифологический образ Б. Г. получил в средневековой идеологии народов острова Ява (14—16 вв.), где это божество выделилось в качестве верховного и в ряде случаев отождествлялось с синкретическим образом *Шивы-Будды*, развившимся в яванском государстве. Б. Г. выступает как demiург, прародитель богов и людей. По яванской мифологической традиции, Б. Г. произошёл от первоединого бога из субстанции света под именем *Хьянг Маникмайя* как антипод *Хьянг Исмайи* (см. *Семар*). По происхождению Б. Г. олицетворяет ураническое начало и верхний мир. Часто отождествляется с *Шивой*. Б. Г. — творец первых людей; у балийцев в этой функции он известен как *Батара Гуру Сакти*, который вместе с божеством *Батара Брама* (или *Брахмой*) вылепил людей из глины и путём медитации оживил их. Хотя *Батара Брама* соперничал с ним в этом, первенство принадлежало Б. Г. *Батара Гуру* считается учителем божественного закона и «великим риши» (небесным аскетом). Помимо этого, средневековая мифологическая литература описывает Б. Г. как сакрального родоначальника священнического сословия и покровителя брахманов.

Специфика образа Б. Г. в индонезийской религиозной мифологии связана с приспособлением элементов шиванзма (отчасти буддизма) к древним местным племенным верованиям. Не исключено, что определённую роль в становлении образа Б. Г. сыг-

рали древние обычаи почитания вулканов и горных вершин.

В культовой иконографии и в традиционном театре ваянг Б. Г. изображается с атрибутами *Шивы*, в виде человека, стоящего на священном быке, с четырьмя руками.

Г. Г. Бандиленко.
БАТАРА КАЛА, в индуистской мифологии Западной Индонезии и Малайзии божество-разрушитель, устрашающая манифестация *Шивы*, предводитель сонма свирепых демонов (*бута*). Б. К. — хозяин подземного мира тьмы, где он правит. Он принимает облик прожорливого великана-людоеда. Б. К. считается сыном *Шивы* или *Батара Гуру* (3), живущим в недрах земли. По балийскому мифу, он — великан, выросший из попавшей на землю спермы *Шивы*, всемогущий демон, повергнувший в смятение богов и посланный *Шивой* в нижний мир, создатель *Ибу Пертиви*. По представлениям яванцев, Б. К. родился из пламени в центре океана. Мифологическая трактовка Б. К. у балийцев возводит его происхождение к образу демона инициации, который преследует юношей, проходящих обряд посвящения. В яванской средневековой мифологической литературе Б. К. выступает также как сын *Батара Гуру*, посылаемый им (под именем *Калавиджайя*) на землю с целью испытания аскетов. Г. Б.

БАТОНЕБИ (множ. ч. от *батони*, «господин, владыка»), в грузинской мифологии собирательное название духов, приносящих инфекционные болезни. Известны Б., приносящие корь (*Цитела Батонеби*), коклюш (*Хвела Батонеби*), оспу (*Диди Батонеби*) и др. Все Б. считаются детьми древнего грузинского божества *Нана*. В семье, один из членов которой болеет, готовят для угощения Б. сласти, ставят украшенное подарками дерево Б., зажигают ореховое масло, завешивают красной тканью комнату больного, исполняют ритуальную песню-мольбу «*Батонебо*» (или «*Иав Нана*»). Слово «Б.» является также народным названием инфекционных болезней. Л. Ч.

БАТРАДЗ, *Батра́з*, герой осетинского нартского эпоса, сын *Хамыца*, родился из его спины, выскочив оттуда раскалённый, как огонь. *Сатана* закидывает Б. в море, и первые годы детства он проводит в доме владыки водного царства *Донбеттыра*, затем поселяется среди нартов. *Сатана* заменяет ему мать. Чтобы стать непобедимым, Б. закаляет себя в горниле небесного кузнеца *Курдалагона*. Живя большей частью на небе, Б. по зову нартов молнией спускается на землю и совершает подвиги. Как бог грозы Б. борется с христианскими божествами, в том числе с *Уациллой*.

В образе Б. наиболее ярко отражена борьба христианской религии с языческой и торжество первой. Гибель Б., как и всех нартов, в этой борьбе означает поражение языческих воззрений, происшедшее у аланов в 6—11 вв. Имя Б. — монгольского происхождения, однако в цикле Б., формировавшегося в течение многих веков, отражены, наряду с некоторыми монгольскими чертами, отголоски скифских мифологических воззрений, известных по описанию Геродота.

Б. близки адыгский Батраз, абхазский *Цвице*, чечено-ингушский Хамчий Патараз. *Б. К.*

БАТУ РИБН, у семангов (мон-кхмерская группа племён, древнейших обитателей полуострова Малакка) священная гора (реальная известняковая гора под таким названием существует на границе между Таиландом и Малайзией). В подгруппах кента и кенсиу рассказывают, что их предки *Та Пиуго* и *Та Тангой* жили некогда на земле в хижинах. Но впоследствии они поднялись на небо, а их хижины превратились в гору с пещерами — Б. Р. У семангов, расселённых в гористой внутренней части Малакки, есть мифы и о других горах, первоначальных местобитаниях людей, как, например, о мифической горе Гунонг Берали (горе риса). *Я. Ч.*

БАУ, Б а б а (шумер.), в шумерской и аккадской мифологии богиня города Лагаша, божество плодородия. Менее известна как богиня-врачевательница, «целительница черноголовых» (в одной шумерской песне она названа так наряду с богиней-целительницей Нининсиной; со старовавилонского периода идентифицируется с Нининсиной). Её частый эпитет — «мать Б.». Родители Б. — бог неба Ан и богиня *Гатумдуг*, её супруг — военное божество, покровитель г. Лагаша Нингирсу, сама она — мать семи дочерей. *В. А.*

БАУБИС (литов. *Väubis*), в балтийской мифологии бог скота (в одном источнике назван богом коров и быков). Почитался у литовцев и, возможно, у части пруссов; в жертву ему приносили скот. Ср. литов. обозначение пастушьего бога *Jaučiu Väubis*, «бычий бог», от *väubti* — «реветь, мычать». *В. И., В. Т.*

БАУБО (*Baccho*), в греческой мифологии жительница Элевсина, которая вместе с мужем не только радушно приняла у себя в доме *Деметру*, горестно искавшую дочь, и угостила её киеоном (напитком), но и развеселила богиню не совсем пристойной болтовней и жестами (*Clem. Alex. Protr. I 20*) (ср. историю служанки *Ямбы*, развеселившей *Деметру* в доме царя Келея в Элевсии и ставшую близкой к таинствам *Деметры*; *Нупт. Нот.*

V 202—205). В некоторых мифах Б. считается матерью Триптолема, любимца *Деметры* (хотя чаще он — сын элевсинских царей). Несомненная связь Б. с хтоническими и растительными культами *Элевсина* и *Деметры*. *А. Т. Г.*

БАХРАМ ГУР (фарси), в иранской мифологии и эпосе исторический шах Вахрам V Гур (из династии Сасанидов, правил в 5 в.). В легендах о Б. Г., переданных в «Шахнаме», рассказывается о его воспитании в аравийском княжестве, об охоте и пирах, о борьбе за престол, о встрече Б. Г. с четырьмя дочерьми мельника и его женитьбе на них и др.; Б. Г. приписывается справедливое царствование и законы, облегчающие положение народа. Когда приходит пора смерти Б. Г., то земля расступается и проглатывает его. В легендах о Б. Г. воплотились многие древние сказания (о Рустаме, Кай Хусроу и др. героях). По древней традиции Б. Г. считается первым поэтом на языке фарси. *И. В.*

БАХТ («судьба»), в армянской мифологии персонификация судьбы. Б. в облике седобородого старца, сидящего на небе или на высокой горе, определяет судьбу каждого человека. Его предназначения фиксируются *Грохом* в особых книгах или на лбах людей. В народных поверьях Б. именуют также духа счастья, посылаемого богом или судьбой отдельной семье, отдельному человеку (этого духа называют иногда *Долватом*, «благо-состояние»). Он может иметь облик юности или старца. У кого живёт Б., тому сопутствует удача, а кого он покидает, того преследует невезение. Б. часто появляется в белой одежде в домах, в хлевах или на пастбищах, где сторожит скот. Он уходит из дома, в котором его оскорбили. Чтобы вернуть обратно или пригласить Б., в конце года или в начале

нового года совершают особые церемонии: девушки садятся на кочерги и скачут на них, старухи выходят из дома с посохами, стучат по земле и особыми заклинаниями просят Б. вернуться в их дом. Иногда Б. отождествляется с духами предков.

Лит.: *Abeghian M., Der armenische Volksglaube, Lpz., 1899.* *С. Б. А.*

БАХУС (*Bacchus*), латинская форма имени Вахс (одного из имён *Диониса*).

БА-ЧЖА, в поздней китайской мифологии божество, уничтожающее саранчу. Считается, что Б.-ч. вызывает



Ба-чжа. Китайский народный лубок. На юбке надпись: «Государство процветает, народ в спокойствии».

саранчу в суд и сажает её на цепь. Б.-ч. изображается с лицом человека, с носом, похожим на птичий клюв. Б.-ч. обнажён по пояс. Ниже пояса его туловище напоминает колокол (по одной из легенд, он родился от колокола), из-под которого торчат большие птичьи лапы с когтями. На голове странные волосные пучки за ушами как бы заменяют рога. В одной руке он держит тыкву-горлянку, в которую сажает саранчу, уничтожая её таким образом. В другой руке меч или слиток золота, или деревянный молоток, или знамя с надписью: «собираю саранчу и уничтожаю её». Каждый год после сбора урожая устраивалась благодарственная церемония в честь Б.-ч. *Б. Р.*

БАЧУЭ («высокие груди»), *Фурачюга* («благодатная женщина»), в мифологии чибча-мунсков всеобщая прародительница, покровительница земледелия. Когда на земле ещё не было людей, Б. вышла из вод озера *Игуаке* в образе прекрасной женщины, ведя с собой маленького (не старше трёх лет) сына. Они жили на одном месте, пока сын не вырос; тогда Б. взяла его в мужья и рождала каждый раз по 4—6 детей. Б. с мужем обошли «всю землю» (т. е. область чибча-мунсков), заселяя её своими детьми. В старости они вернулись к озеру *Игуаке*, где Б. заповедала людям блюсти обычаи и хранить мир; затем Б. и её сын-муж превра-

Бахрам Гур на охоте. Серебряное блюдо. 7 в. Ленинград, Эрмитаж.



тились в двух больших змей и скрылись в водах озера. В образе Б. явственно видны черты матери-земли (см. *Богиня-мать*), всеобщей родительницы и кормилицы (плодовитость, инцест, характерная для андских хтонических водно-земных божеств связь со змеиным культом и т. д.).

С. Я. С.

БЕБАН, Ба б о́н [bɒbɒ(ʔ), bɒw(ʔ)], в египетской мифологии божество, соратник *Сета*, с которым иногда отождествляется. Возможно, имя Б. связано с олицетворением мрака в «Книге мёртвых» — Бабу.

Р. Р.

БЕГЕЛА, в грузинской мифологии один из *дэвов*. У горцев Восточной Грузии Б. — царь дэвов, по другим версиям — один из богатырей при дворе царя дэвов, убитый *Иахсари* или *Копалой*. Иногда Б. представляли также женщиной из дэвов — красивой с длинными волосами, семью волнами ниспадавшими на землю.

Лит.: Очи а ури Т. А., Мифологические предания у горцев Восточной Грузии, Тб., 1967 (на груз. яз.).

З. К.

БЕДИС МЦЕРЛЕБИ (беди, «судьба», мцерлеби, «пишущий»), в грузинской мифологии божество (или несколько божеств), определяющее судьбу человека. Б. м. обитают в мире усопших и постоянно смотрят в «Книгу судеб». По истечении предначертанного судьбой срока жизни человека под солнцем Б. м. сообщают об этом повелителю загробного мира (сулетис гмерти), который высылает встречающих (мгребени) для исторжения души и водворения её в мире усопших (сулети). Иногда Б. м. по ошибке вызывали в сулети душу, срок жизни которой на земле ещё не истёк. В этих случаях они возвращали душу к телу, и человек доживал отведённые ему дни. Существуют предания о людях, побывавших в загробном мире (мквадарши чартули), которые по возвращении на землю становились вещами и рассказывали о жизни в сулети. Функции Б. м. иногда приписываются самому сулетис гмерти.

И. С.

БЕЛ (Βῆλος), в греческой мифологии царь Египта, сын *Посейдона* и нимфы *Ливии*, брат-близнец *Агенора* (отца *Европы*), отец *Эгипта* и *Даная* (Apolod. II 1, 4; Aeschyl. Suppl. 316—322). Б. относится к числу персонажей, которые сами не имеют развитой мифологической биографии, но являются родоначальниками поколений будущих героев.

А. Т.-Г.

БЕЛ (аккад., от общесемит. *Балу*, «владыка», «господин»), в аккадской мифологии обозначение некоторых богов, прежде всего *Энлиля*; затем, со старовавилонского периода, могло быть эпитетом любого бога, с каситского периода — исключительно *Мардука* (в греч. передаче приме-

нительно к *Мардуку* — *Белос*); к 2—1-му тыс. до н. э. в единый образ «владыки» — Б. сливаются *Энлиль* и *Мардук* (в Ассирии — *Энлиль* и *Ашшур*). Такое обозначение отдельных богов нарицательными именами было свойственно и др. семитским народам.

В. А.

В западносемитской мифологии Б. (вариант *Бол*) имя бога (возникшее под аккадским влиянием), широко почитавшегося в Сирии с конца 2-го тыс. до н. э. В Пальмире Б. — верховное божество—владыка мира, глава триады богов (в неё входили также *Иарихбол* и *Аглибол*), игравших там (наряду с параллельной, а возможно, тождественной ей, триадой *Баалшамем* — *Малакбел* — *Аглибол*) наиболее заметную роль. Изображения Б. в образе быка или человека с головой быка свидетельствуют о том, что он, очевидно, считался носителем плодородящей силы. В эллинистический период отождествлялся с *Зевсом* и *Паном*. Известны сказания о его борьбе с Тифоном (*Иамму*). Мифы о Б., вероятно, восходят к древнейшим о *Балу*.

Место Б. (также и *Баалшамема*) в триадах мог занимать бог, именовавшийся «тот, чьё имя благословенно в вечности» (его имя было запретным), культ которого был широко распространён в Пальмире во 2—3 вв. н. э. и, видимо, сложился как религиозно-этическое учение о божьем милосердии и воздаянии.

Слово «Б.» иногда служило эпитетом пальмирского бога земли *Арцу*, или *Арду* (rsw, «земля»): «Арцубел», т. е. «Арцу-владыка». Этот бог, очевидно, ведёт происхождение от арабской богини *Руда*; возможно, оба они восходят к угаритской *Арцай*, дочери *Балу*.

БЕЛЕТ-ЦЕРИ (аккад., «владычица степи»), в аккадской мифологии супруга бога кочевых племён *Марту* (Амурру), женщина-писец подземного царства. Идентифицируется с шумерской богиней *Гештинанной*.

В. А.

БЕЛЛЕРОФОНТ Βελλεροφών, Βελλεροφόντης), в греческой мифологии один из главных героев старшего поколения, сын коринфского (у Гомера II. VI 152 след. — Коринф идентифицируется с городом Эфира) царя *Главка* (вариант: бога *Посейдона*), внук *Сисифа*. Первоначальное имя Б. — Гиппоной, но после того, как он убил коринфянина (вариант: родного брата) *Беллера*, его стали называть «убийца *Беллера*» (греч. *Беллерофонт*) (типичный этимологический миф). Полагают, что слово *Βελλερός* догреческого происхождения и означало «чудовище», впоследствии оно, став непонятным, было, как это принято в этимологических мифах, осмыслено как имя собственное.

Опасаясь кровной мести, Б. был вынужден бежать в Арголиду, где его гостеприимно встретил тирифский царь *Прет*. Жена *Прета* *Сфенебея* (вариант: *Антея*) влюбилась в Б., но была отвергнута им, после чего она обвинила юношу в покушении на её честь. Поверив жене, но не желая нарушать законы гостеприимства, *Прет* направляет Б. к своему тестю, царю *Ликий* *Иобату*, вручив ему письмо, содержащее приказ погубить Б. Чтобы выполнить приказ, *Иобат* даёт Б. одно за другим опасные для жизни поручения. Вначале ему пришлось сразиться с обитавшей в горах *Ликий* трёхглавой огнедышащей химерой — страшным чудовищем, соединением льва, козы и змеи. Боги, покровительствовавшие Б., подарили ему крылатого коня *Пегаса* (Pind. Ol. XIII, 63 след.; Paus II 4, 1). Напав на химеру с воздуха, Б. победил и уничтожил с помощью *Пегаса* опустошавшее страну чудовище. Затем он отбил нападение воинственного племени *солимов* и уничтожил вторгшихся *амазонок* (Hom. II. VI 179). *Иобат* устроил возвращавшемуся с войны Б. засаду, но герой перебил всех напавших на него. Поражённый силой пришельца, *ликийский* царь отказался от своих замыслов, отдал Б. в жёны дочь *Филоною* и, умирая, оставил ему своё царство (Apolod. II 3, 1 и 2). От этого брака родился *Гипполох*, унаследовавший *ликийское* царство, *Исандр*, погибший в войне с *солимами*, и *Лаодамия*, родившая *Зевсу* *Сарпедона*. Узнав от тестя о письме *Прета*, Б. отправился в *Тиринф*, чтобы отомстить. Притворившись влюблённым, он уговорил олеветавшую его *Сфенебею* бежать с ним на *Пегасе*, но, поднявшись в воздух, сбросил её в море (известно по фрагментам не дошедшей до нас трагедии *Еврипида* «*Сфенебея*»). По другому варианту мифа (Hug. Fab. 57 и 243), *Сфенебея* сама покончила с собой. Дальнейшая судьба Б. описана *Гомером* (II. VI 200 след.). Б. утратил расположение богов, и его постигло безумие. Причиной этого *Пиндар* (Isthm. VII 44 след.) считает надменность Б., решившего на *Пегасе* достигнуть вершины *Олимпа*. *Зевс* наслал на коня овода, *Пегас* взбесился и сбросил седока на землю. Хромой и слепой скитался Б. до самой смерти по *Алейской* долине («долине странствий»). В не дошедшей до нас трагедии «*Беллерофонт*» *Еврипид* рассказывал о гибельной попытке Б. подняться на *Олимп* и его смерти после того, как он был исцелён от своей непомерной гордости и примирился с богами. Развитию мифа о Б. была также посвящена не сохранившаяся трагедия *Софокла* «*Иобат*».

Культ Б. был распространён в Ликии и Коринфе, затем по всей Греции. Имена Б. и связанных с ним Пегаса, химеры, солимов негреческого, восточного происхождения, но всё же существование в ранней Греции мифа о Б. не вызывает сомнения. Об этом свидетельствуют и изображения борьбы Б. с химерой на протокоринфских вазах, и найденный, характерный для времени появления письменности рассказ Гомера о письме Прета. В раннегреческих мифах Б. часто связан с морской стихией (изображения Б. с трезубцем, происхождение его от Главка или Посейдона), но вместе с тем в образе Б. встречаются черты солнечного бога (полёт в небо на крылатом коне). Существует предположение, что в мифе о Б. объединились черты двух богов различного происхождения. Изображения Б. и его коня (по-хеттски Пихассассиса) часто встречаются на малоазийских печатях (в Малой Азии крылатый конь был божеством неба и погоды). Возможно, культ Б., первоначально возникший в Греции, был занесён в Малую Азию, где его связали с местными культами Пегаса, химеры и др. На возникновение встречающегося у Гомера рассказа о Сфенебее, несомненно, повлиял распространённый по всему Средиземноморью сюжет о преследовании героя отвергнутой им замужней женщиной (египетская «Сказка о двух братьях», ветхозаветный рассказ о целомудренном Иосифе, мифы об Ипполите и Федре, Пелее и жене Акаста и др.).

М. Н. Богвицник.

В 17—18 вв. драматические обработки мифа о Б. создавались лишь как оперные либретто (напр., пьеса «Б.» Т. Корнеля, Б. Фонтенеля и Н. Буало, ставшая основой оперы Ж. Б. Люлли, и в немецком переводе — оперы К. Граупнера). Из произведений, созданных в 19—20 вв., следует отметить драму «Б.» Г. Кайзера. В 17—18 вв. созданы также оперы «Б.» Ф. Сакрати, «Иобат и Б.» Р. Кайзера, «Б.» Ф. Арайи и «Б.» Й. Мысливечка, в 20 в. — «Б.» Д. Куклина. В античном изобразительном искусстве Б. — один из популярных персонажей, особенно в вазописии (битва с химерой) и пластике, главным образом в рельефах (сюжеты: Б. с Пегасом, битва с химерой, наказание Сфенебеи и др.), а также в помпейских росписях (Б. у Прета, обретение Пегаса). Среди произведений европейского искусства, редко обращавшегося к мифу, миниатюры 9 в. (евангелие Лотаря и Библия Карла Лысого), бронзовая фигура «Б. верхом на Пегасе» Бертольдо ди Джованни, эскиз П. П. Рубенса.

БЕЛЛОНА (Bellona), в римской мифологии богиня круга *Марса* (имя



Беллона. Картина Рембрандта. 1633. Нью-Йорк, Метрополитен-музей.

Б. от bellum, «война»). Также считалась матерью (иногда сестрой, кормилицей) Марса и богиней подземного мира (Cogn. Gloss. lat. VI, с. 135). Со времени войны 458 до н. э. ей был посвящён храм, возле которого проходила церемония объявления войны: глава коллегии жрецов-фециалов бросал копье на участок, символизовавший вражескую землю. С 1 в. до н. э. Б. была отождествлена с капладокийской богиней Ма, и культ её принял оргиастический характер. Римским гражданам в то время участие в нём воспрещалось. Служители Б. вербовались из чужеземцев. Особенно культ Б. одновременно с другими восточными культами распространился в Римской империи в 3 в. н. э. Жрецы Б. (беллонарии) носили чёрное одеяние и колпаки, имели в качестве атрибутов двойные секиры.

Е. Ш.

БЕЛОБОГ, в западнославянской мифологии бог удачи и счастья (см. также *Доля*). Название Б. реконструируется на основании топонима горы Vjeļu bōh у лужицких сербов, связываемой с положительным началом (как и урочища со сходными названиями у других славян), в отличие от горы Согпу bōh, с которой было связано представление о нечёте (числе три — об отрицательном значении нечёта см. в ст. *Славянская мифология*) и о бже, который у балтийских славян назывался *Чернобогом*. Б. и Чернобог различались также у кашубов. В «Славянской хронике» Гельмольда (12 в.) бог балтийских славян, противопоставлявшийся Чернобогу и связывавшийся со счастьем, не назван по имени, но очевидно, что это и был Б.

Лит.: Lorentz F., Bēlbog und Cernobog, «Mitteilungen des Vereins für kaschubische Volkskunde», Bd 1, Lpz., 1910; Nedо P., Czorneboh und Bieloboh zwei angebliche slawische Kultstätten in der Oberlausitz, «Lëtöpis, Jahresschrift des Instituts für sorbische Volksforschung», Reihe C. Volkskunde, [N] 6/7, 1963/64.

В. И. В. Т.

БЕН, во вьетнамской мифологии небожительница. С нею связан миф о происхождении характерного для Северного Вьетнама временного похолодания среди весеннего тепла. Медлительная Б. шила тёплую одежду для мужа, но запоздала и закончила работу уже в разгар весны. Поэтому она попросила отца Нгаук Хоанга послать на несколько дней похолодание, чтобы её муж мог пошеголять в новой одежде.

Н. Н.

БЕНИНА МИФОЛОГИЯ, мифология народа бини (языковая группа эдо), живущего в Южной Нигерии, создателя древнего государства Бенин. Б. м. обнаруживает большое сходство с *йоруба мифологией*: тождество отдельных имён и персонажей (напр., *Олокун* у обоих народов), мифологических представлений о происхождении земли (у бини — из древнего моря, у йоруба — из болота), о создании людей и др. (см. в ст. *Одудува*).

В Б. м. верховным божеством является *Огбора* (или *Огбова*), который затем уступает своё место сыну *Оса* (также *Осалогбора*, т. е. *Оса*, сын *Огбора*; или *Осанова*), оставив за собой надзор за «нижним миром». *Оса* живёт в небе. Молитвы к *Огбора* обращают через *Оса*. *Оса* помогал отцу в сотворении неба и земли, а вместе со своим сыном божеством

Олокун. Бронзовая скульптура. Бини. Нигерия.





Ритуальная
бронзовая
скульптура.
Бики. 18 в. (?).
Лондон.
Британский
музей.

Огиву участвовал в создании первых людей: Оса дал людям дыхание, а Огиву — кровь (так же как и соки — растениям). Оса дарует людям долгую жизнь. Огиву — бог молнии. Он приносит смерть. Его жена — Обиemi, дочь Оса, отличается добротой, её называют «Наша мать»; женщины обращаются к ней за помощью, если хотят иметь детей. Другим сыном (дочерью) Оса является Олокун — бог (богиня) реки Бенин и моря; он посылает дождь, даёт богатство. Эсу — бог, олицетворяющий зло и беспорядок, посыльный богов. В некоторых вариантах он — сын Оса. Богиня Отау олицетворяет землю и плодородие.

Древние мифологические представления у бини были в значительной мере оттеснены на второй план поддерживавшимся государством культом обожествлённых царей — бба.

Лит.: Мириманов В. Б., Первобытное и традиционное искусство, М., 1973; Ольдерогге Д. А., Древности Бенина, I—III, в кн.: Сборник Музея антропологии и этнографии, т. 15—17, М.—Л., 1953—55; его же, Искусство народов Тропической и Южной Африки, в кн.: Всеобщая история искусства, т. 2, кн. 2, М., 1961; Шаревская Б. И., Религия древнего Бенина, в кн.: Ежегодник Музея истории религии и атеизма, т. 1, М.—Л., 1957; её же, Старые и новые религии Тропической и Южной Африки, М., 1964; Talbot P. A., The peoples of Southern Nigeria. A sketch of their history, ethnology and languages..., v. 1—4, L., 1926.

БЕНУ (bnw, bjnw), в египетской мифологии бог в виде цапли. Почитался в Гелиополе. Согласно мифу, Б. появился на возникшем из водного хаоса камне-обелиске «Бенбен», что знаменовало начало сотворения мира. Эпитет Б. — «тот, который из себя возник» («бен» означает «возникать»). Фетиши Б. — камень «Бенбен» (являющийся также фетишем Ра) и дерево «Ишед» (на котором находится дом Б.). Б. считался ба (душой) Ра, впоследствии — *Осири-са* и т. о. связан с культом мёртвых. Древние греки называли Б. фениксом.

Р. Р.

БЕОВУЛЬФ (др.-англ. Beowulf, «пчелиный волк», т. е. медведь), мифо-эпический герой, главный персонаж одноимённого англосаксонского эпического произведения (написано в кон. 7 в. или в 8 в., рукопись датируется приблизительно 1000). Действие поэмы происходит в Скандинавии (Дании и Швеции), и герои, в ней фигурирующие, принадлежат к скандинавским племенам. Б., юный воин из народа гаутов, отправляется за море, чтобы избавить короля данов Хродгара от постигшего его бедствия: на протяжении 12 лет на королевский чертог Хеорот нападает чудовище Грендель, истребляющее дружинников Хродгара. В ночном единоборстве Б. побеждает Гренделя, который, потеряв руку, уползает в своё логово, где находит смерть. Мать Гренделя (ещё более страшное чудовище) пытается отомстить Б. за убийство сына, но герой побеждает и её, проникнув в её логово на дне моря. Мир и радость в Хеороте восстановлены, и Б., щедро награждённый Хродгаром, возвращается на родину. Он становится королём гаутов и правит ими в течение 50 лет. Его жизнь завершается наиболее славным из всех его подвигов — победой над драконом, который опустошал страну, разгневанный посягательством на охраняемый им древний клад. В этом поединке Б. убивает дракона, но сам получает смертельную рану. Его верный дружинник Виглав, который помог Б. одолеть дракона, устраивает погребальный костёр; тело Б. сжигают вместе с завоеванным им кладом.

Ряд королей и воинов, упоминаемых в эпосе, жили в эпоху Великого переселения народов (4—6 вв.), однако сам Б. не имеет исторического прототипа. Старая мифологическая школа истолковывала Б. и его подвиги как символы природных явлений: Б. — доброе родство, обуздывающее стихии, которые олицетворены чудовищами, мирное его правление — благодатное лето, смерть его — приход зимней непогоды. Однако эпос содержит немало фольклорно-мифологических элементов и мотивов, анализ которых склоняет современных исследователей к иной его интерпретации. В юности Б. был ленив и не отличался доблестями, а когда вырос, приобрёл силу «тридцати человек» (мотив, встречающийся в эпосе ряда народов). Приход героя по собственному почину на помощь терпящим бедствие; испытание его доблести (рассказ о состязании в плавании через море); вручение ему магического оружия (тем не менее свои победы над Гренделем и драконом Б. одерживает голыми руками, либо не пуская в ход оружие, либо убеждаясь в его бесполезности); нарушение им

запрета (над кладом, из-за обладания которым Б. сражается с драконом, тяготеет проклятье); три боя, которые даёт герой (причём каждый последующий оказывается более трудным), не говоря о самой теме драконоборчества, столь характерной для германо-скандинавского мифологического эпоса, — всё это указывает на принадлежность «Беовульфа» к фольклору, сказке и мифу. (Об этом же свидетельствует и приведённая в поэме легенда о найдёныше Скильде Скевинге, основателе датской королевской династии, — лодку с младенцем Скильдом прибило к берегам Дании, народ которой был в то время лишён правителя и беззащитен; Скильд сделался королём; после смерти он был вновь положен на корабль вместе с сокровищами и пущен по волнам, отправившись в ту неведомую страну, откуда прибыл.) Сцены борьбы Б. с Гренделем и его матерью перекликаются с соответствующими сценами единоборства с чудовищами из исландских саг (в частности, «Саги о Греттире»); самого Б. некоторые учёные склонны идентифицировать с героем Бьярки (из «Саги о Хрольве Жердинке») — «человеком-медведем», также победителем чудовища. Высказывалось предположение, что древнейшую основу англосаксонского эпоса, имевшего скандинавские истоки, образовывал сюжет о сказочном богатыре — культурном герое, происходившем от медведя и очищающем землю — обитель людей — от чудовищ (подобно скандинавскому Тору, греческому Гераклу, шумеро-аккадскому Гильгамэшу). В письменной редакции эпос несёт печать христианского влияния, и первоначальные образы мифологии и сказки в нём отчасти уже переработаны: так, Гренделю и его матери приданы черты дьявольские, сам Б. наделён чертами христианского мессиянства.

Лит.: Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах, [рус. пер.], М., 1975; Мелетинский Е. М., «Эдда» и ранние формы эпоса, М., 1968; Beowulf and its Analogues, transl. by G. N. Garmonsway and J. Simpson, L.—N.Y., [1968]; Chambers R. W., Beowulf, 3 ed., Camb., 1959. А. Я. Гуревич.

БЕРЕГІНИ, берегѣни, в восточнославянской мифологии женские персонажи. Этимологически название «Б.» сближается с именем *Перуна* и со старослав. прыгня («холм, поросший лесом»), но вероятно смешение со словом берег (с чем связано и употребление названия «Б.» по отношению к изображениям *русалок* в русской домовой резьбе). Культ Б. объединялся с культом *Мокоши* и упирей в христианских поучениях против язычества.

Лит.: Dugnowo M., Starosłowiański przysłowia, «Prace filologiczne», 1926, [№] 10;

Eckert R. Zu den Namen für weibliche mythologische Wesen auf-n't im Slawischen. I. Aruss березы'n, «Zeitschrift für Slawistik», 1977, Bd 22, Heft 1. В. И., В. Т.

БЕРЕЗА, в восточнославянской мифологии священное дерево. Б. почиталась как женский символ во время весеннего праздника Семика («семицкая Б.»), когда в селение вносили распустившееся дерево и девушки надевали на голову венки из зелени, в чём виден след мифологического уподобления девушки мировому дереву (Б. как символ ритуальной чистоты известна также в германской, балтийской, центральноазиатской традициях). Б., как перевернутое корнями вверх *дерево мировое*, фигу-

дарных праздников. Во время предновогоднего ритуала старший из мужчин, олицетворяющий Б.-Б., являлся в дом, оседлав шест (бербера), с приветствиями и пожеланиями. Д. Р.

БЕРИКА, в грузинской мифологии божество, связанное с плодородием; чаще всего представлялось в образе козла. Б. — главный персонаж весеннего аграрного праздника плодородия и возрождения природы — Берикаоба, участники которого надевали козьи или овечьи шкуры, привязывали копыта и рога, красили лицо в чёрный цвет. Д. Р.

БЁРЛИНГ, бобланг, мланг, млинг, у народов банар, ма, срэ-

термина — в архаичных фольклорных текстах, особенно в заговорах). Из языческой терминологии слово попало в христианскую традицию, где было использовано для перевода греч. *δαίμονες* — *демоны*. В старых церковных поучениях против язычества слово «Б.» продолжало использоваться в первоначальном значении «злой дух», хотя категория злых духов расширена за счёт включения сюда старых слав. языческих богов (Перун, Велес, Мокось и др. называются здесь тоже Б.). В. И., В. Т.

В христианских религиозно-мифологических представлениях Б. — духи зла, антагонисты *троицы* и *ангелов*, слуги, воины и шпионы *дьявола*, «враги невидимые» человеческого рода. Как сеятели дурных внушений, болезней (особенно душевных расстройств — «беснования») и всякой скверны и порчи, как разрушители социальных связей, с особенной ненавистью относящиеся к браку и строящие против него всякие козни, Б. сопоставимы со злыми духами различных мифологий (см. *Духи*), начиная с самых примитивных. Но согласно христианским представлениям, Б. не только опасны, как амбивалентные фольклорные персонажи, но абсолютно злы и не могут быть партнёрами никакого договора, ведущего к добру. Идейный комплекс «священной войны» против злых духов сближает христианские представления о Б. с иранской мифологией (мотив борьбы с *дэвами*); но с точки зрения христианства живущее в Б. зло — не свойство, изначально при-



Семицкая берёза. Лубок. 19 в.

рирует в русских заговорах: «На море на Океяне, на острове Кургане стоит белая берёза, вниз ветвями, вверх корнями». Как след культа Б. можно рассматривать и восточнославянское имя Берёза. Использование Б. для изготовления обрядовых символов (как у толка «берёзовщиков» — старообрядцев в Пермской области) имело архангелские истоки. Во 2-й половине 19 в. на берёсте писали прошения к *лешим*, которые приколачивали к деревьям. Сходная обрядовая роль руны со значением «берёза» известна у древних германцев, главный бог которых — *Один* — пригвоздил себя к мировому дереву, с тем чтобы обрести знание рун. Вероятно существование у восточных славян в древности особого духа Б., подобного прусскому Бирзулису.

Лит.: Зеленин Д. К., Тотемы — деревья в сказаниях и обрядах европейских народов, М.—Л., 1937. В. И., В. Т.

БЕРИ-БЕРА, в грузинской мифологии у горцев Восточной Грузии (Мтиулет, Гудамакари) антропоморфное божество, покровительствующее урожаю и способствующее плодородности животных и росту населения. Б.-Б. — один из персонажей аграрных кален-

(мон-кхмерская группа), а также у соседних индонезийских по языку народов на юге Вьетнама птица, культурный герой. Иногда она считается певчим дроздом, иногда чибисом с белой головой. Во время потопа Б. уговорила воды отступить. Она же бросила в море камень-гору, к которой пристал барабан, где были спасшиеся брат и сестра, предки народов. Б. посоветовала им вступить в брак. Б. называется также птицей-судьей, т. к. ей приписывают создание норм общественной жизни, брачных правил. Её почитали старейшины. Считалось, что от неё же исходит вдохновение колдунам-предсказателям. По полёту дроздов или чибисов предсказывали будущее. Я. Ч.

БЕСЫ (общеславянское слово; старослав. ед. ч. Бьсь, укр. бис, болг. бяс, бес, сербо-хорв. вијес, словен. бès, чеш. bús, польск. bies и т. д.; исконно родственно литов. baĩsus, «страшный» и в конечном счёте восходит к индоевроп. bhoi-dho-s, «вызывающий страх, ужас»; Б. — того же корня, что слово «бояться»), в древнеславянских языческих религиозно-мифологических представлениях злые духи (следы такого употребления

Искушение святого Антония. Гравюра М. Шонгауэра. 1470—75. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.



сущее их природе, а следствие ложного выбора их свободной воли. Б. и сам дьявол — не порождение какой-то иной, неподвластной богу «теневого» стороны бытия (как *Ангро-Майню* в его отношении к *Ахурамазде*), но создание самого бога, его неверные слуги. Когда-то они были *ангелами*, но не сохранили «своего достоинства» (Иуд. 6), отпали от бога в акте измены и стали «ангелами сатаны» (Апок. 12, 9 и др.), «ангелами бездны». (В церковно-славянском и русском народном обиходе иногда было принято называть Б. в отличие от добрых ангелов «аггелами», что соответствует орфографии, но не произношению греч. слова *αγγελος*, «ангел».)

От своего ангельского прошлого Б. удержали, хотя и в умалённой мере, prerogативы сверхчеловеческого знания и могущества, поставленные у Б. на службу злу. Помимо несвязанности условиями пространства и власти над стихиями, они имеют возможности тонкого проникновения в ход человеческих мыслей и вкладывания в ум и сердце человека нужных им внушений. Но Б. не обладают полным и достоверным знанием о глубинах человеческих душ; тайное решение очень твёрдой и праведной воли имеет шанс скрыться от глаз Б.

Деятельность Б. как искусителей направлена на всех людей, но с особым вниманием они относятся к монахам, аскетам и пустынникам, находящимся с ними в отношении объявленной войны (отшельники ранней поры монашества с особым намерением избирали для проживания места, пользовавшиеся наиболее недоброй славой по части «нечистой силы», чтобы сразиться с Б. в самом их гнезде). Уже основатель христианского монашества египетский пустынный 4 в. Антоний Великий стал героем красочных рассказов о преодолении бесовских козней.

Б. имеют общую с ангелами способность быть невидимыми и являться людям лишь по собственному произволу. Образ, который они принимают, также зависит от их выбора; а так как самая сущность бытия Б. — ложь, образ этот — фальшивая видимость, маска. По характерной русской поговорке, «у нежити своего облика нет, она ходит в личинах». Чтобы добиться полного доверия соблазненного, Б. могут принять образ светлого ангела или даже Иисуса Христа. Явившиеся в этом образе Б. говорят возгордившемуся монаху о его святости и богоизбранности (частый агиографический мотив), а малодушного, напротив, запугивают мнимой неизбежностью его осуждения (итальянская легенда о молодом ученике Франциска Ассизского, кото-

рому учитель велел ответить сверхъестественному посетителю простецкой, намеренно грубой бранью, после чего Лже-Христос исчез с сильным шумом и серным запахом). Считается, что видения, инспирированные Б., вызывают тяжёлое чувство смущения и тоски или, напротив, судорожной весёлости, которыми они сопровождаются (обычный симптом видной или невидимой близости Б. — тошнота, ср. название Б. в русском фольклоре — «тошная сила»). Чтобы вкратце в доверие, Б. принимают облик реальных отсутствующих людей, напр. друзей соблазненного (легенда о Феодоре и Василии Печерских). Другие личности нужны Б. для побуждения похотливых чувств, обычно в пустынноике (явления в виде женщин, напр., герою апокрифической повести о Макарии Римском); тоскующую вдову Б. могут навещать и ласкать в обличье её умершего мужа и т. п. Для позднего западноевропейского средневековья особенно характерны представления о Б., предлагающих себя для блуда мужчине — в виде женщины («суккуб»), а женщины — в виде мужчины («кинкуб»); представления эти не чужды Византии (в «Житии Василия Нового», 10 в., упоминается грех соития с Б.) и Древней Руси («Повесть о бесноватой жене Соломонии», 17 в.). Третий род личин — гротескные подобию фантастических, уродливых чудищ (огнедышащий змий, поглавец, «единаок», напоминающий одноглазых киклопов) или животных, либо хищных и опасных (лев, медведь, волк и т. п.), либо «нечистых» и внушающих отвращение (жаба, ср. Апок. 16, 13, мышь и т. п.). Сюда же примыкают образы чёрного пса, а в Западной Европе — чёрного кота (в порядке ложной этимологии связывавшегося с наименованием средневековой ереси катаров). Фольклор часто представлял Б. в обличье иноверцев (иудеев, мусульман) и иноземцев, либо наиболее экзотических («чёрные мурины», т. е. эфиопы, — постоянное обозначение Б. в старинной русской литературе), либо, напротив, наиболее известных и одиозных (арабы в византийской литературе, ляхи и литвины в древнерусских текстах). Тёмные фигуры «муринов» являются мучить и томить после смерти человека его душу, вышедшую из тела и страшашуюся неведомого пути. Наиболее обычный образ Б. в народной фантазии и в иконографических традициях православного и католического средневековья вмещает антропоморфные и териоморфные черты, приближаясь в этом отношении к языческому образу сатира или фавна: он тёмен, рогат, хвостат,

ноги его оканчиваются копытами, хотя в воспоминание о своей изначальной ангельской природе он имеет крылья (впрочем, в западной традиции это обычно крылья летучей мыши — ещё одного «нечистого» животного). Особенно богатой иконография Б. становится на исходе средневековья. «Дьяблерии» на Западе и аналогичные явления русской фантазии неразрывно связаны с судьбами низовой сатиры. Образы Б. как мучителей грешников в аду у Данте («Божественная комедия»), отмеченные неприкрашенной убедительностью, сохраняют связь с ортодоксальной традицией. В позднейшей литературе необходимо отметить образ чёрта из «Братьев Карамазовых» Ф. М. Достоевского (и его почти цитатное отражение в «Докторе Фаустусе» Т. Манна), стилизацию апокрифических историй о Б. у А. М. Ремизова, декоративное использование «дьяблерии» в «Мастере и Маргарите» М. Булгакова и др.

Лит.: Буслаев Ф. И., Бес, в его кн.: Мое досуги, т. 2, М., 1886, с. 1—23; Дурново Н. Н., Легенда о заключенном бесе в византийской и старинной русской литературе, в сб.: Древности. Труды славянской комиссии императорского Московского археологического общества, т. 4, в. 1, М., 1907, с. 54—152; Успенский А. И., Бес. (Из материалов для истории русской живописи), «Золотое Руно», 1907, № 1, с. 21—27; Спасский А. А., Вера в демонов в древней церкви и борьба с ними, «Богословский вестник», 1907, т. 2, с. 357—91; Максимов С. В., Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903; Рязановский Ф. А., Демонология в древнерусской литературе, М., 1915. С. С. Аверинцев.

В Западной Европе, начиная с 15 в., в изобразительном искусстве особую популярность обретает сюжет «Искушение святого Антония», дававший широкий простор воображению живописцев в воплощении фигур Б. (произведения М. Шонгауэра, И. Босха, М. Грюневальда, Яна Госсарта, Л. Кранаха Старшего, Лукаса Лейденского, П. Веронезе, Х. Голцуса и др.). Среди произведений литературы на этот сюжет философская драма Г. Флобера «Искушение святого Антония». Фигуры Б. встречаются в миниатюрах средневековых рукописей и в пластике соборов 11—15 вв. Особенно причудливые порождения фантазии художников содержатся в числе гротескных деталей готического орнамента соборов. Изображение Б. в живописи связано также с воплощением сцен ада (напр., у Босха) и особенно страшного суда.

ВЕТЭЛЬ (иврит, араб., bt'l, «дом бога»), Битилу (угарит.), в западносемитской мифологии бог. В финикийской теогонии Санхониятона — Филона — брат *Илу*, *Дагона* и др., сын *Урана* (*Баалшамема*?) и *Гри*. Одновременно Б. — обозначение культового объекта, распространённого также у древних арабов (см. *Древнеарабская мифология*). И. Ш.

БЕФАНА (итал. Befana, Befania, искажённое Epifania, «богоявление»), в низшей мифологии (у итальянцев) мифологический персонаж, бродящий по земле с 1 по 6 января (праздник богоявления) в облике страшной старухи. Иногда считается доброй, приносит подарки детям, проникая в дом через дымоход (плохим детям достаётся только зола), иногда — злой. В народных обрядах Б. — ведьма; её воплощает тряпичная кукла, которую возят на тележке и сжигают на главной площади (ср. сожжение слав. *Марены*, воплощения смерти, и т. п.). В честь Б. исполняются песни-колядки (бефанаты, ср. слав. *Коляда*): колядующие требуют от её имени подарков, благословляют щедрых и посылают проклятия скупым, забрасывая камнями их дом. Образ Б. восходит к дохристианским представлениям о злых духах, периодически появляющихся на земле в новогодний период. *М. Ю.*

БИАНТ (Βιάς, род. падеж — Βιάντος), в греческой мифологии: 1) аргосский герой, сын Амифаона и Идоминей, брат прорицателя *Мелампа*. Б. сватался к Перо, дочери пилосского царя Нелея, который обещал выдать свою дочь за того, кто доставит ему прекрасных быков фессалийского царя Ификла (Нот. Од. XI 287 след.). Попытки Б. похитить быков, которых охраняла собака, были неудачны. Тогда Меламп решил помочь брату, хотя и знал, что ему за это предстоит потерять свободу. Он был схвачен в момент совершения кражи, закован и помещён в темницу. Понимая язык животных, Меламп узнал от червей-древоточцев, что дом, в котором его содержат, должен рухнуть, и попросил перевести его в другое место. Вскоре дом рухнул. Ификл, убедившись в пророческом даре Мелампа, освободил его и сам отдал быков Б., который женился после этого на Перо (вариант: Меламп получил стада для Б. от Филака — отца Ификла за то, что излечил его сына от бесплодия; Apollod. I 9, 11—12); 2) один из сыновей Приама (Apollod. III 12, 5); 3) один из женихов Пенелопы (Apollod. epit. VII 27). *М. Б.*

БИБИ-МУШКИЛЬКУШО (тадж. «госпожа — разрешительница затруднений»), в мифологии узбеков и таджиков персонаж, который призвали на помощь в несчастьях, образ таджикского происхождения. Содержание мифов, связанных с Б.-М., близко мифам о *Биби-Сешанби*. Их герой — старик-бедняк, который, собирая топливо, потерял серп и в поисках его забрёл в пещеру, где жила Б.-М. Она обещала старику, что серп его найдётся и он даже соберёт больше топлива, чем обычно, если каждую

неделю по средам будет устраивать в её честь ритуальное угощение. Пропустив однажды по небрежности одну среду, старик опять попал в беду, но сумел поправить свои дела, вновь совершив положенный обряд. В мусульманизированной версии мифа Б.-М. считается тёткой знаменитого бухарского суфия Баха-уд-дина Накш-банда.

Лит.: Сухарева О. А., К вопросу о культуре мусульманских святых в Средней Азии, «Труды Института истории и археологии АН Узбекской ССР», т. 2, Таш., 1950, с. 173—77. *В. Б.*

БИБИ-СЕШАНБИ (тадж. «госпожа-вторник»), в мифологии узбеков и таджиков покровительница семейного счастья, а также патронесса прядения и ткачества (обработки хлопка). Образ таджикского происхождения. Слово «вторник» в её имени указывает на день недели, посвящённый Б.-С. Существует напоминающий западноевропейскую сказку о Золушке миф (видимо, восходящий к культуре очага), в котором Б.-С. в облике благообразной старой женщины помогает бедной девушке (связанной с очагом: в одном из узбекских вариантов мачеха прячет её в очаг). Рассказ о Б.-С. читался на обрядовой трапезе, в которой участвовали только женщины (в частности, вскоре после свадьбы). Близкий персонаж имеется у турок: Першенбе-кары («четверг-женщина»). Ср. также *Биби-Мушкилькушо*.

Лит.: Андреев М. С., Среднеазиатская версия Золушки (Сандрыльоны), в его кн.: По Таджикистану, в. I, Таш., 1927. *В. Б.*

БИБЛЕЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ, см. в статьях *Иудаистическая мифология*, *Христианская мифология*.

БИБЛИДА (Βυβλίς, род. падеж — Βυβλίδος), в греческой мифологии дочь критянина Милета (эпонима города в Малой Азии, куда он бежал, спасаясь от Миноса) и карийской царевны Эйдотеи. Б. была влюблена в брата Кавна, который не разделял её чувств. Чтобы не поддаться страсти и не совершить греха, Кавн бежал из Милета. Б. с горя умерла (вариант: повесилась), а пролитые ею слёзы образовали ненссякаемый источник (Ovid. Met. IX 453—665). По другой версии, именно Кавн домогался претупной любви своей сестры, что явилось затем причиной самоубийства Б. и бегства из отчего дома самого Кавна. С именем Б. связывают происхождение названий двух городов: Библиса в Карии и Библа в Финикии. *М. Б.*

БИВРЕСТ, Бильрест (др.-исл. Bifrost, Bilrost, «трясающаяся дорога»), в скандинавской мифологии радуга-мост, соединяющий землю и небо. У Б. находится жилище *Хеймдалля* — Химиньбьерг. Перед концом

мира (см. *Рагнарёк*) сыны *Муспелля* переходят этот мост для схватки с богами, и он при этом рушится. *Е. М.*
БИ-ГАНЬ, в китайской народной мифологии гражданский бог богатства (один из *цай-шэней*), в отличие от военного бога богатства *Гуань-ди* (в китайской мифологии некоторые божества делились на военных и гражданских подобно чиновничеству). Б.-г. — легендарный герой древности, пытавшийся увещевать Чжоу Синя, жестокого правителя династии Инь. Чжоу Синь, не желавший слушать настойчивых советов Б.-г., в гневе воскликнул: «Я слышал, что сердце мудреца имеет семь отверстий». Он повелел разрезать грудь Б.-г., чтобы осмотреть его сердце. Впоследствии Б.-г. в конфуцианской традиции признан за образец бесконечной преданности долгу и стойкости в убеждениях. Превращение Б.-г. в бога богатства произошло явно позднее. Это, видимо, объясняется тем, что он стал почитаться в народе в паре с Гуань-ди, который тоже прославился

Боги богатства: военный—Гуань-ди (вверху), с сыном Гуань Пиню (справа) и гражданский Би-гань (внизу). Слева от Би-ганя, по-видимому небесный чиновник Тянь-гуань, приносящий счастье, справа Чжао-цай тунцзы («отрок, призывающий богатства») с подносом с сокровищами. Китайская лубочная картина. Ком. 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.



своей верностью, но только на поле брани. Торжественная встреча Б.-г. как бога богатства устраивалась в старом Китае обычно в первые дни Нового года, особенно почитали Б.-г. торговцы. Образ Б.-г. был популярен в народе и благодаря фантастической эпопее 16 в. «Фэнь шэнь яньи» («Возвышение в ранг духов») и народным пьесам.

Лит.: Сима Цянь, Исторические записки, т. 1, пер. с кит., М., 1972, с. 176—78; Савamura Юкьо, Сина минкан-но камигами (Китайские народные божества), Токио, 1941, с. 3—8. Б. Р.

БИЗАНТ (Βεζανς, род. падеж — Βεζαντος), в греческой мифологии основатель города Византия (Бизантия), его эпоним. Сын Посейдона и Керэзсы, дочери Ио и Зевса (Diod. IV 49). Укрепить город Б. помогали Аполлон и Посейдон. Б. отразил нападение на Византий фракийского царя Гемоса и преследовал врага до отдалённых районов Фракии. В его отсутствие на город напал новый враг — скифский царь Одрис. Жена Б. Фидалея и другие женщины спасли Византий, забросав лагерь осаждавшего неприятеля ядовитыми змеями (Tzet. Chil. II 40). *М. Б.*

БИЙНЯО («птицы, соединившие крылья»), в древнекитайской мифологии чудесные птицы, водившиеся на юге. Представлялись в виде дикой утки с красно-зелёным оперением. У каждой птицы было по одному крылу, одной ноге и одному глазу. Они могли летать, лишь соединившись по двое. По некоторым источникам, одна из птиц была зелёная, другая — красная. Из-за неразлучности считались символом счастливого супружества. Образ Б. часто встречается в дальневосточной поэзии. *Б. Р.*

БИЛКИС (Bilki), в мусульманской мифологии царица Савы. Соответствует библейской царице Савской. Мусульманское предание значительно шире библейского рассказа (ср. 3 Цар. 10, 1—13). По коранической версии, царица Савы и её народ поклонялись солнцу «и шайтан разукрасил им их деяния и отвратил их с пути» (27:24). Птица ухдуд (ухуд) принесла ей письмо от Сулаймана с приглашением-приказом прийти к нему и принять веру в аллаха (27:31). После совета со своей знатью царица направила Сулайману подарки, а потому прибыла сама. «Ей сказали: „Войди во дворец!“ Когда же она увидела его, приняла за водяную пучину». Испугавшись воды, царица подняла подол платья, открыв свои ноги. После слов Сулаймана — «Ведь это пол гладкий из хрусталя» (27:44) она признала его правоту и уверовала в аллаха (27:22—45).

В тексте Корана имя Б. не упоминается, оно появляется в различных вариантах предания вместе с мотива-



Бися юаньцзюнь. Скульптура из даосского храма на горе Хуашань.

ми, дополняющими и развивающими коранический сюжет. В некоторых версиях, чтобы поразить Б., джинны Сулаймана в одно мгновение доставили из Йемена её трон. Ноги Б. были покрыты волосами и оканчивались ослиными копытцами. В одном из вариантов Сулайман женится на Б., в другом — отдаёт её в жёны йеменскому царю из племени хамдан. Наиболее распространённая версия вошла в эфиопский царский эпос «Кабра нагаст», согласно которому царицу зовут Македа, а её сын (от брака с Соломоном) является основателем эфиопской династии.

Изображения царицы Савы, стоящей в воде перед Сулайманом (Соломоном), встречаются на персидских миниатюрах, в скульптуре и живописи средневековой Европы. Легенда о Б. (Балкис) приводится в рассказе А. И. Куприна «Суламифь». *М. Б. Пиотровский.*

БИНФЭН, в древнекитайской мифологии страшное чудовище. В древнем трактате «Шань хай цзин» («Книга гор и морей») говорится: «Б. водится к востоку от Усянь, обликом подобен дикому кабану, сзади и спереди у него по голове». *Б. Р.*

БИСЯ ЮАНЬЦЗЮНЬ («госпожа лазоревых облаков», иной перевод «госпожа лазоревой зари»), в китайской даосской и народной мифологии богиня — чадоподательница и покровительница детей, а также лис. Её местопребыванием считается священная гора Тайшань (провинция Шаньдун), где был особенно распространён её культ. Полный её титул — Дунъюэ Тайшань тяньсянь юйнюй бися юаньцзюнь («Восточного пика горы Тайшань небесная фея неф-

ритовая дева госпожа лазоревой зари»), однако в фольклоре она известна больше под именем Тайшань няньнян («матушка горы Тайшань»). По наиболее распространённой версии, Б. ю. — дочь повелителя горы Тайшань. Её появление обычно сопровождается ураганным ветром и ливнем, как символом слияния неба и земли, которое даёт жизнь всему на земле, откуда, видимо, уже и почитание Б. ю. как чадоподательницы. Культ её как богини Тайшаня прослеживается с эпохи Хань (3 в. до н. э. — 3 в. н. э.). По другим версиям, Б. ю. — либо седьмая дочь Хуан-ди («Жёлтого государя»), либо фея горы Хуашань, либо обожествлённая дева или шаманка. В последней версии, возможно, отразились реликты древнейших верований.

В храме Б. ю. на горе Мяофэншань под Пекином, напр., во время моления ей махали веером (иногда железным) и били в барабан, подобно тому как это делали в древности, призывая дождь. Моления в этом храме устраивались с 1 по 15 число 4-й луны, когда на севере прорастали посевы и дождь был особенно нужен. На горе Тайшань её храм открывали 18 числа 4-й луны, так как считалось, что Б. ю. спит 9 месяцев в году, в этом также прослеживается древняя связь Б. ю. с аграрными культами.

Среди легенд о Б. ю. древнейшая в «Бо у чжи» («Описании всех вещей») Чжан Хуа (3 в. н. э.): князь Вэнь-ван (11 в. до н. э.) во сне увидел плачущую богиню Тайшаня, которая сказала, что она выдана замуж за вла-

Бинфэн. Ксилография. Иллюстрации к «Книге гор и морей». Ленинград. Библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина.



дыку Западного моря. Сейчас она не может вернуться на Восток, так как путь её лежит через Гуаньтань, правителем которой назначен кудесник Цзян-тайгун, и она не осмелится проноситься там с бурей и дождём. На другой день Вэнь-ван отозвал Цзян-тайгуна. Тотчас полил ливень. Это богиня промчалась на родину.

Однако в поздние эпохи Б. ю. была более популярна в Китае как чадоподательница (как бы даосский вариант буддийской *Гуань-инь*). В храмах её обычно изображали матроной, сидящей на красном троне, в особом головном уборе в виде трёх птиц с распростёртыми крыльями, в чём можно предположить влияние представления о трёх птицах, служанках Си-ван-му («владычицы запада»). По бокам от неё стоят две помощницы: Яньгуан няннан («государыня божественного зрения») с огромным глазом в руках, которая охраняет младенцев от глазных болезней, и Сун-цзы няннан («государыня, приносящая детей») с новорождённым в руках. В её окружении ещё шесть богинь — покровительниц различных периодов детства: от богини зачатия до богини, уберегающей от оспы (*Доу-шэнь*). В Юго-Восточном Китае, например в провинции Фуцзянь, культ Б. ю. отчасти вытеснен, отчасти слился с местным культом Линьшуй-най («матушки из Линьшуй»), также дарующей потомство.

Лит.: Гу Цзэ-ган, Мяофэншань (Гора Мяофэншань), Кантон, 1928; Exposition d'Iconographie populaire. Images rituelles du Nouvel An, Peking, 1942, с. 226—29; Chavaignes E., Le T'AI-CHAN, P., 1910.

Б. Л. Рифтин.

БИСЯМОН-ТЭН, одно из наиболее популярных божеств в японской буддийской мифологии. Б.-т. почитается как один из семи богов счастья, он изображается в воинском одеянии с буддийской пагодой в одной руке и железом в другой. В японских народных верованиях отождествляется с синтоистскими божествами, в частности с Эномотося и Дайгёдзи. Образ Б.-т. восходит к индуистскому богу *Кубере* (Вайшраване), в то время как в индийском буддизме Вайшравана утратил связь с Куберой и не играет самостоятельной роли, входя в четвёрку стражей небесных врат в качестве стража северного направления. Культ Б.-т. принимал в Японии различные формы. С одной стороны, Б.-т. продолжал выступать в функции стража одной из стран света, о чём свидетельствуют распространённые скульптурные изображения группы четырёх стражей, а также парные скульптуры, где он соседствует с *локапалами* Дзодзётэн (санскр. Вирудхака) или Дзикокутэн (санскр. Дхритараштра). С другой стороны, есть убедительные



Бисямон-тэн. Дерево. Эпоха Дзёган. (859—857). Храм Кандзёндзи, префектура Фукуока.

свидетельства давнего существования самостоятельного культа Б.-т. как бога богатства и счастья. Широко известная легенда о мудреце с горы Сиги рассказывает, что святой мудрец в качестве воздаяния за свои добродетели получил мистическим путём чудотворную скульптуру Б.-т. Известно, что именно этому изображению божества возносил молитвы знаменитый полководец Кусуноки Масасигэ (1294—1336), нарёкший своего сына в честь Б.-т.

Г. Г. Свиридов.

БИЧУРА, в мифологии казанских татар и башкир (бисюра, бисура) низшие духи. У татар Б. представлялись в образе женщины маленького роста в старинном головном уборе. Считалось, что Б. могут поселяться в домах под полом или в банях. В отличие от *ой йясе* бывает не во всех домах. Иногда для Б. отводили особую комнату, в комнате на ночь оставляли тарелку с едой (которую, как считалось, она съедает) и несколько ложек. Согласно мифам, Б. проказничают в доме (открывает в печи трубу, шумит, прячет вещи, наваливается на спящих, пугает), но к некоторым благоволят, приносят деньги, помогают разбогатеть. Иногда татары оставляли свои дома, считая, что в них не даёт спокойно жить Б. У некоторых групп западно-сибирских татар Б. соответствует дух сары цац (букв. «желтоволосая»). У татар-мишарей Б. — разновидность злых духов *пиров*. Башкиры представляли Б. в образе маленьких человечков обоего пола в красных рубашках. Считалось, что Б. обита-

ют в глухих лесах на полянках, забредших в лес людей склоняют к сожительству, а потом покровительствуют им, носят деньги и помогают разбогатеть.

Лит.: Кай юм-Насыров, Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся мимо влияния на жизнь их сунитского магометанства, «Зап. имп. Русского Географического общества по отделению этнографии», 1880, т. 6; Кобло в Я. Д., Мифология казанских татар, «Известия Общества археологии, истории и этнографии при имп. Казанском университете», 1910, т. 26, в. 5.

В. Б.

БЛАГОВЕЩЕНИЕ (греч. εβαγγελισμός, ср. лат. Annuntiatio, «возвещение»), в христианских религиозно-мифологических представлениях начальный момент истории вочеловечения бога, т. е. земной жизни *Иисуса Христа*. Согласно евангельскому повествованию (Лук. 1, 26—38), архангел *Гавриил*, посланный богом к деве *Марии* в галилейский городок Назарет, где она вела девственную жизнь в доме своего мнимого мужа *Иосифа Обручника*, сообщает ей, что у неё родится сын Иисус, и это будет *мессия* и сын божий. Мария же спрашивает, как исполнение этого обещания совместимо с соблюдением избранного ею девственного образа жизни. Ангел разъясняет, что имеющий родиться младенец будет чудесно зачат по действию *духа святого* без разрушения девственности матери. Уяснив, что речь идёт об исполнении воли бога, Мария отвечает смиренным согласием: «да будет мне по слову твоему». В евангельском тексте не сказано прямо, но предполагается, что миг, когда Мария произносит своё согласие, и есть миг *девственного (непорочного) зачатия*: как при сотворении мира слово бога «да будет» приводило создания к бытию, так её слово «да будет» низводит бога в мир. В церковной традиции акт послушания, осуществлённый Марией как бы за всё падшее и спасаемое человечество, противопоставляется акту непослушания, составившего суть грехопадения Адама и Евы. Дева Мария как «новая Ева» искупает грех «первой Евы», начиная возвратный путь к утраченной жизни в единении с богом; поэтому Б. есть, как выражено в византийском гимне на соответствующий праздник, «суммирующее предвосхищение» (греч. ζεσφάλοσ) спасения людей.

Иконография Б. восходит к раннехристианской эпохе (возможно, фреска т. н. катакомбы Прискиллы, 3 в.; мозаика базилики Санта-Мария Маджоре в Риме, 5 в.). Место действия намечается вилью до позднего средневековья весьма абстрактно; почти всегда это дом Иосифа Обручника (однако апокрифическая версия, восходящая ко 2 в. и нашедшая отголоски в изобразительном искусстве, расчленяет сцену Б. на две: первая сцена — у единственного в Назарете колодца,

и лишь вторая, более важная — в доме Иосифа). Обстановка обычно изобилует символическими предметами (в православной иконографии мотив ткани, перекинутой от одной башенки к другой, означает достоинство девы Марии, а также, возможно, связь между Ветхим и Новым заветом; в католической иконографии на исходе средневековья и позже белая лилия в руках Гавриила или в кувшине означает непорочную чистоту Марии, сосуд с водой или рукомойник — её особую очищенность для её миссии, горящая свеча — её духовное горение, яблоко — тайну грехопадения, преодолеваемого через Б., и т. д.). Приход архангела застигает Марию либо за молитвой, либо за чтением священного писания, либо, в согласии с апокрифическим повествованием, за работой над пурпурной тканью для Иерусалимского храма (символ зарождающейся плоти Христа, которая «ткётся» во чреве матери из её крови, как пурпурная пряжа). Византийское искусство акцентировало в изображении Б. церемониальный момент (придворный небесного двора приходит с официальным посланием к царице), искусство позднего западного средневековья — куртуазный момент (поклонение вестника непорочности и красоте Дамы). Строго теологическую интерпретацию Б. дал Беато Анджелико, изображавший его как совместную молитву архангела и Марии и неоднократно противоположавший ему сцену изгнания из рая. Художники нидерландского Возрождения использовали

сюжет Б. для передачи целомудренно-го уюта бюргерского интерьера.

С. С. Аверинцев.

БЛИЗНЕЧНЫЕ МИФЫ, мифы о чудесных существах, представляемых в виде близнецов и часто выступающих в качестве родоначальников племени или *культурных героев*. Б. м. можно разделить на мифы о близнецах-братьях (соперниках или позднее — союзниках), близнецах — брате и сестре, близнецах-андрогинах и зооморфные близнечные мифы. В мифах о братьях-близнецах, характерных для дуалистических мифологий (в частности, индейцев Северной и Южной Америки и народов Океании), один из братьев связывается со всем хорошим или полезным, другой — со всем плохим или плохо сделанным (в Меланезии — соответственно То Кабинан и То Корвуу). Между братьями-близнецами с самого их рождения начинается соперничество; в Б. м. североамериканского индейского племени кахуилла один из близнецов (Мукат, создавший людей и луну) спорит за первенство с другим (Темайауитом), уходящим в подземный мир. В Б. м. ирокезов и гуронов Иоскеха — создатель солнца и всего полезного на земле, а его младший брат-близнец Тавискарон — создатель скал, вредных животных (пум, ягуаров, волков, медведей, змей и насекомых), шипов и колючек, он вызвал первое землетрясение. Тавискарон противодействует всем благим начинаниям Иоскехи: не даёт ему устроить в реках два течения — вверх и вниз, сотворяет пороги и быстрины. Ранен-

ный в единоборстве с Иоскехой, Тавискарон спасается в подземном мире, при бегстве каждая капля крови, льющейся из его раны, превращается в кремень (сам Тавискарон был весь из твёрдого, как кремень и лёд, вещества). Иоскеха после сражения с братом удаляется на небо.

В некоторых дуалистических Б. м. братья-близнецы не антагонистичны друг другу, а воплощают лишь два начала, каждое из которых соотносено с одной из половин племени. Таковы Возлюбленные близнецы у североамериканского индейского племени зуни, которые разделили племя на фратрии — людей зимы и людей лета. Оба Возлюбленных близнеца выступают в роли культурных героев, которые выводят людей из пещеры на солнце и дают им орудия и оружие. В Б. м. этого типа близнецы часто дублируют функции друг друга, оба полезны, а не вредны для людей, оба заняты их лечением (ср. *Ашвины*). Однако в Б. м. этого типа, как правило, обнаруживаются следы более архаических представлений о взаимной вражде близнецов.

Миф о близнецах — брате и сестре, вступающих в кровосмесительный брак (чаще всего в результате уговоров сестры), известен в почти одинаковой форме во многих древних культурах (египетский миф об Осирисе и Исиде, древнеиндийский миф о Яме и его сестре-близнеце Ями). Нередко предполагается, что кровосмесительный брак близнецов начинается ещё во чреве матери; поэтому при рождении двойни — детей разного пола считается необходимым совершить очистительный обряд, частью которого может быть (как в Древней Индии) рассказ о Б. м.

Усложнённый вариант Б. м. о кровосмесительном браке брата и сестры предполагает наличие нескольких братьев. В древнехеттской повести о детях царицы Каниша (Несы — древней столицы хеттов) царица рождает тридцать сыновей-близнецов и, напуганная этим, помещает их в горшки, которые сплавляются вниз по реке к «морю Цальпы» (современное Чёрное море). Там боги воспитывают детей. Возмужав, братья отправляются на поиски матери. В пути они узнают от людей историю о чудесном рождении сыновей у царицы Каниша. Догадавшись, что это их мать, они приходят домой и вступают в брак со своими сёстрами-близнецами, которых не узнают («боги вложили в них другую сердцевины»), хотя один из близнецов (подобно То Кабинану в меланезийском Б. м.) пытается предостеречь своих братьев от совершения incesta (т. е. идея запрета incesta вводится в сам Б. м.). Аналогичный Б. м. о браке трёх бра-

Благовещение. Фреска Анджелико. 1440—47. Флоренция, Музей Сан-Марка.



тьев-близнецов, имеющих одно имя Финдеамна (Findeamna; eamna, множ. ч. от др.-ирл. eamh «близнец», родственно др.-инд. uama, «Яма, брат Ями, близнец»), со своей сестрой известна и в древнеирландской традиции.

В *индоевропейской мифологии* близнецы-братья, называемые «детьми (сыновьями) бога неба» (Диоскуры, Ашвины, литовские и латышские «сыновья бога»), ухаживают за своей сестрой — дочерью солнца (представление о близнецах как «детях бога» или «сыновьях неба» известно также у нуэр, норо, шилуков, ронга и других народов Африки). В некоторых индоевропейских традициях след этого мифа остался в представлении о кровосмесительном браке нескольких братьев с их сестрой (у хеттов, древних ирландцев и индо-иранцев) или об инцесте брата и сестры (в «Ригведе»).

Представление о браке двух (или нескольких) близнецов — брата и сестры является одной из форм символизации в Б. м. объединения двух мифологических противоположностей, одну из которых воплощает брат, а другую — сестра. В африканских обрядах, связанных с Б. м. и культом близнецов, распространено раскрашивание каждой стороны лица и тела в разные цвета. В африканском мифе *норо близнец Млуга Рукиди с одной стороны был белым, а с другой — чёрным* (ср. Б. м. у кахуилла, где чёрный цвет связан с одним близнецом, а белый — с другим); само имя героя обозначает его разноцветность (Млуга — кличка домашних животных чёрной и белой масти). Двойной цвет Млуга Рукиди совпадает с символикой белого и чёрного цветов в близнецных обрядах (смена тёмного и белого времени). Особенностью многих африканских Б. м. является совмещение обих рядов мифологических противоположностей в одном мифологическом образе, который включает в себя оба члена (близнецные существа — *двуполые существа*). У догонов герои Б. м. Лис и Номмо выступают одновременно и как близнецы, и как андрогинии. Такие же представления связаны с двумя демургамы Маву и Лиза в мифологии фон в Дагомее, выступающими как андрогин, одна часть которого (Маву) воплощает ночь, луну, радость, другая (Лиза) — день, солнце, труд. Другие боги в мифологии фон представляются в виде пар близнецов, а божественная сила — радуга описывается и как андрогинное божество, и как близнецная пара. В Б. м. бамбара *двуполое божество Фаро рождает двух близнецов*. Египетские боги Гор и Сет иногда изображались в виде одной фигуры с двумя лицами, что позволяет дать гипотетическую андрогинную интерпретацию и первоначальному мифу о кровосмесительной их связи. Миф

о *двуполоем существе*, связанный с близнецным, отражается в древнегреческой орфической традиции и в диалогах об Атлантиде Платона.

Наиболее ранний пласт близнецных представлений прослеживается в зооморфных Б. м., предполагающих участие в близнецном рождении животных или родство между животными и близнецами. У нивхов (на Сахалине и в Приамурье) мать близнецов хоронила в медвежьей клетке, а о самих близнецах говорили как о «зверях». Ср. также обряд убийства близнецов после их рождения, который был распространён у многих народов. Их обычно относят (в горшках как в древнехеттском Б. м. или в кувшинах) в воду, болото или в лес (где они, по поверьям, блуждают и после смерти), отправляют на съедение животным, как бы возвращая той нечеловеческой (часто водной) среде, с которой связывают их рождение. У африканских йоруба обезьяна — брат близнецов, у дан близнецы связываются с чёрной змеей, у глиди-зве близнецы «принадлежат к дому буйвола». В Дагомее близнецов считали детьми лесных духов, к которым они возвращаются после смерти. У восточных и западных динка и у нуэр в Судане известен близнецный тотемизм — родоначальник племени считается близнецом тотемного животного. Согласно представлениям догонов, у каждого человека есть свой близнец — животное (сами же близнецы у догонов состоят в «союзе» со скорпионом). След близнецного тотемизма обнаруживается и в фольклорных сюжетах: в суданской легенде царь воспитывается вместе с львёнком. В мифе кизиба две первые женщины родили близнецные пары: одна мальчика и девочку, другая — бычка и телку. В *космогоническом мифе* руанды действуют братья, один из которых рождён из чрева коровы. Нуэр связывают близнецов с птицами и часто дают им птичьи имена.

В Древней Индии Ашвинов представляли в виде двух птиц или птичек. Связь двух почитаемых близнецов с конями сохраняется в качестве *пережитка* и у древних германцев, и в *балтийской мифологии*. До недавнего времени в литовских деревнях бытовало поверье о том, что близнецы, сидящие на коне, обладают целебной силой, подобно Ашвинам-целителям, имя которых производится от др.-инд. asva — «конь». С конями связывали и Диоскуров.

Истоки Б. м. можно видеть в представлениях о неестественности близнецного рождения, которое у большинства народов мира считалось уродливым (а сами близнецы и их родители — страшными и опасными). Обычай отделения родителей близнецов от всего племени (часто с позд-

нейшим переосмыслением в духе сакрализации близнецов и их родителей) известен у йоруба, тонга, басабей и многих других народов Африки. Эти общеафриканские ритуальные представления, находящие параллели у многих народов мира, следует считать исключительно древними. Выдвинутая английским исследователем Р. Харрисом гипотеза о «великом страхе», который некогда внушали близнецы, вполне согласуется с данными приматологии, устанавливающими у приматов те же основные черты поведения по отношению к двойне. Удивление обезьяньего стада вызывает как сама двойня, так и мать близнецов, держащаяся после их рождения поодаль от стада, причём её отгоняет в сторону вожак. В качестве следа архаических представлений о близнецах как опасной и смертоносной силе можно рассматривать мифы о посягательстве близнецов на жизнь своих родителей. В мифах дан в Западной Африке зафиксированы представления о посягательстве сына на мать, дочери на отца; у нгбанди, наоборот, близнец-брат говорит своей сестре: «Если ты убьёшь мою мать, я убью твоего отца»; у бульса близнец-брат отрывает груди матери и тем самым умерщвляет её, и затем умерщвляет отца, оскотив его. В некоторых мифах один из близнецов убивает другого (ср. следы этого представления в дуалистическом Б. м. о братьях-антагонистах).

Переосмысление архаических форм Б. м. и соответствующих им обрядов происходит благодаря признанию сакрального характера как самих близнецов, так и их родителей, в особенности матери (в роли отца наряду с обычным отцом выступает мифологическое существо или тотем; такая идея двойного отцовства характерна для развитых Б. м.). Сами близнецы и их мать рассматривались как существа, соприкоснувшиеся со сверхъестественной силой и ставшие её носителями. Архаический ритуал отделения близнецов, и прежде всего их матери, или обоих родителей от всего племени при этом включается в обрядовый комплекс почитания сакрализованных близнецов и их родителей. На этом этапе развития близнецного культа речь идёт уже не просто об избавлении племени от опасности, таящейся в близнецах и их родителях, но и об осознанном обособлении носителей сверхъестественной силы (не только опасной, но часто и благотворительной) от коллектива, их почитающего. У гереро обнаруживаются признаки обожествления «светлых» родителей близнецов, переселяющихся после их рождения в дом за пределами деревни.

Переосмысление близнецных обрядов и Б. м. в духе сакрализации близнецов и их родителей происходит, в

частности, с развитием представления о связи близнецов с плодородием. Поэтому в обществах, почитающих близнецов, обычны обряды, связывающие их культ с символикой плодородия, в частности со священными мировыми деревьями (см. *Древо мирового*). Ср. связь Ашвинов с фиговым деревом — *ашваттхой*. Под аналогичным священным деревом [*Rumina-lis ficus*, «фикус (фиговое дерево) римское»] в Древнем Риме ставился изображение священных близнецов Ромула и Рема.

Сушественным растительным символом близнецового плодородия является сдвоенный плод растения. Культ этого близнецового символа сохранился в латинских мифологических представлениях о *Юмисе* («двойчатка», «двойной плод»), полевом божестве, посылающем благоденствие и связанном с окончанием полевых работ. У догонов пиво, изготовленное из двойных зёрен проса, возливали на алтарях близнецов в честь хозяйна земельных участков и духа — родителя близнецов. На Фиджи близнецовый («двойной») плод хлебного дерева в мифологических песнях выступает в качестве символа безмерного изобилия.

Из других символов, связывающихся с культом близнецов, в Б. м. и близнецовых ритуалах различных народов следует отметить символику красного цвета [с этим символом связана и красная нить на руке одного из близнецов, упоминаемая в Библии (Быт. 38, 28—30)]. Близнецы часто считаются детьми грома (их бесчинство может вызвать гром).

У народов, мифология которых строится на двойной символической классификации, два мифологических близнеца служат воплощениями этих рядов символов (Латура Дано и Ловалаги в мифологии ниас в Индонезии и т. п.). В северном Камеруне священный царский дворец в Логоне — Бирни делится на две части, которые считались воплощениями двух мифологических близнецов — родоначальников людей: северная часть воплощала близнеца-мужчину, южная — женщину. Согласно мифу пангве, первая женщина (прамать) родила из двух яиц двух близнецов с полярными именами — Болотная кочка и Большая гора.

В мифах о происхождении племён (или городов) их часто возводят к двум близнецам — основателям: Ромул и Рем (связанные с тотемом — волчицей) в Риме, близнецы — сыновья Димука в Северной Нигерии и т. д. Особую роль близнецовый культ играет в религии обществ с ярко выраженными следами дуальной организации (например, у инков в Перу). В 19 в. в Дагомее традиция связывала дуальный характер царской власти с сов-

местным правлением двух близнецов. В Египте ка считался двойником-близнецом фараона. У догонов плаценту считали младшим близнецом ребёнка. Аналогичные представления у африканских баганда объясняются культом пуповины царя, которую называли близнецом. Сходные символы лежат в основе древнетюркского культа божества Умай (букв. «послед»).

По мере трансформации близнецовых представлений утрачивается антагонизм божественных близнецов, позднее из мифа устраняется один из близнецов (ср. явную несущественность Эпиметея по отношению к его близнецу Прометею). Так, имя персидского эпического героя Джамшида первоначально означало «близнец-царь», но в самом эпосе близнецовые мотивы уже не очевидны. К раннему Б. м. Р. Харрис возводил комплекс представлений, связанных с Фомой в евангелической литературе и в апокрифах (имя Фомы восходит к общесемитскому названию близнеца).

Тема близнецов в последующей культурной традиции связывается с темой двойника человека (или его тени; ср. европейскую романтическую литературную традицию от А. Шамиссо до Е. Шварца). В мифологическом истолковании с явными ссылками на античные представления тема близнецов продолжается в поэзии 20 в. (ср. название первой книги стихов Б. Пастернака «Близнец в тучах», расширяваемое в заглавном стихотворении сборника, и т. д.).

Лит.: Абрамян Л. А., Об идее двойничества по некоторым этнографическим и фольклорным данным. «Историко-филологический журнал», 1977, № 2; его же, Человек и его двойник (к вопросу об истоках близнецового культа), в кн.: Некоторые вопросы изучения этнических аспектов культуры. Сб. научных трудов, М., 1977; Алексеев В. М., Бессмертные двойники и даос с золотой жабой в свите бога богатства, в его кн.: Китайская народная картина, М., 1966; Золотарев А. М., Родовой строй и первоначальная мифология, М., 1964; Иванов В. В., Отражение индоевропейской терминологии близнецового культа в балтийских языках, в кн.: Балто-славянский сборник, М., 1972; его же, Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *asva* «конь», в кн.: Проблемы истории языков и культуры народов Индии. Сб. статей памяти В. С. Воробьева-Десятовского, М., 1974; его же, Близнецовый культ и двойная символическая классификация в Африке, в кн.: *Africana*. Африканский этнографический сборник, [т.] II, Л., 1978; Крейн ович Е. А., Нивтху, М., 1973, с. 432—40; Штернберг Л. Я., Античный культ близнецов при свете этнографии, в его кн.: Первоначальная религия в свете этнографии, Л., 1936; Haggis R., Boanerges, Cambridge, 1913; Lagercrantz S., Über willkommene und unwillkommene Zwillinge in Afrika, «*Ethnografica studier*», 1941, [№] 12/13, S. 5—292; Loebe E. M., The twin cult in the Old and New World, в сб.: *Miscellanea Paul Rivet Octogenario Dicata*, Méx., 1958 (XXXI Congreso Internacional de Americanistas, 1); Turner V. W., The ritual process, Ithaca, 1977; Ward D., The divine twins, Berkeley—Los Ang., 1968. В. В. Иванов.

БЛЯГО, в адыгской мифологии дракон, олицетворение злых сил природы (в более поздних мифах, возможно, и пришельцев-завоевателей). Б. низ-

вергает из своей огромной пасти воду, которая проливается дождём, а издали кажется белым облаком (туманом), закрывающим небо; выдыхаемый им воздух валит наземь всадников и коней; вьюга из его глаз сметает всё на пути. Б. перекрывает реку и даёт воду жителям, лишь получив от них в дань девушку. Когда Б. гибнет в схватке с богатырём, в его чёрной крови, льющейся как река или море, плавают трупы девушек. Обычное место пребывания Б. — подземный мир. По наиболее распространённому сюжету, герой (в адыгской версии нартского эпоса Батраз) в упорной борьбе убивает Б. и освобождает пленницу. В вариантах этого сюжета, перешедшего в сказку, герой в награду за свой подвиг получает в жёны первую красавицу (спасённую жертву) или ему оказывают помощь в возвращении в земной мир. В народных поверьях затмение солнца и луны объясняется проглатыванием их Б. Чтобы спугнуть Б. и освободить светило, стреляют из ружей. Б. соответствует абхазский *агулшан*, грузинский *вешани*. М. М.

БОБО-ДЕХКОН, в мифологии узбеков, туркмен (*Баба-дайхан*), киргизов (*Баба-дайкэн*), казахов (*Дикан-баба*, *Дикан-ата*), каракалпаков (*Дийхан-баба*) и таджиков (*Бобо-идехкон*) покровитель земледелия. Образ доисламского происхождения, первоначально — местное божество. Обычно представлялся в виде крепкого старика (у киргизов — также птицы). В мифах имеет черты *культурного героя*. Согласно одному из них, Б.-д. изобрёл первый плуг (причём одна его деталь была подсказана Б.-д. шайтаном). По туркменскому мифу, также воспользовавшись подсказкой шайтана, Б.-д. провёл первый оросительный канал. Т. к. вода не шла в вырытый им арык, Б.-д. решил выпитать у шайтана, в чём его ошибка. Нарядившись в праздничные одежды и взяв лепёшку хлеба, он с радостным видом прошёл мимо шайтана. Не обнаружив притворства, тот сказал: «Наверно, Баба-дайхан догадался, что арык должен быть не прямым, а извилистым, как река». Так Б.-д. сумел воспользоваться познаниями шайтана. У узбеков и таджиков крестьянин, осуществивший первую символическую пахоту и сев, считался живым воплощением Б.-д. (деда-земледельца). С Б.-д. связывали и большинство других сельскохозяйственных обрядов. Юго-западные туркмены посвящали Б.-д. специальный участок земли. В кон. 19 в. Б.-д. часто отождествлялся с Адамом.

Лит.: Андреев М. С., По поводу процесса образования примитивных среднеазиатских древних цехов и цеховых сказаний (рисаля), «Этнография», 1927, № 2; Сухарева О. А., К вопросу о генезисе профессиональных культов у таджиков и узбеков, в кн.: Труды АН Таджик-

ской ССР. т. 120 — Памяти М. С. Андреева, Сталинабад, 1960; С. Кесарев Г. П., Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма, М., 1969, с. 218—219; Мухиддинов И., Земледелие памирских таджиков Выхана и Ишканима в XIX — начале XX в., М., 1975, с. 91—93, 97—98, 102—108. В. Н. Басилов.

БОГ, в славянской мифологии название божества и доли, счастья, которое оно может дать человеку (родственно названию богатства и т. п.); противопоставляется небогу, обездоленному. Выступает в качестве второй части многих славянских названий богов: *Белобог, Чернобог, Дажьбог, Стрибог*.

Лит.: Меггид В., Slavosopine Bogh, в кн.: Сборник за филологию и лингвистику. Матрица српска. 1. 8, Нови Сад, 1965. В. И., В. Т.

БОГИ [слав. «бог» родственно другим индоевроп. названиям; ср. авест. *ba-ya*, «господь», «бог», др.-перс. *bagā*, др.-инд. *Бхага* и др., в первоначальном значении — удача, доля, счастье (ср. ст. Бог); лат. *deus*; греч. *θεός*; инд. *deva*, от корня *div*, «светить», «сиять»; нем. *Gott* от прагерм. корня неясного значения]. Б. как могущественные сверхъестественные существа являются главными персонажами большинства мифов в т. н. развитых мифологиях; в архаических мифологических системах образ Б. выражен слабо или даже совсем отсутствует. Для политеистических религий характерна вера во многих Б., для монотеистических — в единого Б.

Вопрос о происхождении Б. многократно ставился в литературе. Богословская точка зрения, согласно которой образ Б. внушён первым людям непосредственно «божественным откровением», оказала влияние на некоторые направления в науке (концепция «спранотенизма», защищаемая преимущественно католической венской школой этнологами во главе с В. Шмидтом, пытавшейся доказать наличие в верованиях самых отсталых народов древнего образа верховного небесного существа). Представители мифологической школы (Я. Гримм, М. Мюллер и др.) считали Б. олицетворениями сил природы, преимущественно небесных тел и явлений (неба, грозы, солнца, луны и пр.). Древние люди, мол., не понимали причин движения светила, перемени погоды и т. п.

Объясняли их действиями сверхъестественных существ — отсюда образы божеств неба, солнца, грозы и пр.; поклонялись как могучим существам, старались умиловить и заставить; в дальнейшем происходит постепенный упадок этого древнего естественно-мифологического мировоззрения: небесные Б. «спускаются» на землю, превращаются в человекоподобные или животные эпические или сказочные образы. Эта концепция утрачивает своё влияние после того, как этнографическая наука с 70-х гг. 19 в. стала открывать в верованиях многих

отсталых народов гораздо более древний пласт, чем астральная мифология индоевропейцев. Представители т. н. эволюционистского направления в истории культуры (Э. Тайлор, Дж. Леббок, Ю. Липперг и др.) возникновение веры в великих небесных Б. и монотеизм рассматривали как позднейший этап эволюции религиозно-мифологических представлений. Разновидность этой теории составляла теория «манизма» (Г. Спенсер), связывавшая возникновение понятия о Б. с культом предков (бог как обобщённый предок). Многие эволюционисты придерживались эвгемеристического толкования мифов, согласно которому Б. суть реальные люди-предки. Иную точку зрения на корни образа Б. выдвинул Дж. Фрейзер; по его мнению, представления о Б. зародились в сознании человека тогда, когда он разуверился в собственной способности магически воздействовать на окружающий мир и должен был признать, что есть некие высшие существа, управляющие миром. Сходный взгляд высказал немецкий этнограф К. Иррэйс. Он полагал, что Б. — олицетворённые колдовские акты, «действующие субстанции», которые как бы «стягивают к себе волшебные действия многих других субстанций». Близка к этому и теория немецкого учёного Г. Узенера, считавшего (он опирался при этом главным образом на древнеримские имена Б.), что древний человек, вечно боявшийся всего неизвестного, олицетворял и обожествлял каждое отдельное действие и явление в окружающем его мире, — так появились сначала «мгновенные» Б., позже — видовые, или «особые», Б., имена которых означали лишь простые эпитеты, а впоследствии, когда значение этих эпитетов было забыто, они превратились в собственные имена Б. — тогда и появились великие божества античного пантеона. Фрейдизм рассматривал образ Б. как сублимат подавленного образа отца («каждый создаёт бога по образу своего отца»), а образ богини-матери как сублимат образа матери. Французская социологическая школа Э. Дюркгейма попыталась решить проблему генезиса образа Б., исходя из социальной психологии. По Дюркгейму, Б. — это олицетворение социальных сил, действующих на человека, но непонятных ему; каждой форме общества соответствует присущее ей представление о Б.

Образы Б. развитых религиозно-мифологических систем очень сложны по структуре и по составу влётённых в них элементов, но многие из них глубоко уходят корнями в первобытность. В мифологии народов, не достигших стадии зарождения классового общества, преобладает вера в духов, демонов и т. п., отсутствуют

чёткие представления о Б., но существуют отдельные элементы будущего образа Б. Один из наиболее древних истоков представлений о божестве — это мифологический образ культурного героя. Культурные герои, как и позднейшие демиурги, так или иначе «делатели», им приписываются какие-то творческие или мироустроительные акты — пусть на самом элементарном уровне. Позднейшие Б. тоже часто наделяются функцией «делания», хотя, как показывают данные этнографии, этот элемент в сложном образе Б. иногда имеет второстепенное значение. Так, у ительменов, одного из самых архаических народов Сибири, Кутх, считавшийся творцом и создателем мира, не только не почитался, но, напротив, подвергался всяческому поношению и насмешкам по той причине, что он-де очень плохо устроил землю — создал горы, тайгу, пропасти, вулканы. В мифологиях некоторых народов Б.-творец выступает как существо, утратившее интерес к созданным им некогда миру и людям, поэтому бесполезно обращаться к нему с какими-либо просьбами и молитвами. Таковы образы «праздных Б.» в мифологических представлениях многих народов Африки. Образ Б.-творца не играет заметной роли (или отсутствует совершенно) и у индейцев Америки.

Одним из идейных истоков происхождения представления о Б. послужил образ духа-учредителя и покровителя возрастных инициаций (см. Инициация и мифы), от имени которого молодёжи сообщаются правила поведения, нормы племенной морали (особенно в виде правил беспрекословного повиновения старшим и в области брачно-половых отношений). Этот образ, несущий на себе важнейшую религиозно-идеологическую нагрузку верховного стража племенной морали, явился, по-видимому, идейным ядром формирования впоследствии более сложного образа племенного Б.

Натурмифологические черты древнейших Б. (т. е. олицетворения неба, солнца, луны, грозы и т. д.) на ранних ступенях исторического развития, по-видимому, не играли особенно важной роли. В тех случаях, когда у отсталых племён есть Б. натурмифологического происхождения — это обычно олицетворения грозных и опасных для человека явлений природы — к простому олицетворению сил природы примешивается либо страх перед грозными стихиями, либо хозяйственный интерес: люди надеются на помощь сверхъестественных сил в наиболее важных сферах своей материальной деятельности. Так, Пулугу (Билику) в алдаманской мифологии есть олицетворение разрушительных сил сезонных муссонов, Буга у тунгусо-маньч-

журских народов — покровитель охотничьего промысла, «хозяин» зверей и т. д.

Более или менее оформившиеся образы Б. появляются, как правило, лишь на стадии перехода от доклассового общественного строя к классовому. Одна из самых характерных и наиболее ранних разновидностей Б. этой исторической ступени — племенной Б., закономерное идеологическое отражение процесса племенной интеграции (племя как сплочённая общественная единица характерно именно для этой переходной эпохи). Племенной Б. — это прежде всего Б.-воитель, во имя которого племя ведёт борьбу за преобладание с другими племенами, подчиняет их себе или объединяет вокруг себя. Такие Б. известны главным образом у воинственных племён: у восточноафриканских масаев — это Б.-воитель Нган; у ашанти Гвинейского побережья — Тандо; у островитян Фиджи, где племя мбау подчинило себе большую часть племён архипелага, — Иденгеи. Воинственные божеества народов Центральной Америки были вначале, видимо, племенными Б.: Уцилопочтли, Тескатлипока, Ицамна, Кукулькан. Известны многие этнонимические (т. е. связанные с названием племён) имена кельтских Б.: Аллоброкс — бог племени аллоброгов, Арамо — арамиков, Арвернорикс — арвернов, Брисантос — бриксантов, богиня Дексиват — дексиватов, Воконтитя — воконтиев и др.

Когда вокруг самого сильного племени-завоевателя складывается союз племён, перерастающий в государство, Б. отдельных племён сливаются в единый сонм: образуется система политеизма; бог племени-гегемона становится во главе этого сонма. Многочисленные боги Древнего Египта были вначале в большинстве местными номовыми божеествами, и каждый из них сохранил и в период централизованного государства связи с местом своего происхождения. Главой пантеона становился попеременно Б. преобладающего нома: Ра, Амон (Амон-Ра), Гор. Аналогичной была история формирования пантеона шумеро-вавилонских государств Месопотамии: его возглавлял сначала шумерский Энлиль, затем вавилонский Мардук. Менее ясной была история формирования древнеиндийского пантеона, но, видимо, и он сложился преимущественно из племенных Б., во главе (по крайней мере вначале) с воителем Индрой.

Гораздо сложнее история образования политеистического сонма Б. античной Греции. Эти Б. разного происхождения — крито-микенского, малоазиатского, эллинского и др. Прослеживаются местные племенные корни некоторых Б.: эпидарский

Асклепий, микенская Гера, аркадская Артемида, аттическая Афина и др. Ряд римских Б. также имеют племенное происхождение: Квириин (сабинский), Диана (ариийская), Меркурий, Минерва, Юнона, а может быть, и Юпитер (этруссские).

С превращением племенных Б. в великие божеества государственного культа изменяются и их функции. Теперь Б. охраняют неприкосновенность государства, защищают его от внешних врагов, поддерживают его внутренний строй, освящают власть царя (царь — любимый сын Б. или главного Б., их помазанник). Между Б. новообразованного пантеона устанавливаются связи — родственные, генеалогические, иерархические, распределяются функции: если раньше Б. помогал, защищал, покровительствовал своему племени во всех делах и нуждах, то Б. политеистического пантеона распределяются по «профессиям», хотя и весьма нечётко (Гефест, Б.-кузнец и покровитель кузнецов-оружейников; Асклепий, Б. врачевания; Гермес, покровитель торговли, путешествий, вестник богов; Афина, богиня мудрости; Афродита, богиня любви, и др.). Особенно последовательно определена была «специализация» среди Б. Рима: одно лишь произрастание злаковых растений было поручено покровительству доброго десятка Б.

Жрецы сочиняли сложные мифы о Б. и их взаимоотношениях, пользуясь, очевидно, и древними народными сказаниями. Но религиозно-мифологическая фантазия народных масс создавала стихийно и другие образы Б. Тут были страдающие и гибнущие Б. (они же — земледельческие божеества, олицетворение растительного процесса). Погибший Б. вновь воскресал, и на него возлагали свои надежды обездоленные слои населения: это были боги-спасатели. Такими страдающими богам-спасателями были египетский Осирис, вавилонский Таммуз (Думузи), сирийский Адонис, фригийский Аттис, отчасти фригийско-фракийский Дионис (подробнее см. *Умирующий и воскресающий бог*).

Образование пантеонов Б. древних государств было сложным процессом, протекавшим в зависимости от конкретных исторических условий (см. *Греческая мифология*, *Шумеро-аккадская мифология*, *Индустская мифология*, *Иранская мифология* и др.).

Политеизм — наиболее обычная, почти повсеместно засвидетельствованная форма религиозно-мифологических систем, соответствующая структуре древних государств. Хотя во всех политеистических системах всегда выделялась фигура верховного, главного божеества (у греков — Зевс, у вавилонян — Мардук, в брахманизме и

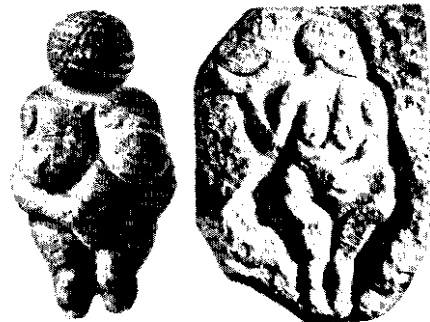
индуизме — Брахма, у японцев — Аматэрасу), но верховенство одного бога почти нигде не вело к подавлению всего остального сонма великих и малых Б. В монотеистических религиях вера в единого бога стала главным религиозным догматом. При этом в христианстве, в отличие от иудаизма и ислама, монотеизм выступает в компромиссной форме: единый бог имеет три лица (ипостаси): бог-отец, бог-сын и бог-дух святой («святая троица»). См. *Иудаистическая мифология*, *Мусульманская мифология*, *Христианская мифология*.

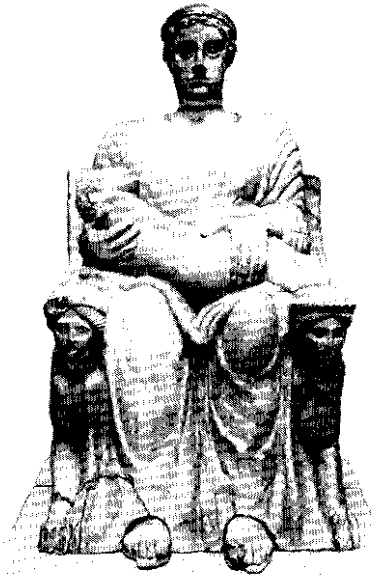
Лит.: Токарев С. А., Ранние формы религии и их развитие, М., 1964; Дониц А., Люди, идолы и боги, пер. с итал., 2 изд., М., 1966; Ньювенгуис Д., Бог, его прошлое и настоящее, М., 1923; Скворцов-Стеланов И. И., Происхождение нашего бога (По Г. Кунову), [3 изд.], М., 1958; Фрэзер Дж., Золотая ветвь, в. 3—4, М., 1928; Ярославский Е. М., Как рождаются, живут и умирают боги и богини, М., 1959; Ваутанп Н., Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker, В., 1936; Durkheim E., Les formes élémentaires de la vie religieuse, 3 ed., P., 1937; Frazer J. G., The worship of nature, v. 1, L., 1926; Gennep A. van, Mythes et légendes d'Australie, P., [1906]; Mannhardt W., Die Götterwelt der deutschen und nordischen Völker, В., 1860; Usener H., Götternamen, Bonn, 1896.

С. А. Токарев.

БОГІНЯ-МАТЬ, главное женское божеество в большинстве мифологий мира. Как правило, соотносится с землёй и — более широко — с женским творческим началом в природе. Самые ранние свидетельства о почитании Б.-м. — верхнепалеолитические «Венеры» — статуэтки женщин с подчеркнутыми половыми признаками, явно культового назначения; женские изображения этого типа найдены и в неолитических и энеолитических стоянках. Более поздние представления о Б.-м. связаны в первую очередь с представлениями об изначальной божественной паре, прародителях вселенной и населяющих её существ (древнеиндийские Дьяус и Притхиви, Илу и Асират западных семитов, Кукумац и Тепеу древних майя, Есь и Хоседэм енисейских кетов, Ранги и

Слева — «Венера». Стоянка Виллендорф II, Австрия. Камень. Начало верхнего палеолита. Справа — «Венера» из комплекса верхнего навеса стоянки Лоссель, Франция. Барельеф. Средний период верхнего палеолита.





Богиня с мёртвым ребёнком. Мраморный погребальный сосуд. Ок. 450 до н. э. Рим, Музей виллы Джулия.

Папа маори и т. д.). Образ Б.-м. первоначально зачастую не был единым, её функции распределялись среди целого ряда мифологических персонажей. Например, каждая из айысыт в якутской мифологии связана с плодотворностью только одного вида существ (людей, лошадей, коров и т. д.). Малоазийская Кибела, Великая мать богов, первоначально была отождествлена с функционально близкими ей греческими и римскими богинями: Реей, Геей, Деметрой, Теллус, Церерой и др., каждая из которых характеризовалась лишь частью объединённых затем Кибелой признаков. В поздней же античности известна единая синкретическая Б.-м., ипостасями которой выступают различные локальные божества. В индуизме некогда самостоятельные богини стали рассматриваться как ипостаси Умы-Махадеви (см. Деви), супруги верховного бога Шивы. Однако эти процессы касались в основном структуры пантеона, набор функций Б.-м. оставался относительно неизменным.

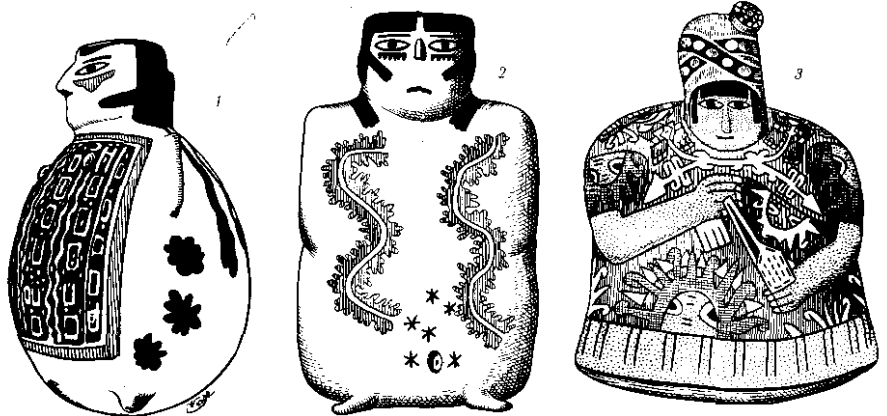
Основная характеристика Б.-м., определяющая её место в мифологической модели мира, — созидательная функция, которая имеет несколько аспектов. Во-первых, как супруга бога-творца Б.-м. участвует в творении мира (в этом качестве она обычно идентифицируется с землёй). Во-вторых, Б.-м. участвует в создании населяющих вселенную существ: богов, людей, животных, чудовищ и т. д. Если функциональные характеристики Б.-м. распределены между несколькими мифологическими персонажами, то эта

вторая форма активности не обязательно принадлежит обожевленной земле. Так, в греческой мифологии чудовищ создаёт Гея («земля»), а матерью богов является её дочь Рея. Согласно древнеиндийским воззрениям, у людей, богов, асуров и пр. разные прародительницы, но ни одна из них не является Притхиви («землёй»). Третий существенный аспект созидательной функции Б.-м. — покровительство плодородию почвы, скота и людей, а в связи с этим и сексуальной активности как источнику плодотворности. Среди богов, олицетворяющих этот аспект созидания, встречается и целый ряд специализированных божеств, например земледельческих (подобно римской Церере), и божества, у которых может быть назван доминирующим этот аспект в целом, — Деметра, Иштар, Исида, связанные с мифом о сезонном возрождении природы. Б.-м. в большинстве мифологий соотносена с умирающим и воскресающим богом (Исида и Осирис, Кибела и Аттис, Иштар и Таммуз и т. д.), мужем или возлюбленным Б.-м. Однако в греческой мифологии сезонное возрождение связывается в основном с Персефоной, дочерью Деметры. Любопытен пример «красной богини» Чак Кит (майя). Она — супруга божественного земледельца — бога дождя, но довольно часто изображается и упоминается рядом с богом грозы Тошем. Между тем, как правило, небесный бог (или громовержец) и бог сезонного возрождения в качестве спутников Б.-м. находятся в отношениях дополнительной дистрибуции, т. е. не встречаются вместе. Наиболее архаическим этнографическим примером Б.-м. может служить «старуха-мать» Кунапи в австралийской мифологии. Включение Б.-м. в круг мифологических представлений о вечном возрождении было причиной того, что именно она

рассматривалась как источник жизненной силы и бессмертия как высшего проявления этой силы. Отсюда преимущественная связь Б.-м. с мистериями и различными тайными культами — её адепты надеялись на вечную жизнь, даровать которую было в её власти. Среди историков христианства существует мнение, что культ богородицы (в раннюю эпоху христианства отсутствовавший) обязан своим возникновением и развитием именно соответствующим представлениям о Б.-м. (в данном случае — Исиде).

Другая важная функция Б.-м. — покровительство культуре, в особенности — городам (Деметра, Иштар, Кибела), а также законам и тайным знаниям (Исида, шумерская Инанна). Эта функция лишь косвенно связана с первой — созиданием и на первый взгляд противоречит третьей важной характеристике Б.-м. — её связи с дикостью, необузданностью, войной, злыми чарами. Такая противоречивость присутствует во многих мифологиях. Фракийская Ма («мать») была отождествлена с римской богиней войны Беллоной, а позже культ Ма-Беллоны слился с культом Кибелы, в высшей степени оргиастическим и жестоким. Имя создательницы Тепеу означает «завоевательница». Индийская Кали-Дурга (ипостась Умы) — богиня войны, требующая человеческих жертвоприношений. Гея создаёт чудовищ для войны против богов, Хоседэм насылает на людей беды и раздоры, страшных хтонических чудовищ рождает Ангрбода. Реконструируется мифологический сюжет о борьбе Перуна (славянского громовержца) со своей супругой, которая в данном случае выступает в качестве персонажа-заместителя змея, традиционного противника громовержца. И при всём том Иштар и Кибела, например, настолько тесно связаны с городской

1. Сосуд из Наски, изображающий богиню-мать. Перу. Глина. 10—14 вв. Берлин, Этнографический музей.
2. Бутылка в виде женщины. Наска, Перу. Глина. 10—14 вв. Мюнхен, Этнографический музей.
3. Богиня-мать (?) из Наски. Перу. Глина. 10—14 вв. Лондон, Британский музей.



культурой, что часто изображаются с короной в виде зубчатой городской стены.

Можно предполагать, что источник этого противоречия восходит к одной из основных оппозиций любой космологии — противопоставлению *космоса* и *хаоса* (культурного и дикого, доброго и злого, позитивного и негативного). Первый член указанных противопоставлений почти повсеместно перекодируется как «мужское начало», а второй — как «женское начало». Такая перекодировка соотносится с универсальным для всех мифологий представлением о первоначальном разделении недифференцированного хаоса на две половины — мужскую и женскую и, соответственно, о возникновении неба и земли, праотца и праматери. Но, выделившись из хаоса, земля (и шире — женское созидательное начало) остаётся в значительной степени образом хаоса, наследуя многие его характеристики. Миф о войне богов с чудовищами, т. е. об устройстве космоса, повествует о борьбе небесных божеств с хтоническими созданиями (гигантахия) или непосредственно с породившей их праматерью — вселенной (такова борьба Мардука с Тиамат в вавилонской космогонии). Этой же частичной идентификацией Б.-м. с хаосом можно объяснить её связь с горами (Кибела, Ума, Хоседэм и др.), поскольку *гора* часто рассматривалась как зародыш вселенной, т. е. связывалась с изначальной нераздельностью хаоса, косной материей, из которой создан упорядоченный космос. Этим же объясняется связь Б.-м. с влагой и *водой* (вода также представлялась в различных мифологиях в качестве первоначальной субстанции). Из морской пены рождается Афродита, с водой и колодцами связывается славянская Мокошь. На колодцах делались и изображения Пятницы (поздний аналог Мокоши), затем отождествлённой в русской традиции со святой Параскевой. Скифская богиня земли Апи часто изображалась в водах источника.

Б.-м. связана не только с дикостью (хаосом), но и с культурой (космосом). Такая амбивалентность её функций вызвана двойственностью архаических воззрений на природу, которая представлялась одновременно и частью устроенного богами космоса, и хаосом, окружающим упорядоченную и сакрализованную общину, изоморфную космосу в целом, создательница которого Б.-м. тем самым и друственная, и враждебна социальному (культурному, космическому) началу. Поэтому Кибела, например, покровительствует городу, упорядоченному социальному микрокосму, но в то же время культ её



Параскева Пятница. Дерево. 16 в. Вологда. Картинная галерея.

имеет подчеркнута оргиастические формы, цель которых — временно отменять привычные социальные установления. Так, в образе Б.-м. реализуется общее для всей древней космологии свойство — будучи системой иерархически организованных оппозиций, располагать для каждой из них нейтрализующим элементом. Это создаёт сочетание соединения и разделения, которые вместе и являются необходимым условием целостности и упорядоченности в противовес неупорядоченной целостности хаоса или раздробленности распада. Ср. идею гармонии в связи с женским созидательным началом в древнекитайской космологической концепции *инь* и *ян* (женского и мужского, тёмного и светлого, пассивного и активного, отрицательного и положительного), взаимодействие и взаимопроникновение которых обеспечивают гармоническое равновесие вселенной. Те культы, где преобладает поклонение *шакти* (например, тантризм), часто носят мистериальный и оргиастический характер, и их наиболее сакрализованным элементом является половой акт, как своеобразное трансцендентное воссоединение мужского и женского начал, источник и средство поддержания мировой гармонии. Шактизм, несомненно, вырос из почитания Б.-м., и Б.-м. Джаганматри продолжает оставаться одной из персонификаций шакти.

Лит.: Афанасьева А. Н., Поэтические воззрения славян на природу, т. 1—3, М., 1865—69; Краулей Э., Мистическая роза, пер. с англ., СПб., 1905; Fagnell L. R., The cults of the Greek states, v. 3, Oxf., 1907; Gonda J., The dual deities in the religion of the Veda, Amst.—L., 1974, p. 93—117; Graillet H., Le culte de

Cybele, mere des dieux a Rome et dans l'empire Romain, P., 1912; Dieterich A., Mutter Erde, Lpz.—B., 1913; Dulaure J., Des divinités génératrices..., P., 1805; Briffault R., The mothers. A study of the origins of sentiments and institutions, v. 1—3, N. Y.—L., [1969]; Bachofen J. J., Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur, Stuttgart, 1861; Berndt R. M., Kunapipi. A study of an Australian aboriginal religious cult, Melbourne, 1951; Neumann E., The Great Mother. An analysis of the archetype, 2 ed., N. Y., 1963.

Е. Г. Рабинович.

БОГОМАТЕРЬ, см. *Мария*.

БОГОРОДИЦА, см. *Мария*.

БОДОНЧАР, в мифологии монгольских народов предок Чингисхана, сын праматери рода Чингисхана Алан-гоа. Б. родился спустя некоторое время после смерти Добун-мергена, мужа Алан-гоа (в некоторых вариантах — вместе с двумя братьями). Его отцом было небесное (солнечное) божество, которое приходило к Алан-гоа после заката в виде жёлтого человека, а уходило перед восходом в облике жёлтого пса [совмещение двух концепций происхождения героя: небесного (солярного) и тотемического]. В тюркских генеалогиях Чингисхана чудесно-рожденным сыном Алан-гоа (Алангу) оказывается сам Чингисхан, Б. же (Боденjar) называется лишь в числе его «земных» старших братьев. Старшие братья обвиняют Б. в том, что он незаконнорожденный, и это вынуждает Алан-гоа раскрыть тайну своей связи с небожителем. Тем, что после смерти матери братья лишают Б. положенной ему доли наследства, и своим прозвищем Мунгхаг («простак») он напоминает героя волшебной сказки. Отселившись, Б. занимается соколиной охотой: с места его стоянки при северо-западном ветре летит птичий пух, подобный снежным хлопьям. Ежедневно он заходит в стойбище соседнего племени. Однажды Б., воспользовавшись помощью разыскавшего его братьев, совершает вооружённое нападение на это племя, не имевшее ранее вождя, и становится его главой (ср. *Борте-Чино*), захватив себе в жёны беременную женщину.

Лит.: Коэн С. А., Сокровенное сказание, М. — Л., 1941; Шара Туджи, Монгольская летопись XVII века, пер. Н. П. Шатиной, М. — Л., 1957; Лубсан Данзан, Алтан тобчи, пер. с монг., введение, коммент. Н. П. Шатиной, М., 1973; Балданжавов П. Б., Altan Tobci, Монгольская летопись XVIII в., Улаан-Удэ, 1970; Автобиография Тимура, Богатырские сказания о Чингисхане и Аксан-Темире, пер. с тюркского и джагатайского, вступит. статья В. А. Панова, [М.], 1934. С. Ю. Неклюдов.

БОДХИ (санскр. и пали bodhi, букв. «пробуждение»), один из основных терминов буддийской мифологии, обозначающих высшие состояния сознания; *духовное просветление*. Достижение Б. не является прекращением дальнейшего духовного развития личности; все направления буддизма признают существование нескольких уровней Б. В произведениях махаяны

выводится разделение между «наивысшим истинным пробуждением» (санскр. *anuttarā samyaksambodhi*) и пробуждением шраваков (т. е. *архатов*) и *пратьекабудд* (санскр. *śrāvaka-pratyekabodhi*) как более низким уровнем бодхи. В «Садхармапундрика-сутре», например, *Кашьяпа*, *Субхути*, *Маудгальяяна* и *Катьяяна*, которые уже стали архатами (т. е. достигли шравакабодхи), жалуются *Шакьямуни*, что они не способны добиться «наивысшего истинного пробуждения», и *Шакьямуни* предсказывает, что в будущем они достигнут этого состояния и станут *буддами*.

Слово «Б.» является также составной частью сложных слов, обозначающих объекты, вблизи которых *Шакьямуни*, по буддийским мифологическим представлениям, достиг духовного просветления: «дерево Б.» (*bodhivṛkṣa*), «сидение Б.» (*bodhimaṇḍa*) и «почва Б.» (*bodhitala*) и др. Все буддийские направления признают семь основных характеристик Б. (т. н. «члены бодхи» — *bodhyanga*): раздумчивость, изучение дхармы, мужественность, восторженность, спокойствие, сосредоточенность и невозмутимость.

Лит.: М я л ь Л., Четыре термина праджня-парамитской психологии, в кн.: Ученые записки Тартуского университета, в. 309, 392, Тарту, 1973—76 (Труды по востоковедению, в. 2—3); Encyclopaedia of Buddhism, v. 3, fasc. 2, Ceylon, 1972, p. 178—272. Л. Э. М я л ь.

БОДХИСАТВА, бодхисаттва (санскр. *bodhisattva*, пали *bodhisatta*, букв. «существо, стремящееся к просветлению»), в буддийской мифологии человек (или какое-нибудь другое существо), который принял решение стать *буддой*. Побуждением к такому решению считают стремление выйти из бесконечности перерождений — *сансары* и спасти все живые существа от страданий. Концепции Б. мифологий хинаяны и махаяны совпадают в общих чертах. Однако, по хинаяне, путь Б. прошли только бывшие будды (их число не превышает 24) и будда современной эпохи *Шакьямуни*, а также пройдет будда будущего мирового порядка — *Майтрея*, все остальные люди могут достичь лишь состояния *архата*. Таким образом, число Б. в хинаяне невелико, и путь Б. не считается универсальным. В махаяне путь Б. доступен для всех (поэтому махаяну называют и бодхисатваанной — колесницей Б.). Число Б. в махаяне теоретически бесконечно, и они обитают не только в земном мире, но и в других мирах (число которых тоже приближается к бесконечности). Путь Б. начинается с «поднятия духа просветления» (*бодхичиттопада*), после чего Б. (обычно в присутствии какого-нибудь будды или другого Б.) даёт обеты спасти все живые существа от оков сансары. Используя на своём пу-

ти шесть парамит — духовных совершенств (щедрость, нравственность, терпеливость, мужественность, способность к созерцанию, мудрость), Б. достигает «противоположного берега», т. е. *нирваны*, с помощью парамит Б. добивается высшего понимания и высшего сострадания ко всем живым существам, что и считается идеальным состоянием Б. Поскольку будды после достижения полной *нирваны* уже не могут оказать помощь живым существам, то величайшие Б. (*махасаттвы* — «великие существа») предпочитают остаться в сансаре, подчиняясь добровольно законам *кармы*, пока все живые существа не спасены.

Путь Б. разделён на уровни (*бхуми*). В ранних махаянских сутрах этих уровней семь, но примерно с 3 в. н. э. их число увеличивается до десяти. Длительность пути Б. равняется примерно трём «неисчислимым кальпам» (каждая — миллионы лет), причём в течение первой достигается только первый уровень, в течение второй — седьмой, а в течение третьей — десятый. На своём пути Б. перерождается много раз, причём в облике не только человека, но и любого другого существа, находящегося в сансаре. Б. десятого уровня может сам выбирать форму своего существования, он даже может одновременно иметь несколько воплощений.

В пантеон махаяны в качестве Б. включены реально существующие люди, которых впоследствии (а отчасти уже прижизненно) наделили мифологическими чертами. Среди них — индийские учителя и теоретики буддизма (*Нагарджуна*, *Шантидева*, *Асанга* и др.), основатели тибетских

школ буддизма (*Цзонкаба*, *Марпа* и др.). Но главную роль в махаяне играют чисто мифологические Б. Имена их встречаются уже в самых ранних махаянских сутрах. В «Садхармапундрикe» упоминается 23 Б., в «Вималакиртинирдеше» — более 50. В литературе махаяны часто приводится список из восьми Б.: *Самантабхадра*, *Ваджрапани*, *Авалокитешвара*, *Манджушри*, *Майтрея*, *Акашагарбха*, *Кшиптигарбха*, *Сарваниваранашикамбхин*; к ним иногда прибавляют ещё двух — *Махастхамапрапта* и *Трайлокьявиджаю*. В Индии наиболее популярными были *Манджушри*, *Авалоки-тешвара*, *Махастхамапрапта* и *Майтрея*, в Китае и в Японии — *Авалоки-тешвара* (*Гуань-инь*, *Каннон*) и *Кшиптигарбха* (*Дицзан-ван*, *Дзидзо*), в Тибете и в Монголии — *Авалоки-тешвара*, *Ваджрапани* и *Манджушри*. Мифологические Б. принадлежат к определённым буддам (напр., *Авалоки-тешвара* выступает как эманация *Амитабхи*) и представляют собой активный аспект данного будды. В мифологии *ваджраяны* каждому из пяти дхьяни-будд (см. в ст. *Будда*) соответствует определённый Б. Таким образом, мифологические Б. не обязательно прошли путь Б., иногда они скорее эманации будд. Из мифологических Б. могут эманировать другие Б. и *идамы* (напр., *Ямантака* — из *Манджушри*). В Тибете высшие духовные иерархи считаются воплощениями мифологических Б. (*далай-лама* и *Кармапа* считаются воплощениями *Авалоки-тешвары*).

Лит.: D a y a l H., The Bodhisattva doctrine in Buddhist Sanskrit literature, L., 1932; The jewel ornament of liberation, translated and annotated by H. V. Guenther, L., 1959. Л. Э. М я л ь.

БОЖИЧ (серб.-хорв. *Божјић*, *Božić*, словенск. *Božič*, болг. *Бджич*, макед. *Божик*), в южнославянской мифологии персонаж, упоминаемый в колядках (см. *Коляда*) наряду с символами (златорогий олень, ворота, свинья) и обрядами, обозначающими начало весеннего солнечного цикла. Соотносится с молодостью (серб. *Мали Бджич*), рождением, новым годом, в противоположность *Бадняку*, старому году и т. п. Связь имён *Бога* и *Б.* делает возможным сопоставление Б. с восточнославянским *Сварожичем* — сыном *Сварога*: оба имеют отношение к почитанию солнца.

Лит.: K u l i š i ć S., Porjeklo i značenje božićnog obrednog hljeba u Južnih Slovena, в сб. Гласник Земалског музеја, т. 8, Сарајево, 1953, с. 7—47; G a v a z z i M., Beiträge zur balkanischen Wort- und Sachkunde, «Zeitschrift für Balkanistik», 1968 (1969), Bd. 6. В. И., В. Т.

БОЖЬЯ КОРОВКА. Мифологическое значение Б. к. проясняется из анализа её наименований в разных языках и фольклорных текстах. Наиболее распространённый вариант наименования Б. к. указывает на скот, принадлежащий богу или некоему боже-

Бодхисатва. Стенная роспись. 4—5 вв. Аджанта.



ственному персонажу: рус. божья коровка, болг. божа кравица (кравичка), польск. boża krowka, литов. diėvo karvutė, румынск. vaca domnului [«корова (-ка) бога»], серб.-хорв. божја овчица, нем. Herrgottschäffchen (т. е. «овечка бога»), франц. bête à bon Dieu («животное бога»), roulette à Dieu («курочка бога»). Другой способ наименования Б. к. указывает на её связь с солнцем (которое тоже иногда обозначается как божье: верхнелужицк. bože slónčko, укр. сонечко, нем. Sonnenkäfer («солнечный жук»), Sonnenkälbchen («солнечный телёнок»).

Названия первого типа связывают Б. к. с распространённым мотивом похищения коров (скота) бога его противником, названия второго типа [с внутренней формой «солнце (солнышко) бога»], основанные на внешнем виде Б. к. (летающее насекомое выпуклой, округлой формы, чаще всего красного или жёлтого цвета), — с сюжетом «небесной свадьбы», особенно отчётливо засвидетельствованным в балтийской традиции, где солнце (или солнца дочь) выступает как положительный персонаж. Образу солнца в этом цикле соответствует Б. к.: она связана с богом, летает к небу и передаёт просьбы; приносит детей, помогает разыскивать стадо (т. е. в какой-то степени дублирует мотивы, связанные с громовержцем), предупреждает об опасности, предсказывает урожай, срок человеческой жизни.

Вместе с тем мифологический образ Б. к. сохраняет следы тех трансформаций, которые произошли в мифе с отрицательным женским персонажем — женой громовержца, изменившей ему; ср. мотив превращения жены громовержца в солнцеподобное насекомое (Б. к.) при аналогичном и, несомненно, более распространённом мотиве, когда согревшая жена даёт начало вредоносным насекомым (комары, москиты, мухи и т. п.), трагическим в этом случае как её дети, или превращается в одно из них. В этом же контексте нужно рассмотреть и опалённость Б. к., соответствующую мотиву поражения жены громовержца карающим небесным огнём-молнией (ср.: «Божья коровка! Улети на небо, принеси нам хлеба, чёрного и белого, только не горелого...»); ещё очевиднее эта тема наказания огнём выступает в ряде фольклорных текстов (в частности, детских), построенных по такому типу: «Божья коровка, лети домой, твой дом в огне, твои дети горят» (ср. нередко в ряде языковых традиций формулу захода солнца: «солнышко в божий домок идёт», что сопоставимо и с названием Б. к. как божьего солнышка). Мотив горящих

детей, наказанных за некий грех матери («не свои» дети) или за нарушение запрета позволяет с большим вероятием заключить, что Б. к. — не что иное, как «превращённая» жена громовержца, несущая на себе следы наказания огнём. Такой вывод подтверждается, в частности, другими названиями Б. к. — латыш. mārite (при том, что Мара сочетает черты жены громовержца и богоматери девы Марии), литов. diėvo marytė («божья Марьюшка»), нем. Marienkäfer («жук Марии»), англ. lady-bird («птица богоматери»), lady-bug («жук богоматери»), представляющими собой христианизированную перекодировку в соотношении с богоматерью (т. е. как бы женой бога). Отсюда возникает и связь Б. к. с темой детей наказанной жены громовержца. Первый план развития этой темы актуализирует образ детей солнца, воплощающихся в днях недели, из которых седьмой отмечен как день солнца (ср. англ. Sunday, нем. Sonntag, «воскресенье»). Второй план подчёркивает мотив наказания огнём детей Б. к., которых семеро (как и дней недели) — по числу пятнышек на её спинке; ср. многочисленные названия Б. к. как «семипятнышковой», «семиточечной», а также строгий запрет убивать Б. к.

Оба эти плана соотносятся с темой детей громовержца в «отцовских» версиях мифа; ср., например, представления о семи детях громовержца в литовской традиции, из которых отмечен именно седьмой, самый младший — только он выдерживает испытание огнём и водой и оказывается «своим» сыном громовержца. Причастность младшего сына к огню и воде объясняет, почему к Б. к., которая в данном случае выступает именно в этой ипостаси, обращают традиционный вопрос о том, будет ли дождь или хорошая погода, ведро. Не случайно и то, что с младшим сыном связывается идея вечного возвращения, воскресения, богатства, прямая линия преемственности с солнцем. Те же ассоциации характеризуют в народных верованиях и Б. к. Она нередко связана с переходом от старого к новому году. Слово «бедрик», являющееся одним из украинских названий Б. к., присутствует и в ритуальных текстах, приуроченных к сочельнику (ср.: «Дай, боже, и на бедрик!» или «Щедрик-бедрик! дайте вареник» при «Щедрий вечер» как обозначение кануна нового года). Наличие варианта ведрик (бедрик) помогает, видимо, объяснить связь Б. к. с ясной погодой (ведро).

Существуют и прямые свидетельства связи Б. к. с громовержцем и с т. н. основным мифом индоевропей-

ской мифологии. Древнеиндийское название Б. к. indragora («та, чей пастух Индра») отсылает к мифологическому мотиву возвращения коров громовержца: возвращение похищенных коров вызывает оплодотворяющий природу дождь и солнце.

Лит.: Топоров В. Н., Балтийские и славянские названия божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в связи с реконструкцией одного из фрагментов основного мифа, в кн.: Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом, М., 1978.

В. Н. Топоров.

БОМА (от санскр. bhūma, «земной»), мифологический герой яванцев и малайцев (Западная Индонезия и Западная Малайзия), один из центральных персонажей средневековой литературы. Сын *Ибу Пертиви* от Санг Хьянг Висну (индустской *Вишну*) и воспитанник Батара Брами (индустской *Брахма*). Б. олицетворяет собой неодолимую силу земных недр, нижнего мира. Б. — страшный великан, в войске которого состоят его братья-великаны, родившиеся из послета Ибу Пертиви. Он борется и обычно одерживает верх в сражениях со своими противниками и обладает чудесной способностью возрождаться из праха, коснувшись земли.

М. Ч.

БОНА ДЕА (Bona Dea, букв. «добрая богиня»), в римской мифологии одна из *богинь-матерей*, имя которой было табуировано. Священнодействия в честь Б. д. отправлялись в мае в её храме на Авентине, в декабре — в доме высшего магистрата, жена которого приносила богине жертвы от всего римского народа. В священнодействиях участвовали весталки и мужские женщины, присутствие мужчин исключалось (проникший во время праздника Б. д. в дом верховного понтифика Юлия Цезаря П. Клодий в 62 до н. э. был обвинён в святотатстве). Б. д. отождествлялась с учёной дочерью *Избана*, принявшей вид змеи, чтобы избежать кровосмесительной связи с отцом (Serv. Verg. Aen. VIII 314), с матерью-землёй, *Юноной*, *Гекатой*, *Олс* (Macrobian Sat. I 12, 18). Она связывалась с лесом, растительностью, особенно целебными травами, магией. Культ Б. д. был наиболее широко распространён среди низших классов, из которых часто выходили её служительницы — министры и магистры. Эпитеты Б. д.: «полевая», «кормилица», «целительница», покровительница сельской общины — пага (Pagana), отдельных имений и местностей и вместе с тем «могучая», «светоносная», «небесная», «царница». Иногда Б. д. объединяли с богом лесов и усадеб Сильваном. Ей посвящались роши, часовни с очагами, зеркала как орудия колдовства. Изображалась с рогом изобилия и змеями.

Е. Ш.

БОР (др.-исл. Borg, Burg, «рождённый»), в скандинавской мифологии

сын *Бури*, отец богов *Одина* и его братьев — *Вили* и *Ве*, рождённых им с *Бестлой*, дочерью великана *Бельторна*. В «*Старшей Эдде*» упоминаются «сыны *Бора*» как устроители земли (они убили великана *Имира* и из его тела создали мир). Е. М.

БОРАСПАТИ НИ ТАНО, в мифологии батаков (остров *Суматра*, *Западная Индонезия*) богиня земли, обычно



Бораспати ни Тано. Ящеричный орнамент в доме. Остров Суматра.

принимающая облик ящерицы. При молитвах её имя произносится первым до *Мула Джади* и божественной триады (*Батара Гуру*, *Мангалабулан*, *Сорипада*). Б. н. Т. считается покровительницей дома и полевых работ. М. Ч.

БОРАТА, *Борбта*, в осетинском нартском эпосе один из трёх родов, населяющий нижний квартал нартского поселения; отличается от других родов нартвов — *Алагата* и *Ахсартагата* своим богатством: громадными стадами скота, табунами лошадей. Глава рода *Бурафарныг* (букв. «богатство, счастье») обычно выступает как заговорщик, подстрекатель других, не имеющий элементарного чувства чести. Чтобы показать своё богатство, он устраивает пиршества, для чего пригоняет большое количество быков и стада мелкого скота. Эта черта характерна для всего рода Б., который стремится выделиться среди других родов нартвов, устраивая богатые поминки по своим предкам. Б. К.

БОРДОНГКУИ (*Бордонкуй*), в якутской мифологии злой дух верхнего мира. Считается, что он уже давно скончался из-за чрезмерного обжорства: им были выпиты все реки и съедены острова, бывшие на них. Н. А.

БОРЕАДЫ (*Ворёады*), в греческой мифологии крылатые сыновья (*Калаид* и *Зет*) бога северного ветра *Борея* и *Орифии*, дочери афинского царя *Эрекса*, братья *Клеопатры* и *Хионы* (*Аполлод.* III 15, 2). Подобно отцу, Б. олицетворяли ветры, их действия были быстры и стремительны. Б. — участники похода *аргонавтов*. Во время похода они освободили *Финея* — мужа *Клеопатры* от терзавших его *гарпий* (*Аполл. Rhod.* II 178 след.). По другому мифу, Б. освободили свою сестру *Клеопатру* и её сыновей, которых заковала в цепи вторая жена *Финея* (*Аполлод.* III 15, 3). Во время пребывания *аргонавтов* на острове *Кеос* Б. настояли на продолжении похода, не дожидаясь *Геракла*, отправившегося искать пропавшего



Бореады, преследующие гарпий. Роспись на дне чернофигурного килика. Сер. 6 в. до н. э. Рим, Музей виллы Джулия.

Гиласа. По позднему мифу, Б. были убиты *Гераклом* на острове *Тенос*, который тем самым отомстил им за то, что его покинули на *Кеосе* (*Аполл. Rhod.* I 1302 след.). На их могиле *Геракл* установил два камня, которые шевелились и звучали, когда дул северный ветер (*Нуг. Fab.* 14). По другому мифу, Б. погибли, как им и было предсказано, из-за того, что не смогли настичь всех *гарпий* (*Аполлод.* I 9, 21). М. В.

БОРЕИ (*Ворёаэ*), в греческой мифологии бог северного ветра, сын титанидов *Астрея* (звёздного неба) и *Эос* (утренней зари), брат *Зефира* и *Нота* (*Hes. Theog.* 378—380). Его про-

Борей преследует Орифию. Роспись краснофигурной пелики Гермоакса. 470—460 до н. э. Рим, Музей виллы Джулия.



исхождение указывает на архаический характер божества и на его связь со стихийными силами природы. Изображается крылатым, длинноволосым, бородатым, могучим божеством. Место его обиталища — *Фракия*, где царят холод и мрак. Признаком древнейшего демонизма Б. является его оборотничество — превращение в жеребца, породившего с кобылицами *Эрихтония* двенадцать быстрых, как ветер, жеребят (*Нот.* II. XX 220—229). От браков с *эринией* и *гарпией* у Б. тоже лошадиное потомство. Ряд мифов связывает Б. с царями *Аттики* (о похищении Б. *Орифии*, дочери афинского царя *Эрекса*, *Аполлод.* III 15, 2). Сыновья Б. *Зет* и *Калаид* относятся уже к поколению героев — участников похода *аргонавтов* (*Аполл. Rhod.* I 211—223). А. Т. Г.

Сюжет «похищение Б. *Орифии*» встречается в античной пластике (рельефы фронтона храма афинян в *Делосе*) и вазопиcи. В европейском искусстве Б. — олицетворение ветра («*Весна*» С. *Боттичелли*, гравюра армиллярной сферы А. *Дюрера* и др.); в живописи 16—17 вв. распространён сюжет «Б. похищает *Орифию*» (*Аннибале Карраччи*, П. П. *Рубенс*; Ш. *Лебрен*, Ф. *Буше* и др.).

БОРТЕ-ЧИНО («сивый волк»), в мифологии монгольских народов первопродок. Согласно генеалогическому мифу в монгольской летописи «*Сокровенное сказание*» (13 в.), объясняющему происхождение монгольских племён и княжеских фамилий, Б.-Ч. со своей женой *Хо Марал* («каурая лань») переплыл море *Тенгиз* и стал кочевать около горы *Бурхан-халдун*, у истоков реки *Онон*. Нашедшие в их именах отражение волк, олень (лань) относятся к числу древнейших тотемов монголоязычных племён Центральной Азии (сяньби, кидани), а волк почитался в средневековье также и рядом тюркских народов (орхонские тюрки, огузы, уйгуры, усунь). Наряду с этим «*Сокровенное сказание*» называет Б.-Ч. «родившимся по соизволению *Дегере-тенгри* («верховного неба»), а летописец 18 в. *Мерген Геген* — «сыном неба» (таким образом, в летописях, по-видимому, отразились мифологические представления и о тотемическом, и о небесном происхождении монгольских родоплеменных групп). В «*Сборнике летописей*» *Рашидадина* (14 в.) Б.-Ч. — один из князей (эмиров) монгольских племён, вышедших из урочища *Эргунекун*. Причиной первоначального переселения Б.-Ч. летописец 17 в. *Лубсан Дандзан* называет его конфликт со старшими братьями (сказочный мотив, неоднократно повторяющийся в монгольских генеалогических преданиях, ср. *Бодончар*). У *Мерген Гегена* имя *Хо Марал* переосмысливается, она оказывается

«госпожой Марал из рода Хова», которая осталась беременной после смерти мужа — вождя племени, обитавшего около горы Бурхан-халдун. Б.-Ч. женится на ней и таким образом занимает пустующее место владыки. В любом случае, появляется ли он вместе с Хо Марал или женится на ней потом, Б.-Ч. выступает как пришелец, занявший княжеский престол у народа, по тем или иным причинам не имевшего государя (ср. Бодончар). Так к мотиву тотемического и «небесного» происхождения Б.-Ч. подключается мотив приглашения на царство или занятия трона посредством женитьбы. В летописях 17—18 вв. монгольский генеалогический миф увязывается с буддийской квазиисторической родословной индийских и тибетских царей: Б.-Ч. оказывается младшим сыном одного из семи мифических тибетских «престольных государей», а именно — «златопрестольного» (Алтан сандали-ту хаган).

Лит. см. при ст. Бодончар. С. Ю. Неклюдов.

БОРХАУРАЛИ (алан. «просо аланов», осет. «владыка злаков»), в осетинской мифологии божество, владыка хлебных злаков и урожая. К Б. обращались с просьбой, чтобы он стал плугарём, сеятелем, бороновал поле, т. к. это даст возможность получить богатый урожай. Почитается осетинами-дигорцами. В нартском эпосе встречается под именем *Хоралдар*. В. К.

БОСЕЛИ (букв. «хлев»), в грузинской мифологии божество — покровитель домашних животных и земледелия. На основе анализа обряда, сохранившегося в скотоводческо-аграрном грузинском празднике бослоба, главным персонажем которого является Б., а также эпитетов и самого имени божества, восстанавливается первоначальный образ Б. как божества, воплощённого в образе быка-производителя.

В новогоднем цикле праздников Б. именуется также Бери или Басли.

Д. Р.

ББОРКАНЬ, в венгерской мифологии ведьма; в народных поверьях Б. — безобразная старуха, обладающая способностью летать и превращаться в животных (собаку, кошку, козу, лошадь, свинью). Она может вызвать засуху, наслать порчу на людей (её магии приписывают внезапные болезни и недомогания) и животных (в результате чего молоко коровы, напр., оказывается смешанным с кровью или исчезает вовсе). Б. вредят людям преимущественно ночью, время их особой активности — Иванов день (24 июня), день Луцы (13 декабря) и день святого Георгия (24 апреля), покровителя скота (на рассвете которого ведьмы голыми собирают росу, чтобы увеличить удой своей коровы). См. также ст. *Ведьмы*. М. А.

БОТКИЙ ШИРТКА, Б б т о к о - Ш и р т г а, Б а т о к о - Ш е р т у к о, в мифологии ингушей *культурный герой*. Согласно одному из мифов, дал людям плуг, водяную мельницу. В нарт-орстхойском эпосе Б. Ш. наделён сверхъестественным свойством — отправляться в преисподнюю и возвращаться обратно; когда нарт-орстхойцы набрасываются на него, чтобы убить, он тут же исчезает под землёй. Во всех предприятиях нарт-орстхойцев Б. Ш. — их советчик, выручающий в критических положениях, они же, используя его смекалку и ум, постоянно его изводят. А. М.

БОЧИ, в грузинской мифологии божество, господствовавшее на семи отрогах Кавказского хребта. К имени Б. восходят сохранившиеся в быту названия покровителей диких зверей «очи» и «вочи». Ряд исследователей полагает, что Б. — имя древнейшего божества, связанного со скотоводством (В. Бардавелидзе) и оплодотворением земли (Д. Рухадзе). Д. Р.

БОЧЬКА («бог наших полей», «плащ света», «ткач-пришелец»), в мифологии чибча-муисков одно из высших божеств, воплощает черты солярного божества, *культурного героя*, бога — устроителя общества, у некоторых племён — духа — покровителя охоты. Б. пришёл в землю чибча-муисков с Востока в виде старца с длинной седой бородой, в плаще и босой (одежда и причёска его представлялись такими же, что и у чибча-муисков). Он обошёл все местные племена, проповедуя добрые обычаи и нравы, обучая людей ткать; чтобы не были забыты рисунки, какими следует украшать ткани, Б. выбивал орнаменты на камнях и скалах. Сохранилась легенда, что Б. учил познанию высшего духа по имени Ручика (вероятно, идентичного *Чимнигагу*) и превратил в скалу огромного орла, восставшего против Ручики и угнетавшего индейцев. Завершив свою миссию, Б. умер или исчез. По одной из версий мифа, когда *Чибчакум* затопил долину Боготы, Б. явился людям, стоя на радуге, и спас их от наводнения. У некоторых племён чибча его называли *Суэ* («солнце»), *Сугумонше* («солнце, которое становится невидимым») или *Сугунсуа* («солнце, которое исчезает» или «палящее солнце»). Приход Б. с Востока и исчезновение в Согамосо, где существовал знаменитый храм солнца, а также появление на радуге подчёркивало солярность образа Б. В селении Бояка испанцы нашли идола с тремя головами, которого индейцы называли *Сугунсуа*. С. Я. Серов.

БОЯН, в восточнославянской мифологии эпический поэт-певец. Известен по «Слову о полку Игореве» (имя Б. встречается также в надписях Софии Киевской и в новгородском летопис-

це): «Боян бо вещей, аще кому хотяше песнь творити, то растекается мыслю по древу, серым вълком по земли, шизым орлом под облакы». В песнях Б., таким образом, сказались шаманская традиция, связанная с представлением о мировом дереве (см. *Древо мировое*), и навыки ранней славянской поэзии, восходящей к общиндоевропейскому поэтическому языку (ср. германо-скандинавский миф о *Мёде поэзии*). Характерен эпитет Б. — «Велесов внук» (см. *Велес*).

В «Слове» Б. предстаёт и как исторический певец II в., певший о «первых времён усобице». Он пускал «десять соколов на стадо лебедей», и пойманная лебедь пела песнь, возлагал «вещие персты на живые струны» и они сами рокотали князьям славу.

Лит.: Мороз Е. Л. Следы шаманских представлений в энической традиции древней Руси, в сб.: Фольклор и этнография, Л., 1977.

В. И. В. Т.

БРАГИ (др.-исл. Bragi, связано со словом bragt, «поэт», «лучший», «главный», возможно и с напитком, ср. рус. «брага»), в скандинавской мифологии бог-скальд, муж богини *Идунн*. Имя Б., возможно, указывает на связь со священным опьяняющим напитком (см. *Мёд поэзии*). Соотношение Б. с историческим скальдом Браги Бодасоном (9 в.) неясно. Е. М.

БРАН (ирл. brap, «ворон»), в кельтской (ирландской и валлийской) мифологии и эпосе герой. В ирландской традиции Б. — сын Фебала, персонаж саги «Плавание Брана» (8—9 вв.), достигающий потустороннего мира на островах блаженных в океане. С ирландским Б. идентичен валлийский Бендигейдван (или Бран Бендигейд — «Бран благословенный»; однако первая часть эпитета, возможно, искажение валлийского репп, «голова», ибо чудесные свойства головы героя — центральный элемент повествований о Б.). Валлийский Б. считался сыном Лира (см. *Лер*) и правителем Британии. Рассказ о Б. в валлийском повествовании «Четыре ветви Мабиногион» (записано в кон. 11 в.) выдаёт в нём эвгемеризированное божество — он переходит моря вброд, переносит своё войско на спине через реку Лиффи и т. д. Считалось, что после смерти Б. его голова служила чудесным талисманом: зарытая в Лондоне, она предохраняла остров от нашествий и бедствий (ср. в скандинавской мифологии голову *Мимира*, которую хранил Один). Вероятно, однако, что слово «голова» было одним из обозначений владыки потустороннего мира. В валлийском варианте сказаний о Б. сообщается о пиршестве на острове Гвалес (одно из обозначений потустороннего мира), известном как «гостеприимство Благородной Головы», хозяином которого выступает голова Б.



Трёхликое божество. Галло-римский рельеф, найденный в Реймсе. Музей в Сен-Жермен-ан-Ле.

Возможно, в том же смысле и валлийский Пуыл называется «головой Аннона» (потустороннего мира). Сходные представления, связанные с головами Ломна, Фергала, сына Майл Дуна, и Финна, имеются и в ирландской традиции. С этими же представлениями сопоставимы галльские скульптуры голов (иногда трёхликих). Толкуя эпитет «благословенный», позднейшая традиция приписывала Б. утверждение христианства в Британии. Б. стал святым Бренданом средневековых легенд; считается одним из предков короля Артура. С. В. Шкунаев.

БРАНА КХАБУН, в мифологии кхонтихан (снамцев) дух — хранитель древнего государства Сукхотхай (Сукотай). Считалось, что он обитает на холме к югу от столицы. В его честь делались жертвоприношения буйвола. Кхонтихайский король Рама Кхамхэнг (Рамкамхэнг) в 13 в. приказал прекратить отправление этого культа под тем предлогом, что дух плохо заботится о безопасности страны. Имя Б. К. возводится к термину из языка аборигенных мон-кхмерских народов, означающему «горный хребет». Культ духа-хранителя с таким же именем, но произносимым как Камфон, ещё в 19 в. существовал в столице Лаоса Луангпранбанге. Считалось, что он обитает в скале, возвышающейся над слиянием Намь с Меконгом. Я. Ч.

БРАХМА (др.-инд. Brahmā, основа brahman-), в индуистской мифологии высшее божество, творец мира, открывающий триаду верховных богов индуизма (см. Тримурти). В этой триаде Б. как создатель вселенной противостоит Вишну, который её сохраняет, и Шиве, который её разрушает. Но такое распределение функций в мифологических сюжетах нередко нарушается; это даёт основание предположить, что в архаических слоях эпоса Б. совмещал все три функции. В отличие от Вишну и Шивы, Б. — наиболее абстрактное божество триады и меньше, чем они, вовлечено в сюжеты мифов. Б. играет важную роль в основных системах индуистского умозрения.

В ведах Б. как бог — создатель вселенной отсутствует, но эти функции

отмечены у Праджapati, который в относительно поздних текстах отождествляется с Б. (ср. «Каушик-брахману» и «Тайттирия-самхиту», унашишлы, сутры). Характерно, что в эпосе за Б. в числе его эпитетов-ипостасей упоминаются Тваштри («творец»), Дхатри («установитель»), Видхатри («распределитель»), Локагуру («наставник мира»), Парамештин («высочайший») и т. п., сохраняется за ним и эпитет Праджapati («владыка сущего», «первородный»). Б. изображают красным, лотосоким, с бородой, у него четыре лица, четыре тела и восемь рук, в которых четыре веды, жезл, сосуд с водой из Ганга, жертвенная ложка, иногда цветок лотоса, жемчужное ожерелье и лук. Б. «подобен тысяче солнц» («Араньякапарва» 194, 15 в «Махабхарате»), сияющ, могуч, непобедим. Он пребывает на вершине величайшей горы Меру, а передвигается верхом на лебедь.

Согласно «Ману-смрити», пуранам, «Махабхарате» (XII), Б. рождается в яйце, золотом зародыше, плавающем в первобытных водах; проведя в яйце год (поэтому Б. равен году), он силой мысли разделяет яйцо на две половинки; из одной создаётся небо, из другой — земля; между ними возникает воздушное пространство. Далее появляются пять элементов (вода, огонь, земля, воздух, эфир), мысль, а ещё позже — боги, жертвоприношение, три веды, звёзды, время, горы, равнины, моря, реки, наконец, люди, речь, страсть, гнев, радость, покаяние, набор противопоставлений (жар — холод, сухость — влага, горе — радость и т. п.). Сам Б. разделяется далее на две части — мужскую

и женскую. После этого создаются растения, животные, птицы, насекомые, демоны. Всё живое, весь мировой порядок контролируется, управляется и направляется Б.; он, собственно, и является воплощением творческого принципа существования, персонификацией абсолюта как высшего объективного начала, из оплотнения которого возник тварный мир; в этой связи Б. противостоит индивидуализированное и субъективное начало — атман. Б. не только создаёт мир: его жизнь, превышающая жизнь всех других богов (он «вечно древен»), определяет хронологические рамки вселенной. Б. живёт сто «собственных» лет («сто лет Брахмы»), равных 311 040 000 000 000 «человеческих» лет. День Б. равен всему сроку существования данного мира, а ночь Б. равна времени, когда он бездействует, отдыхая от предыдущего акта творения. День Б. состоит из тысячи «больших веков» (махаюга), каждый из них равен 4 320 000 «человеческих» лет, или 12 000 «божественных» лет. Каждая махаюга делится на четыре огромные эпохи (см. Юга): критаяугу, третаюгу, двапараюгу и калиюгу; после окончания калиюги огонь, вырывающийся со дна океана, уничтожает вселенную, но она снова будет сотворена Б.

Мифология Б. полнее всего представлена в эпосе (где, между прочим, есть сюжеты, позволяющие говорить о тождестве Б. и Праджapati, ср. миф о творении в «Шатапатха-брахмане» (XI) и в «Махабхарате» (XII)). У Б. рождаются силой духа сыновья — Маричи, Атри, Ангирас, Пуласта, Пулаха, Крату, Дакша и Бхригу. Именно они становятся родоначальниками богов и людей. Люди появляются также в результате incestуозных отношений Б. с его дочерью, вступающей под разными именами (Вач, Сарасвати, Сандхья, Шатарупа, Брахми). Другой важный мифологический сюжет связан с супругой Б. — Савитри («Араньякапарва», «Матсья-пурана»): создав сыновей, Б. не получает удовлетворения и решает облегчить своё существование, породив с помощью произнесения священного слога из половины своего тела богиню Гаятри (носившую указанные выше женские имена, в т. ч. — Савитри). Очарованный ею, Б. создаёт себе четыре лица, чтобы, не отрываясь, смотреть на Савитри. Заметив страсть Б., она отправляется на небеса, к братьям, а у Б. возникает пятое лицо, обращённое вверх. После incestа Шива отрубает Б. пятую голову. В вишнуйской «Брахмавайварта-пуране» Вишну обвиняет Б. в том, что тот отказался сойтись с воспылавшей к нему страстью Мохини; после этого Вишну заставляет Б. каяться и вызывает последовательное

Брахма. Алябастр. 20 в. Западный Берлин. Государственные музеи.



появление десяти-, сто- и тысячеклико-го Б., которые посрамляют четырёхликого Б., занимая более почётные места в небесной иерархии. Эти сюжеты, несомненно, отражают сдержанное отношение к культу Б. среди вишнуитов и шивантов, занимавших первенствующее место среди адептов индуизма. Возможно, этим же объясняется слабое развитие культа Б., тесно связанного с подвижничеством и аскетизмом.

Из других сюжетов с участием Б. (особенно в эпосе) заслуживают особого внимания: рыба как воплощение Б. спасает *Ману* во время потопа (Мбх. III, ср. Шат.-бр. I); Б. порождает смерть в виде женщины; *Рудра* как порождение гнева Б.; повеление Б. асуре Ушанасу и Рудре заключить мир (Вишну-пур. IV); рождение *Нарады* из бедра Б.; участие Б. в сюжете сказания о *Сунде* и Упасунде (Мбх. I); в сюжете рождения *Сканды* («Матсья-пурана»); назначение Б. хранителей мира (локапала); участие Б. в сотворении богини *Кали* («Маркандейя-пурана»); в сюжетах о Дхундхумаре, ангирасах, Раме, Раване, Гаруде, поединке Индры и Вритры, шествии Ганги на землю, разрушении крепости асур Трипуры и т. п. Правда, чаще всего роль Б. не специализирована: он является, повелевает, одаривает, исполняет просьбы, даёт советы, утешает. Известен ряд мифов, где вместо Б. выступает Вишну, иногда и Шива, которые, став центром мифологических сюжетов индуизма, сильно оттеснили Б.

При оценке мифологического образа Б. особое внимание должно быть уделено его истокам. В ведах слово *brāhman* (в среднем роде) обозначало молитвенную формулу, словесное выражение некоего универсального принципа, позже — сам этот принцип. В «Шатапатха-брахмане» говорится, что Б. (в среднем роде) создал богов и поместил их в «этих мирах», что непосредственно повторяет мотив, позже связываемый с персонализированным Б. (мужской род). Таким образом, намечается генеалогия Б. — божества из абстрактного понятия, которому, возможно, предшествовало вполне конкретное — обозначение ритуального сооружения с универсальным значением (некий аналог мирового дерева и его вариантов). Именно в этом значении слово *brāhman* (как и связанное с ним *brāhman* «брахман», «жрец», ср. лат. *brāhman*, род жреца) имеет отчетливые индоевропейские параллели, ср. др.-иран. **brāzdan*-, литов. *brāžėdas*, латыш. *bālziēns*, рус. болотно и др. Естественно, что и «господин брахмана» *Брахманаспати* (*Брихаспати*) оказывается с Б. в легко реконструируемой связи.

Лит.: Невелева С. Л., Мифология древнеиндийского эпоса. М., 1975, с. 38—45; Боги, брахманы, люди, М., 1969, с. 158—67; Holitzman A., Brahman im Mahābhārata, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 1883, Bd 38, S. 167—234; Hopkins E. W., Epic mythology, Strassburg, 1915 (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, Bd 3); Dumézil G., Flamen — Brahman, P., 1936; Renou L., Silburn L., Sur la notion de brāhman, «Journal Asiatique», 1949, t. 237, p. 7—46; Conda J., Notes on Brahman, Utrecht, 1950; Thieme P., Brahman, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 1952, v. 102, S. 91—129; Bhattacharya T., The cult of Brahma, Patna, [1957].

БРАХМАЛОКА (др.-инд. и пали *brāhmaloka*, «мир Брахмы»), в древнеиндийской мифологии верхний рай или седьмое небо. В индуистской мифологии Б. считается обителью *Брахмы* и располагается, согласно космологическим представлениям (см. *Лока*), на вершине горы *Меру* или же высоко над нею. В Б. попадают те смертные, которые при жизни отличались исключительной праведностью и за это избавились от бесконечной цепи рождений — сансары; они живут в Б. в созерцании истины и состоянии вечного блаженства. По одним мифам, Б. состоит из нескольких областей: в махарлоке пребывают *Бхригу* и некоторые *Пруджалати*, в джанарлоке — трое сыновей Брахмы; в тапар (или тапо-) локе обитает *Вирадх*; и, наконец, в сатьялоке («мире истины») — сам Брахма, погружённый в медитацию. По другим мифам, с Б. идентифицируется только сатьялока. Все области Б. разрушаются во время великого уничтожения космоса — махапрали — в конце жизни Брахмы (см. *Кальпа*). П. Г.

В буддийской мифологии Б. — высшие *девалки*, которые образуют две сферы в *сансаре* — «сферу, имеющую формы» (рупавачара или рупадхату), и «сферу, не имеющую формы» (арупавачара или арупадхату). К первой относятся шестнадцать отдельных небес: девять низших Б., асаньясатя, брихатпала и пять небес с общим названием — суддхаваса (высшее небо среди них по мифологической традиции хинаяны — *аканшитха*). Вторая сфера состоит из четырёх небес и считается выше первой. В мифологической традиции ваджраяны наивысшим небом считается *аканшитха* (располагается над арупавачарой), где обитает *ади-будда*. Боги, населяющие Б., называются брахмами или «богами, имеющими тела брахмы» (брахмаканка-дева). В буддийских текстах встречаются имена многих брахм: Туду, Нарада, Сахапатти и др. Буддийская мифология не признаёт Брахмы в качестве творца мира; даже т. н. великие брахмы (махабрахма), подчиняются законам *кармы*. Б. достигается людьми, погружающимися в глубокое созерцание (*дхьяна*).

Лит.: Malalasekera G. P., Dictionary of Pāli proper Names, v. 1—2, L., 1937—38; Glaser H. v., Brahma und Buddha, B., 1926.

БРАХМАН (др.-инд. *brāhman*, п., также *brāhman*, т., сопоставимо с индоевроп. **bhelg'h-*, «вздвигаться», «вспухать»; ср. авест. *barōsman-*, санскр. *barhiṣ*, «связка травы», «подстилка для жертвоприношения»; отсюда, видимо, идея основания, опоры). В ведийских текстах встречаются обе формы (*brāhman*, п., *brāhman*, т.), которые соответственно могут быть сведены к следующим основным значениям: 1) высшая объективная реальность, абсолют, творческое начало, в котором всё возникает, существует и прекращает существование. Как и *атман*, Б. недоступен словесному описанию и часто (напр., в упанишадах) характеризуется негативно, набором отрицательных определений или сочетанием противоположных признаков. Его тождество с атманом — кардинальное положение индуизма; 2) верховный бог, творец, проявление первого (см. *Брахма*). Оба указанные значения играют определяющую роль, с одной стороны, в этико-философских течениях индийской мысли (веданта), с другой — в религиозной жизни, мифологии, ритуале различных течений индуизма. При этом они не всегда чётко разграничивались и способны были совмещаться в представлении индуистов. Слово «Б.» играет первостепенную роль в индуистской лексике — ср. Б. в значении «молитва», «молитвенная формула», обозначение вселенной как «яйца Б.» (брахманда), небесного мира как «мира Б.» (брахмалока); использование соответствующего корня для обозначения известной категории жрецов, *варны* Б., определённых текстов (брахманы — комментарии к ведийским гимнам) и их частей и т. д.

Лит.: Топоров В. Н., О брахмане. К истокам концепции, в сб.: Проблемы истории языков и культуры народов Индии, М., 1974, с. 20—74; Chappelier J., Brahman. Eine Sprachwissenschaftlich-exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung, 1—2, Uppsala, 1932; Renou L., Sur la notion de Brāhman, «Journal Asiatique», 1949, t. 237, p. 7—46; Thieme P., Brahman, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 1952, Bd 102, S. 91—129.

В. Н. Топоров.

БРАХМАНДА (др.-инд. *brāhmanḍa*, «яйцо Брахмы»), в древнеиндийской мифологии и умозрении вселенная Брахмы, возникшая из космического яйца, плававшего в первозданных водах. Брахма в виде золотого зародыша (см. *Хираньягарбха*) провёл в яйце целый год, пока не вышел из яйца, разделив его мыслью пополам. Подробнее см. в ст. *Брахма*.

Лит.: Kiehl W., Die Kosmogonie der Indier nach den Quellen dargestellt, Bonn—Lpz., 1920.

В. Г.

БРАХТИНГ, в мифологии народа срё (мон-кхмерская группа) в юж. части Вьетнама захоронная страна, где находятся души умерших людей. В Б. всё как бы обратно отражает земную ситуацию: чёрное становится белым,

женщины работают на пахоте рисовых полей, а мужчины сидят дома и выполняют домашние работы, корзины в Б. висят вниз отверстием и т. п. Б., по представлениям срэ, находится в стране их соседей тьору. У родственных срэ банаров этот мир называется манглуи.

БРИАРЕЙ (*Βριάρειος*), в греческой мифологии сын бога неба Урана и богини земли Геи. Чудовищное существо с 50 головами и сотней рук, один из трёх братьев *сторуких* (*Hes. Theog. 147—153, 713—717*) — участников титаномахи. Когда боги восстали против Зевса, его спас призванный на помощь богиней Фетидой Б., одним своим видом устрашивший врагов Зевса (*Ном. II. I 399—406*). Б. — супруг дочери Посейдона (*Hes. Theog. 817—819*). Хтоническое, страшное порождение земли, Б. служит своей силой новому поколению богов, устанавливающих принцип упорядоченности в устройстве мира.

А. Т.-Г.

БРИГЪТА, Бригънтя (ирл. *Brigit*, брит. латинизированное *Brigantia*, от ирл. *bagg*, валлийск. *bag*, «вершина»), в кельтской мифологии богиня. В Ирландии её именем иногда обозначались три женских персонажа, считавшиеся покровительницами мудрости, искусства врачевания и кузнечного дела. Б. — дочь *Дагды*; она представлялась иногда в виде птицы с человеческой головой, либо в виде трёх птиц — журавлей или петухов (ср. галльск. памятники с изображением трёх журавлей на спине быка — см. *Кельтская мифология*, — а также ирландский обычай зарывать живого цыплёнка у трёх ручьёв, чтобы снискать расположение христианской святой Бригитты). Учитывая возможную параллель — ирл. *Дагда* — галльск. *Суцелл*, не исключено соответствие между Б. и галльск. Нантосвельтой, также связанной с реками и ручьями. Иногда Б. сближают с Минервой, культ которой имел, согласно Цезарю, широкое распространение в Галлии.

С. Ш.

БРИСИНГАМЕН (др.-исл. *Brisingamen*, «ожерелье Брисингов»), в скандинавской мифологии чудесное ожерелье, изготовленное Брисингами (карликами, *цвергами*), как и другие сокровища *асов*; один из главных атрибутов богини *Фрейи*. В одном более древнем памятнике Б. называется «лоясом Брисингов» (*brisinga girðr*), что, видимо, соответствует первоначальной функции — помощи при родах; «Младшая Эдда» называет Фрейю лисой ванов, а важнейшая функция *дис* с этим связана. *Локи* упрекает Фрейю в том, что она заплатила цвергам за Б. своей любовью. По инициативе Одина Локи похищает Б., а затем возвращает на опреде-



Бригантия — ирландская Бригитта. Римская статуя. Эдинбург, Национальный музей древностей Шотландии.

лённых условиях. За Б. борются у камня Сингастейн Локи и Хеймдалль, принявшие обличье туленей. Б. упоминается и в англосаксонском эпосе о *Беовульфе*.

Е. М.

БРИТОМАРТИС (*Βριτομαρτις*), в греческой мифологии спутница *Артемиды*, дочь *Зевса*, известная своим целомудрием. Мифы о Б. связаны с Критом (особенно с городом Гортина) и царём *Миномсом*, полюбившим Б. и преследовавшим её. Спасаясь от *Миномса*, Б. бросилась со скалы в море, но была спасена, т. к. попала в сети рыбака (отсюда её прозвище *Диктинна*, «попавшая в сеть»). По другой версии мифа, её спасла *Артемиды*. Б.-охотница является ипостасью *Артемиды*. Согласно *Каллимаху* (*Callim. Hymn. III 189—203*), Б. — одно из имён *Артемиды*.

А. Т.-Г.

БРІХАСПАТИ, или *Брахманаспати* [др.-инд. *Bṛhaspāti*, *Bṛahmanaspāti*, «господин брахмана (молитвы)»], в ведийской и индуистской мифологии божество молитвы и жертвоприношения. Иногда оба этих имени чередуются (*РВ II 23*); в поздних частях «*Ригведы*» второе имя употребляется реже. Всего Б. посвящено в «*Ригведе*» 11 гимнов и ещё два гимна — Б. вместе с *Индрой*. Оба имени Б. упоминаются в «*Ригведе*» около 170 раз. Б. золотого цвета, ярок и чист; у него семь уст и семь лучей (*РВ IV 50, 4*), 100 крыльев (*VII 97, 7*), прекрасный язык, ясный голос. В его распоряжении дубина грома, лук, стрелы, золотой топорик, железный топор, изостранный *Тваштаром*, колесница закона (*rta*); Б. поражает демонов, разрушает загоны для коров, находит свет (*II 23, 3*). Он заполняет воздушное пространство, приносит солнце и разгоняет тьму громом, освобождает от узости хаоса, раскалывает скалы, приготовливает хорошие пути,

несёт все формы (*Тваштар* создал его как основу всех существ, *II 23, 7*), дарует богатство и сыновей, щедр к жертвователям и певцам, непримирим к лжи и врагам, защищает быков. Он силен и победоносен, друг *Индры* и *марутов*, подобен *Агни* (*V 43, 12; VI 97, 6*); он — предводитель хора. Б. перворождён от великого света на высочайшем из небес, он отпрыск двух миров — неба и земли (*VII 97, 8*) и одновременно рождён *Тваштаром* (*II 23, 17*); он сотворил из ничего богов (*X 72, 2*). Покровитель жертвоприношения, Б. изображается как божественный жрец (пурохита или брахман); ему принадлежат поэтические размеры (иногда он господин *брихаспати*, одного из поэтических размеров, и даже отождествляется с «*Ригведой*» в целом), и он сам поёт гимны богам. Его нередко называют *Вачаспати* — «господин речи» (ср. «*Брихаспати речи*», *Тайтт.-самх. I 8, 10*). Громкий голос, а в битвах даже рев характеризуют Б.

Развитие образа Б. далее пошло по двум направлениям: с одной стороны, Б. — *Атхарван*, отец богов, создатель всего (*AB IV 1, 7*), священная сила богов (*Тайтт.-самх. I 5, 4*) и даже высший принцип (*РВ X 71*), причём он нередко отождествляется с брахманом («*Шатапатха-брахмана*», «*Айтарея-брахмана*», «*Тайттирия-самхита*» и др.); с другой стороны, в эпосе и пуранах Б. — жрец и наставник богов, предводитель семи *риши* из рода *Ангираса*; он правит планетой *Юпитер*, которая называется тем же име-

Брихаспати — олицетворение планеты Юпитер. 12 в. Орусса.



нем. Уже в «Ригведе» Б. участвует в мифе о похищении *Валой* коров и нахождении их в скале, которую Б. проломил своим рёвом; после этого Б. находит *Ушас* и *Агни*, сотворяет солнце (IV 50; X 67, 4—5); он же создаёт *ангирасов*, вернувших коров, украденных *Пани* (RV II 24, 6). Позже Б. появляется в сюжете похищения *Сомой* жены Б. *Тары*, войны богов с асурами и возвращения *Тары* к мужу (*Вишну-пур.* IV); в сюжете жертвоприношения *Дакиш*, где Б. успокаивает разъярённого *Рудру*.

Во многих сюжетах Б. выступает как наставник богов, он предсказывает богам, что *Гаруда* похитит *амриту*, даёт советы *Иindre*, его жене *Шачи* (в сказании о *Нахуше*, где Б. — посредник между *Шачи* и богами), обучает *Карттикею* (в сказании о рождении *Сканды*) и т. д. Эпизодические роли играет Б. в сказаниях о царе *Марутте*, о разрушении богами крепости асур *Трипуры*, о *Яяти* и др. Б. — божество, возникшее на индийской почве, хотя сам образ соответствующей молитвы-ритуала имеет параллель в древне-индийской традиции.

Лит.: Strauss O., Bṛhaspati im Veda, Lpz., 1905; Shendé N. J., Bṛhaspati in the Vedic and Epic literature, «Bulletin of the Deccan College Research Institute», 1947, v. 8, p. 225—51; Renou L., Sur la notion de Brahman, «Journal Asiatique», 1949, v. 237, p. 7—46; Roşu A., Vācaspati, «Mitteilungen des Instituts für Orientalische Forschung», 1959, v. 7; Schmidt H., Bṛhaspati und Indra, Wiesbaden, 1968; Bhattacharya J. S., The Indian theogony, Camb., 1970, p. 317—20. В. Н. Топоров.

БРЮНХИЛЬД, Брюнхильда (др.-исл. Brunnhildr, средневерхнем. Brünhilt, Prünhilt, нем. Brunhild; имя этимологически связано с исл. hildr, «бой», точнее «поединок, происходящий на освящённом огороженном месте»), героиня германо-скандинавской мифологии и эпоса. В эддических песнях Б. фигурирует как богатырша; «Saga о Вельсунгах» отождествляет с ней *валькирию* Сигдриву, разбуженную Сигурдом ото сна, в который её погрузил *Один*. Помолвка её с Сигурдом расстроилась, т. к. он, выпив напиток забвения, утратил память об их встрече и взял в жёны *Гудрун*. К Б. (по некоторым скандинавским версиям она — сестра гуннского короля *Атли*) сватается брат *Гудрун* бургундский король *Гуннар*, он становится её мужем, но обманом путём, т. к. брачные испытания выдерживает за него Сигурд, принимающий обличье *Гуннара* (подробнее см. в ст. *Сигурд*). Убедившись в обмане и оскорблённая тем, что клятвы были нарушены и ей не достался сильнейший муж (т. е. Сигурд), Б. подстрекает *Гуннара* к убийству Сигурда и добивается своего. Сама Б. кончает с собой, приказав положить её на погребальный костёр рядом с костром, на котором лежит её возлюбленный. Смерть объединяет Б.



Поездка Брюнхильд в хель (?). Фрагмент памятного камня с острова Готланд (Швеция). 11 в. (?)

с Сигурдом, и в эддической песни «Поездка Брюнхильд в хель» изображён путь Б. в загробный мир, пролегающий через владения некоей великанши.

В немецкой «Песни о нибелунгах» Б. — дева-воительница, правительница сказочной страны *Исландии*, где и проходят героические испытания, предшествующие браку Б. с *Гунтером* (сканд. *Гуннар*). После раскрытия обмана и убийства *Зигфрида* (*Сигурда*) Б. исчезает из повествования.

В сюжете сватовства к Б. нашёл отражение древний свадебный ритуал, сопровождавшийся испытаниями жениха. В эддических песнях подчёркивается, что выдающий себя за *Гуннара* Сигурд не посягает на девственность невесты (на ложе их разделяет обнажённый меч), между тем в «Песни о нибелунгах» сохраняется намёк на лишение девственности богатырской девы *Зигфридом*, т. к. сам жених — *Гунтер* терпит жалкое фиаско и проводит брачную ночь подвешенным невестою на крюк. В. М. Жирмунский видит исток этого сюжета в богатырской сказке и приводит, в частности, русскую сказку о сватовстве царевича к правой же далёким царством богатырской деве: помощник царевича, выдержав вместо него испытания, которым она подвергает женихов, укрощает богатыршу на брачном ложе побоями, но становится жертвой её мести после того, как обман раскрывается, — она отрубает ему ноги; разоблачённого супруга богатырша превращает в свинопаса, впоследствии безногий помощник вызволяет его. Ф. Панцер находит в этой сказке источник сюжета, в более позднее время героизированного «Песню о нибелунгах». А. Хойслер и его ученики считают, что эта сказка — не что иное, как вульгаризация («плебейская трагедия») германского эпического предания. Жирмунский отвергает эту точку зрения и настаивает на сказочном характере повествования. Г. Хонти и К. фон Зе ставят это под сомнение, ибо оскорблённая честь героини скорее на месте в героической песни, чем в сказке.

В отличие от ряда героев германского эпоса, Б. — представительница мира мифа и сказки — не имеет исторического прототипа, хотя «ссора королев» (Б. и *Кримхильды-Гудрун*), возможно, и стоит в отдалённой связи с историей борьбы двух франкских королей 6 в. — *Брунхильды* (*Брунхильды*, *Брунгильды*) и *Фредегонды* (но с перестановкой ролей: убитый в 575 мервингский король *Сигиберт* был мужем *Брунхильды*).

Лит.: Хойслер А., Германский героический эпос и сказание о Нибелунгах, М., 1960; Жирмунский В. М., Народный героический эпос, М. — Л., 1962; Panzer F., Das russische Brautwerbmärchen im Nibelungenlied, in сб.: Zur germanisch-deutschen Heldensage, Darmstadt, 1961; See K. v., Germanische Heldensage, Fr.M., 1971. А. Я. Гуревич.

БУБИЛАС, Б а б и л а с, в литовской мифологии бог пчёл. Упомянут уже польскими авторами 16 в. М. Стрыйковским (*Bubilos*) и Я. Ласицким (*Babilos*). Возможно, Б. образует пару с *Аустеей*, женским божеством пчёл. Б. почитали специальным ритуалом: разбивали о печь кувшин с мёдом во время молитвы, прерываемой криком и шумом (имитация шума многочисленного роя). Возможно, что поздние сведения немецкого историка М. Преториуса (17 в.) об освящении пчёл, связываемые им с пчелиным божеством *Бичвербулисом*, ранее относились и к Б. Имя Б. связано с литов. būbti, būbtī, būbėti, звукоподражательными глаголами; впрочем, с тем же корнем соотносятся и литов. būbas, būbūlis, нечто округлое (ср. būbilas — о толстом человеке). Не исключено, что первоначально Б. обозначал саму пчелу (ср. др.-греч. βουβύλη, др.-инд. vatbhaga «пчела»).

Лит.: Топоров В. Н., К объяснению некоторых славянских слов мифологического характера..., в кн.: Славянское и балканское языкознание, [в. 1], М., 1975. В. И. В. Т.

БУГА, бува́, боа́, в тунгусо-маньчжурской мифологии (первоначально у эвенков) сила природы, распространённая вокруг и служащая импульсом существования и движения различных явлений природы. Согласно общему для всех тунгусо-маньчжурских народов представлению, Б. означает всё окружающее: природу, землю, мир, небо, погоду, пространство. Под влиянием шаманских представлений Б. приобретает новое значение как дух — хозяин верхнего мира. Считалось, что Б. может видеть только шаман, который общается с ним. В фольклоре Б. — верхний, средний и нижий миры.

Лит. см. при ст. *Тунгусо-маньчжурская мифология*. Г. В.

БУДАЙ-ХЭШАН (часто неправильно пишется Пу-тай) («монах с мешком»). Да дуэцзы *Милэ* («толстобрюхий Майтрея»), в китайской буддийской мифологии божество радости, благополучия, довольства, один из 18 *лоханей*. Отождествляется с деятелем ки-

Отличительные особенности дхьяни-будд в мифологии ваджраяны

Дхьяни-будды	Направление в мандале	Цвет	Элемент мироздания, с которым связан дхьяни-будда	Семья (группа мифологических персонажей, которым подчинены дхьяни-будды)	Праджня	Бодхисатва	Земной будда
Вайрочана	центр или восток	белый	пространство	ваджра	Ваджрадхатвешвари	Самантабхара	Кракучханда
Акшобхья	центр или восток	синий	воздух	тагхагата	Лочана	Ваджрапани	Канакамуни
Ратнасамбхава	юг	желтый	огонь	ладма	Мамаки	Ратнапани	Кашьяпа
Амитабха	запад	красный	вода	мани	Пандаравасари	Авалокитешвара	Шакьямуни
Амогхасиддхи	север	зеленый	земля	карма	Тара	Вишвапани	Майтрея

тайского буддизма Ци-цы (умер в 917), который якобы был земным перевоплощением Милэ (Майтреи). Изображения Милэ примерно с 14 в. поэтому сливаются с изображениями Б. х. в виде жизнерадостного толстого человека с обнажённым брюхом («смеющийся Милэ»). Излюбленный персонаж китайской народной скульптуры, непременно присутствующий также на картинах, изображающих сонмы буддийских и даосских святых на пирах, устраиваемых богиней *Си ван-му* («владычицей Запада»). Л. Н. М. БУДДА (санскр. и пали buddha, «просветлённый», букв. «пробуждённый»), в буддийской мифологии: 1) человек, достигший наивысшего предела духовного развития, 2) антропоморфный символ, воплощающий в себе идеал предела духовного развития. Б. имеет много параллельных терминологических наименований, как, например, *тагхагата* («так пришедший»), *сугата* («в добре пришедший»), *джина* («победоносный»). Первоначально словом «Б.» обозначали, по-видимому, лишь *Шакьямуни*, но уже на самом раннем этапе развития буддизма возникла идея о других Б. В ранних текстах «Типитаки» упоминаются шесть Б., которые появились до Шакьямуни, в «Буддхавансе» их число возросло до 24. Первым среди них

считался Дипанкара (при нём, согласно мифу, Шакьямуни принял решение стать Б.); Шакьямуни предшествовали Кракучханда (пали Какусандха), Канакамуни (Конагамана) и Кашьяпа (Кассапа). Довольно ранним можно считать и представление о будде грядущего мирового порядка *Майтрее*.

По представлениям мифологии хиньяны, Б. всегда должен начинать свою духовную карьеру как *бодхисатва*; в жизни, в которой ему предназначено стать Б., он имеет *махапурушалакшану*; после достижения *нирваны* (т. е. состояния Б.) он может

остаться жить в человеческом облике до конца *кальпы*. Функция Б. — проповедь *дхармы* (учения, при помощи которого можно достичь *нирваны*). В мифологии махаяны число Б. возрастает до бесконечности. Каждый из «неисчислимого числа миров» имеет своё «неисчислимое число будд прошлого, настоящего и будущего». Каждый Б. имеет свою буддакшетру [поле (влияния)], которая находится в определённом месте в пространстве и во времени (самые известные среди них *абхирати* и *сукхавати*). По мифологии махаяны, Б. могут жить до бесконечности (разрушение мира в конце *кальп* их не затрагивает). Функцией Б. является проповедь *дхармы* в их же буддакшетах, но, кроме того, они могут оказывать помощь страдающим в других буддакшетах (см. *Амитабха*). В связи с этим возникла идея о тождестве всех Б., которая нашла выражение в концепции о «трёх телах Б.» (см. *Трикая*). В текстах махаяны делаются первые попытки систематизировать пантеон Б. в соответствии с их буддакшетами (в разных текстах упоминаются не всегда одни и те же Б.).

В мифологии ваджраяны число Б. тоже считается бесконечным, но в практике созерцания число Б. ограничивается пятью т. н. дхьяни-буддами (букв. «буддами созерцания») и соответствующими им пятью земными Б. «Гухьясамаджа-тантра» (3 в.) излагает миф о возникновении пяти дхьяни-будд: однажды, когда *бхагават* погрузился в созерцание, он превратил себя в *Акшобхью* и оставил его сидеть на своём месте. После этого он поочерёдно превращал себя в *Вайрочану*, в *Ратнасамбхаву*, в *Амитабху* и в *Амогхасиддхи* и оставил их сидеть в четырёх направлениях света, создав таким образом *мандалу*. В конце 1-го тыс. н. э. к пяти дхьяни-буддам прибавились *ади-будда* и *Ваджрасатва*. В мифологии ваджраяны дхьяни-будды (хотя названия некоторых из них совпадают с буддами в мифологии махаяны) не представляются реально

Слева — Будда. Камень. 4 в. Сарнатх. Индия. Справа — Будда. Камень. 4 в. Матхура. Индия.



существующими и находящимися в определённых точках времени и пространства, они скорее всего — антропоморфные символы, которые во время созерцания возникают из «пустоты» (шуньята) и выполняют разные функции в процессе переоформления психики созерцающего. По мифологическим представлениям, каждый дхьяни-будда имеет своё особое направление в мандале, свой цвет, сиденье, праджну (женское соответствие), бодхисатву, элемент, функцию и т. д. (см. таблицу). Каждый дхьяни-будда имеет и свою «семью», т. е. комплекс антропоморфных символов, связанных с ним.

Лит.: Ольденбург С. Ф., Жизнь Будды, индийского учителя жизни, П., 1919; Grunwede I. A., Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei, Osnabrück, 1970; Laufer D. L., Tibetan sacred art, Berk.—L., 1976; Conze E., Buddhism, N. Y., 1959; Tringra Ch., Visual dharma, Berk.—L., 1975.

Л. Э. Мьялк.

БУДДИЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ, комплекс мифологических образов, персонажей, символики, связанный с религиозно-философской системой буддизма, возникшей в 6—5 вв. до н. э. в Индии, в период централизованного государства, и широко распространившейся в Южной, Юго-Восточной и Центральной Азии и на Дальнем Востоке. Буддизм принято разделять на три течения: хинаяну («малая колесница»), махаяну («большая колесница»), ваджраяну («алмазная колесница»), которые не представляют собой трёх стадий развития буддизма (как утверждалось некоторыми европейскими буддологами кон. 19 — нач. 20 вв.); по-видимому, они имели общие истоки в первоначальном буддизме непосредственно, но впоследствии развивались относительно самостоятельно. Письменно зафиксированные каноны хинаяны и первые сутры махаяны появились примерно в одно и то же время (1 в. до н. э.), а первые известные тексты ваджраяны в 3 в. н. э. Эти течения, акцентировавшие разные аспекты первоначального буддизма, не различаются между собой в основных принципах. Общность сюжетов и образов их мифологий даёт основание говорить о существовании общепобуддийской мифологии.

Возникновение и развитие Б. м. исследованы недостаточно, особенно её начальная стадия, ибо почти полностью отсутствуют тексты, которые можно бесспорно отнести к временам т. н. первоначального буддизма.

Источниками для изучения Б. м. служат многочисленные тексты, создававшиеся и оформлявшиеся в течение многих веков главным образом в Индии, а также в других странах распространения буддизма. Основной источник общепобуддийской мифологии и мифологии хинаяны — «Типитака» — свод канонических текстов на

языке пали хинаянской школы тхеравады, зафиксированный письменно в 1 в. до н. э. на Шри-Ланке (Цейлоне) (согласно традиции, устный вариант был в окончательной форме изложен непосредственно после смерти Шакьямуни, однако до письменной фиксации «Типитака» претерпел переработки и переосмысления). Из трёх т. н. корзин (питака) «Типитаки» с точки зрения мифологии наибольший интерес представляют собой «Винайпитака» («Корзина дисциплины») и «Суттапитака» («Корзина сутр»). Каноническая литература махаяны огромна. Создание канона махаяны (на санскрите) продолжалось длительное время, возможно с 1 в. до н. э. до 9—10 вв. н. э. Однако на санскрите сохранились лишь некоторые сутры, основная часть канона дошла до нас в переводах на китайский и тибетский языки. Наиболее важны для мифологии махаяны «Сутра благого лотоса» («Садхармапундарика»), «Описание счастливой земли» («Сукхавативьюха»), «Вступление на Ланку» («Ланкаватара»), «Восьмьтысячник» («Аштасахасрика»), «Стотысячник» («Шатасахасрика»), «Алмазная сутра» («Ваджрачхедика»), «Наставления Вималакирти» («Вималакирти-нирдеша») и др. Источниками по мифологии ваджраяны служат прежде всего канонические тексты этого направления — т. н. тантры, основные — «Гухья-самаджа-тантра» (по-видимому, 3 в.); «Хеваджра-тантра» (6—8 вв.); «Ваджрабхайрава-тантра» (7—8 вв.) и др. Много данных о Б. м. содержится также в неканонических текстах буддизма (комментарии к сутрам и тантрам, трактаты, жизнеописания видных деятелей буддизма и т. д.).

Б. м. в основных чертах сложилась в Индии в течение примерно 1,5 тысячи лет (от 6 в. до н. э. до начала 2-го тыс. н. э.). Шакьямуни, на основе проповедей которого возник буддизм, оказал, по-видимому, на формирование мифологии гораздо меньшее влияние, чем на некоторые другие отрасли буддизма (философию, психологию, этику), но, несомненно, много из того, что составляет содержание Б. м., восходит к временам Шакьямуни. Степень мифологизации буддизма в течение всей его истории постоянно возрастала: тексты конца 1-го тыс. н. э., например, гораздо больше насыщены мифологическими сюжетами и образами, чем тексты кон. 1-го тыс. до н. э. Однако нельзя утверждать, что первоначальный буддизм был совсем свободен от мифологии (подобные идеи высказывались европейскими буддологами в кон. 19 — нач. 20 вв.).

По своему отношению к мифологии буддизм резко отличается от других религий. Это связано с основной кон-

цепцией буддизма, по которой человек (и только человек) занимает особое место в иерархии всех (в т. ч. и мифологических) существ, т. к. он один имеет возможность спастись от оков безначальной сансары и достичь нирваны (т. е. стать архатом или буддой). Все другие существа, в т. ч. боги и другие мифологические персонажи, не могут непосредственно достичь нирваны (для этого они должны родиться людьми), и в этом смысле они находятся на более низком уровне, чем человек, хотя и могут иметь качества, которые ему недоступны (будды и некоторые бодхисатвы и в этом отношении превосходят все остальные существа). Своеобразие и отношение буддизма к реальности существования мифологических персонажей. Если в народном буддизме они считались вполне реальными, то философский буддизм рассматривал их как создания человеческой психики и тем самым по существу снимал сам вопрос о их реальности или нереальности. Такая установка открывала возможности для неограниченного расширения буддийского пантеона и обогащения его мифологического содержания. В буддийский пантеон было включено чрезвычайно большое число богов, полубогов и других мифологических существ из мифологий всех народов, народностей и племён, среди которых распространился буддизм; они сохранили свои функции, хотя и были подчинены принципам буддизма. Так, из мифологии брахманизма и индуизма вошли в Б. м. боги [Брахма, Индра (буддийский Шахра), Вишну, Ганеша и др.], локапалы, гандхарвы, из тибетской мифологии Гесер, Талха и др. Буддийский пантеон расширился и благодаря мифологизации реально существовавших людей. По-видимому, уже на довольно раннем этапе в мифологические персонажи превратились сам Шакьямуни и его главные ученики (Ананда, Кашьяпа, Маудгальяна, Субхути, Шарипутра и др.). В последующие века этот процесс мифологизации затронул всех более или менее знаменитых учителей, настоятелей монастырей, отшельников. Но самым уникальным способом увеличения буддийского пантеона следует считать искусственное (и вполне сознательное) создание мифологических образов и персонажей. Этот процесс, который начался, возможно, уже в кон. 1-го тыс. до н. э., достиг кульминационного момента во 2-й половине 1-го тыс. н. э., когда были образованы основные идамы ваджраяны. Созданные в качестве антропоморфных символов для медитативной практики созерцания, эти персонажи в скором времени наполнились мифологическим содержанием и прочно вошли в пантеон Б. м. Дина-

мизм и возможность расширения и обогащения характерны для Б. м. в целом, они свойственны и отдельным мифологическим образам и персонажам. Так, бодхисатва *Авалокитешвара* превратился в Китае в женское божество *Гуань-инь*, вокруг идама *Ямантаки* в Тибете возникли легенды, пытавшиеся объяснить его возникновение.

Своеобразно в буддизме и отношении между философско-теоретическим и мифологическим планами. Буддийские философы, сознававшие различие между абстрактным теоретическим и мифопоэтическим мышлением, не отрицали важности последнего, т. к. видели в нём средство достижения нирваны. Поэтому нередко теоретические идеи и концепции буддийской философии и психологии наполнялись мифологическим содержанием (что, в частности, должно было облегчить и их восприятие) и, с другой стороны, некоторые особенности мифологии (напр., телосложение идамов) объясняли как символическое изображение того или иного теоретического положения. Так, девять голов *Ваджрабхайравы* (одна из форм *Ямантаки*) символизируют девять разделов буддийского канона, два рога — абсолютную и относительную истину, шестнадцать ног — шестнадцать аспектов концепции пустоты и т. д.

Общеподлинная мифология, во многом близкая брахманистской и индуистской, по-видимому, испытала влияние прежде всего неарийских мифологий Индии; возможно, что в Б. м. отразились и некоторые мифологические представления времён расцвета индской цивилизации. В пользу этой гипотезы склоняется всё большее число буддологов. Некоторые элементы брахманистской мифологии были в Б. м. переосмыслены: это касается прежде всего космологии и отношения к богам. Так, для космологических представлений Б. м. характерны широта охвата и стремление умножить все элементы мироздания до бесконечности. Неисчислимо количество миров группируется в огромные мировые системы (*сахалока*), которых, по образному сравнению из буддийских текстов, больше, чем песчинок в реке Ганг. Каждый отдельный мир представляет собой плоский диск земли, он лежит на воде, та поκειται в воздухе, а воздух — в пространстве (*акаша*). В центре мира стоит огромная гора *Меру* (*Сумеру*), вокруг которой вращаются солнце, луна и звёзды. *Меру* окружают концентрически семь горных хребтов (они отделены друг от друга кольцевидными озёрами). За ними расположены четыре континента: на востоке — *Пурвавидеха*, на юге — *Джамбудвипа*, на западе — *Апарагодана*, на севере —

Уттаракору. Каждый из них окружён 500 островами, омываемыми огромным мировым океаном. Мировой океан окружён скалистой стеной *Чакравала*. У людей, живущих на четырёх континентах, жизнь неодинакова: в *Джамбудвипе* — самая короткая, в *Уттаракору*, где нет частной собственности, зерно созревает само собой и люди не работают, — наиболее счастливая; более удачливым считается рождение в *Джамбудвипе* (которая сопоставляется с Индией), где люди отличаются мужеством, острым умом и благочестием. Только в *Джамбудвипе* появляются будды и *чакраватины*. На



Ямантака. Бронза. Тибет. Москва, Музей искусства народов Востока.

континентах живут и животные, глубоко под поверхностью земли находятся *преты*, ещё глубже — различные ступени ада (см. *Нарака*). *Асуры* обитают главным образом в пещерах горы *Меру*. Отчасти на *Меру*, но преимущественно над ней живут боги, которые в Б. м. разделены на иерархические группы (см. *Девалока*). Ниже всех находятся «четыре великих царя» (*Чатурмахараджа*) — *Дхритараштра*, *Вирудхака*, *Вирупакша* и *Вайшравана*, которые правят соответственно *гандхарвами*, *кумбхандами*, *нагами* и *якшами*. Над ними, на вершине *Меру*, расположено «небо 33 богов» (*траястринса*), возглавляемое богом *Шакра* (*Индра*). Ещё выше, в воздушных дворцах (*вимана*) находятся небеса — *яма*, *тушита*, *нирманрати* и *паранирмита-васавартин*. Боги, которые живут в названных небесах, а также люди, животные, преты, асуры и обитатели *нараки* составляют т. н. сферу желаний (*камавачара* или *камадхату*), ибо главным мотивом их действий является стремление удовлетворить свои желания. Остальные боги и живые существа обитают в двух других сферах.

В «сфере, имеющей форму» (*рупавачара* или *рупадхату*), находятся шестнадцать (иногда упоминается и семнадцать) низших небес *Брахмы* (см. *Брахмалока*); расположенная над ними «сфера, не имеющая формы» (*арупавачара* или *арупадхату*), разделяется на четыре высших неба *Брахмы*. Боги, как и все другие существа, подчинены, по Б. м., закону *кармы*. Они могут оказывать определённое влияние на ход событий в мире, но мир изменяется в первую очередь под влиянием всеобщего закона *кармы*. Существование в качестве бога является лишь одной из преходящих форм существования в безначальной *сансаре*.

Несмотря на то что *сансара* в целом не имеет начала, каждый отдельный мир возникает, развивается и гибнет во времени. Существование одного мира продолжается в течение одной *махакальпы*, которая разделяется на четыре неисчислимые *кальпы* (*асанкхьякальпа*), каждая из них приравнивается к миллионам лет. *Махакальпы* бывают двойными — «*буддакальпы*», когда в мире появляются будды, и «*пустые кальпы*» (*шуньякальпы*), когда в мире не появляется ни одного будды. Современная *кальпа* является, по Б. м., *буддакальпой* и считается чрезвычайно счастливой, т. к. в течение всей *кальпы* должна появиться тысяча будд. *Общеподлинная мифология* называет шесть будд, которые появились до *Шакьямуни* — *Вишвабаху*, *Випашьина*, *Шикхина*, *Кракучханду*, *Канакамуни*, *Кашьяпу* — и одного будду, который появится в будущем — *Майтрею*.

Образ будды является основной темой Б. м. Будды появляются во всех мирах (хотя не во всех *кальпах*) и таким образом их количество тоже неисчислимо. Будды начинают свой путь к просветлению как *бодхисатвы*, в течение многих *кальп* (нередко и здесь употребляется слово «неисчислимые») они воплощаются в образы разных существ и совершают добрые деяния. Наконец, после достижения совершенства, они пребывают долгое время на небесах (по разным версиям, или в *тушите*, или в *акаништхе*). Их рождение в мире в образе человека сопровождается многими чудесными явлениями (происходят землетрясения, с неба падают цветы). Все будды имеют *махапурешалакшану*, они обладают такими силами и способностями, что превосходят все другие существа, в т. ч. и богов. Лишь будды имеют возможность оказать влияние не только на ход событий в своём мире, но и в других мирах. После достижения нирваны они проповедуют свою *дхарму* (т. е. учение, при помощи которого люди могут достичь нирваны). *Дхарма* не явля-

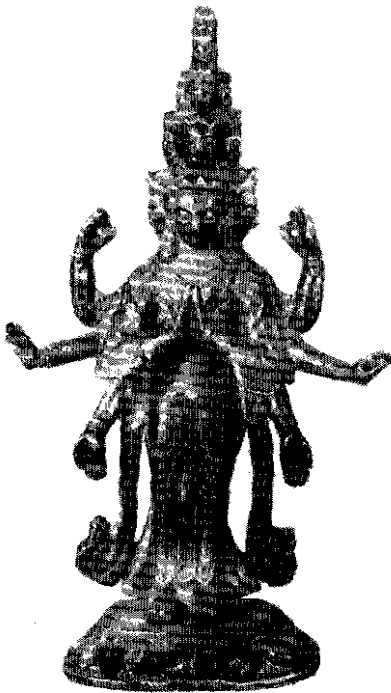
ется вечной, она имеет особую силу в течение первых 500 лет, после чего постепенно исчезает. Наконец, когда мир погрузится полностью во тьму неведения, назреет время для появления нового будды. Путь бодхисатвы и состояние будды описывается в буддийской литературе в основном на примере Шакьямуни, будды настоящего времени.

Наряду с буддами и бодхисатвами Б. м. упоминает ещё некоторые категории людей, достигшие совершенства (в смысле наивысшего предела своего личного развития). В общеподобуддийской мифологии этих категорий две — *архаты* и *прагьякабудды*.

Важное место в Б. м. занимает описание и объяснение чудотворных сил, которыми обладают будды и другие лица, достигшие совершенства или стремящиеся к нему. Эти силы являются или психическими (понимание намерений и мыслей других людей, знание прошедших и будущих перевоплощений — своих и чужих), или физическими (способность летать, ходить по воде, превращаться в невидимое и т. д.).

Определённое место в Б. м. занимают и элементы флоры и фауны. Среди цветов чаще всего упоминается лотос, считающийся символом чистоты, а также чудесного рождения, духовного просветления и сострадания. Из цветов лотоса рождаются боги (по мифологии махаяны, также обитатели *сукхавати* и других раёв), а по мифологии ваджраяны, — даже некоторые выдающиеся люди в этом мире (напр., *Падмасамбхава*). Из деревьев в Б. м. вошло прежде всего дерево бодхи (просветления) — представитель вполне реально существующего вида *Ficus religiosa*, под которым Шакьямуни, согласно буддийскому мифу, достиг просветления (*бодхи*). Дерево бодхи становится неотъемлемым атрибутом всех будд всех времён и во всех мирах — достижение просветления считается возможным только под ним. Но Б. м. знает и чисто мифологические деревья — это прежде всего т. н. кальпавикши, которые находятся на всех четырёх континентах и существуют в течение всей кальпы. Во владениях асуров растёт дерево Читталатала, объект раздора между асурами и богами, ибо из-за огромной высоты этого дерева плоды достаются только богам.

Из представителей фауны в Б. м. первое место занимают *наги* (мифологические змеи, драконы), которые нередко частично или полностью антропоморфизируются. Наги проявляют интерес к учению будды, охраняют священные тексты и дарят их людям, когда те созрели для понимания этих текстов. Из индуистской мифологии в Б. м. вошли также мифологические



Одиннадцатоголовый Авалокитешвара. Бронза. Тибет. 12—14 вв. Москва, Музей искусства народов Востока.

птицы *гаруды*, морское животное *макара* и др. В качестве зооморфных символов у разных будд и бодхисатв выступают павлин, черепаха, конь, бык, слон, лев. Излюбленными животными являются газели: считается, что две из них оказались первыми слушателями проповеди дхармы Шакьямуни (поэтому над дверями буддийских храмов часто находится изображение двух газелей, между которыми изображено колесо дхармы). Образ животного могут принимать также бодхисатвы, которые имеют при этом цель проповедовать дхарму среди животных. В буддийском мире широко распространены легенды, повествующие о прошлых рождениях Шакьямуни в образе животного (обезьяны, птицы, оленя и т. д.).

Общеподобуддийская мифология выступает как обобщение мифологий различных течений буддизма, но она, видимо, не представляет т. н. первоначальный буддизм, степень мифологизации которого была довольно низкой.

Мифология хинаяны. Как особое направление в буддизме хинаяна оформилась в окончательном виде к I в. до н. э. Слово «хинаяна» не самоназвание направления, этим словом сторонники махаяны обозначали те буддийские школы, учения которых им казались ограниченными (напр., в хинаяне путь бодхисатвы не считае-

ся универсальным и достижимым для всех). Тем не менее этот термин прочно вошёл, наряду с терминами «махаяна» и «ваджраяна», в терминологию буддологии. По некоторым данным, число школ хинаяны достигало восемнадцати, к настоящему времени продолжает существовать лишь одна школа — тхеравада. Об особенностях мифологии хинаяны можно делать лишь самые общие выводы, т. к. каноны индийских школ хинаяны сохранились только в фрагментах (целиком дошёл до нас лишь канон школы тхеравады — «Типитака»). Различия мифологии хинаяны и общеподобуддийской мифологии относительно малы и сводятся в основном к деталям описания разных персонажей, образов и сюжетов. По всей вероятности, мифология первоначального буддизма отличалась открытостью и динамизмом, способностью к изменению и обогащению своего содержания. В мифологии хинаяны проявились, напротив, консервативные тенденции, стремление сохранить уже сложившуюся систему мифологических представлений (но, как показывает история буддизма хинаяны на Шри-Ланке и в странах Юго-Восточной Азии, это удалось далеко не полностью).

Мифология махаяны. Как самостоятельное направление в буддизме махаяна сложилась, вероятно, в первых веках до н. э. на основе раннебуддийской школы махасаггиков. В отличие от хинаяны, махаяне присущ универсальный характер идеи освобождения: возможность достигать состояния будды даётся всем существам, т. к. они имеют изначально сущность будды. Центральное место в махаяне занимает образ бодхисатвы, который заботится не только о своём спасении, но и об освобождении всей сансары.

Мифология махаяны принадлежит к наиболее богатым мифологиям в истории культуры человечества. Стремление к созданию мифологических образов и сюжетов, столь характерное для буддизма в целом, проявляется в махаяне с особенной силой. Почти каждая махаянская сутра (а канон махаяны содержит их тысячи) предлагает в каком-то смысле свою, отличающуюся от других сутр, мифологию. Мифологию махаяны соединяет в единое целое не система, не одинаковые мифологические образы и сюжеты, а общность в подходе (стремление ко всё большей мифологизации буддизма) и целый ряд общих принципов, на основе которых вырабатывались элементы мифологии.

Число будд в махаяне доведено до бесконечности, они появлялись всегда в безначальной и в беспредельной сансаре и будут появляться до конца её; но все они имеют одну сущность.

которая выражена в концепции дхармакаи (см. *Трикая*). Также бесконечно и число бодхисатв, которые в текстах махаяны выступают или чисто мифологическими персонажами, или мифологизированными историческими лицами.

Один из главных элементов махаяны — мифологизация обстановки создания сутр. Согласно мифологии махаяны, будда Шакьямуни проповедует дхарму не только своим ученикам. Его окружают и бодхисатвы, и боги, и наги, и другие мифологические персонажи, количество которых нередко называется неисчислимым. Одновременно неисчислимо количество будд в других мирах проповедуют ту же самую дхарму аналогичному окружению. Мифологизации подвергались также местности, связанные с деятельностью Шакьямуни. Они представлены в махаяне не столько конкретными городами, реками, горами и лесами, в которых пребывал в какое-то определённое время Шакьямуни, сколько вечными символами достижения просветления. Например, по воззрениям махаяны, Шакьямуни проповедовал на горе Коршуна (Гридракута) возле города Раджагрихи не только в годы своей жизни, он проповедует там во все времена, а сама гора Коршуна находится не только на определённом месте в Индии, но и везде.

Наряду с мифологизацией реально существующих местностей в мифологии махаяны важное место занимают описания мифологических стран и городов. В некоторых сутрах махаяны они локализируются преимущественно на Джамбудвипе нашего мира (мифический город Гандхавати, резиденция бодхисатвы Дхармодхгаты, находится, по описанию «Аштасахасрики Праджняпарамиты», где-то на востоке Джамбудвипы, а мифический город Вайрочана-вьюха-аланкара-гарбха «Гандавьюха-сутры» располагается на юге). Эти мифические города и страны со своим идеальным порядком и драгоценностями, из которых построены и дома, представляют собой своеобразные буддийские утопии.

К буддийским утопиям можно отнести и т. н. поля будды (буддакшетры) — целые миры, созданные умственным усилием некоторых будд и поэтому отличающиеся от прочих миров своим идеальным порядком и возможностью достичь nirваны без особых усилий (при помощи будды, создавшего данное «поле будды»). Наиболее известные «поля будды» — *абхирати* и *сукхавати* созданы соответственно буддами *Акшобхьей* и *Амитабхой* и находятся от нашего мира на невероятно далёком расстоянии: между этими мирами и нашим миром располагаются целые мириады миров.

Нередко в качестве синонима махаяны служит слово «бодхисатваяна» («колесница бодхисатв»), ибо образ бодхисатвы, как идеала человеческих стремлений, занимает центральное место не только в теории освобождения, но и в мифологии махаяны, каноническая литература которого заполнена описаниями деяний мифологических (*Авалокитешвара*, *Манджушри*, *Кшитigarбха*, *Майтрея* и др.) и полумифологических бодхисатв. Некоторые бодхисатвы (напр., *Авалокитешвара*) почитаются наравне с буддами, а в иных случаях и выше. Образ будды в мифологии махаяны также подвергся изменениям. В теории «трёх тел будды» тело дхармы (дхармакайя) наделяется характером абсолюта и является в сущности единым для всех будд. В поздней махаяне на основе этого возникла концепция *ади-будды*, получившая особое распространение в мифологии ваджраяны.

Мифология ваджраяны. Ваджраяна (другие названия — мантраяна, тантраяна, сахаджаяна, буд-

дийский тантризм) рассматривается или как часть махаяны, или как самостоятельное, третье направление (кроме хинаяны и махаяны) в развитии буддизма. По-видимому, как самостоятельное течение в буддизме ваджраяна оформилась в сер. 1-го тыс. н. э. В кон. 19 — нач. 20 вв. европейскими буддологами делались неоднократные попытки доказать происхождение ваджраяны из индуистского тантризма, но более убедительными представляются новейшие теории (Говинда, Гюнтер, Бхарата), которые доказывают независимое развитие ваджраяны из более древних источников.

В основе ваджраяны лежат те же общеподдийские принципы, на которые опирается хинаяна и махаяна. Но в отличие от них ваджраяна делает упор на идею возможности достичь состояния будды в теперешней жизни человека. Для этого буддист должен наряду с методами, принадлежащими к пути бодхисатвы, заниматься и определёнными йогическими упражнениями (созерцание идам, медитация, чтение мантр и т. д.). Особо важное место в ваджраяне занимает почитание гуру (духовного наставника).

Для мифологии ваджраяны характерно стремление к систематизации пантеона и прочих мифологических представлений. Пантеон мифологии ваджраяны систематизирован по пяти дхьяни-буддам (см. *Будда*). Но он не представляет собой замкнутой системы, а открыт для включения новых мифологических персонажей (особенно в число бодхисатв, идамов, *локалов*) из мифологии народов, находящихся в сфере распространения ваджраяны или специально созданных с целью йогической практики крупнейшими гуру (которые якобы получили эти персонажи от какого-нибудь из будд, особенно от *Ваджрадхары*). Наиболее характерно для пантеона ваджраяны присутствие огромного числа идамов. В мифологии ваджраяны имеется большое количество полумифологических персонажей — знаменитых йогов и учителей, создателей разных школ и направлений ваджраяны (см. *Махасиддхи*, *Падмасамбхава*), основателей буддийских монастырей и т. д. Их нередко почитают наравне с высшими персонажами буддийского пантеона и, в сущности, их жизнеописание, заполненные мифологическими деталями, мало чем отличаются от легенд, повествующих о чисто мифологических персонажах. Особое место в мифологии ваджраяны занимают мифологические персонажи женского пола — женские бодхисатвы (напр., *Тара*), женские соответствия идамов (см. *Праджня*) и др. Мифология ваджраяны знает и свою утопию. Это — страна *Шамбхала*, мифическая родина мисти-

Манджушри. Бронза. Непал. 15—17 вв. Москва, Музей искусств народов Востока.



ческого учения «колеса времени» (калачакры). После т. н. шамбхалинской войны между добрыми и злыми силами в мире наступит время справедливости и благодати.

В поздней ваджраяне, особенно в Тибете, наметилась своеобразная тенденция мифологизировать реальную жизнь. Так, определённые люди, по большей части высокопоставленные духовные иерархи, были объявлены земными воплощениями мифических персонажей, прежде всего бодхисатв (Авалокитешвары, Манджушри и др.).

С распространением буддизма в Китае, Тибете, Корее, Японии, Монголии, Бурятии, Шри-Ланке, Бирме, Таиланде, Лаосе, Кампучии, Вьетнаме существовавшие у многих местных народов развитые религиозно-мифологические системы испытывали существенные изменения в концепциях и догматах. При этом общая основа буддизма и Б. м. осталась такой же, как в Индии. Нововведения в Б. м. касались прежде всего переосмысления некоторых второстепенных аспектов и включения в пантеон местных божеств, которых нередко отождествляли с буддами и бодхисатвами. Из основных течений Б. м. большим изменениям

подвергались мифологии махаяны и ваджраяны, распространявшиеся главным образом в странах, которые находятся к северу и к северо-востоку от Индии. Наибольшее влияние на Б. м. в Китае оказали даосизм и связанные с ним народные верования. Процесс ассимиляции китайских мифологических концепций и образов шёл особенно быстрыми темпами во времена династии Сун (960—1279). Будды и бодхисатвы наделялись атрибутами местных божеств, иногда изменялся и их внешний облик (ср., напр., *Кшитигарбха*) и даже пол (Авалокитешвара превратился в богиню *Гуань-инь*). Мифологические персонажи отчасти утратили своё религиозное значение в качестве символов достижения нирваны. Вместо этого в поклонении им видят средство достижения земных целей. В Китае намечается стремление связывать мифологические персонажи с историей и географией Китая. Так, бог *Яма* был идентифицирован с неким чиновником, который умер в 592, а резиденцией бодхисатвы Манджушри была провозглашена гора Утайшань, крупный буддийский культовый центр.

В Тибете пантеон Б. м. претерпел особенно интенсивное расширение за счёт местных божеств из мифологии религии бон и из многих локальных культов (все они были объявлены защитниками буддизма). Так, в пантеон были включены легендарный правитель Тибета *Гесер*, бог войны Талха, божество Пехар и др. В пантеон вошли постепенно в полумифологизированном виде все основатели и руководители главных буддийских школ (напр., Марпа и Миларэпа, Цзонкаба), настоятели монастырей (напр., Трунгпа) и многие другие более или менее значительные фигуры. Большинство из них связывали с мифологическими бодхисатвами и буддами. Так, далай-ламы были провозглашены воплощением Авалокитешвары, а панчен-ламы — Амитабхи. Б. м. Тибета распространилась в Монголии, Бурятии, Туве и Калмыкии, где намечались те же самые тенденции в формировании пантеона. (См. *Ламаистская мифология*).

Такие же тенденции характерны для Б. м. в Корее и Японии (в эти страны буддизм распространился из Китая). В Японии буддизм всё время сосуществовал с национальной религией японцев синто, что оставило заметные следы в мифологии японского буддизма. Боги синто (т. н. ками) были включены в буддийский пантеон в качестве бодхисатв, а в *Аматэрасу* видели даже воплощение будды *Вайрочаны*.

На Шри-Ланке и в странах Юго-Восточной Азии буддизм распространился главным образом в форме хинаяны. Поскольку мифология хинаяны была менее способна к ассимиляции местных традиций, мифологии этих стран не оказали на Б. м. заметного влияния. Но всё же и там наблюдается сосуществование местных мифологических представлений с буддизмом: на Шри-Ланке, напр., почитается дух горы Адама Махасаман, в Бирме — т. н. наты (местные духи).

Б. м. — одна из самых богатых и разнообразных в истории мировой культуры. Она представляет собой интересный пример возникновения и развития мифологических образов и сюжетов во взаимодействии с глубокой философией. Способность Б. м. к систематическому расширению и обогащению сделала её одной из наиболее распространённых мифологий мира.

Образы и сюжеты Б. м. оказали влияние на развитие литературы и искусства как в Индии, так и во многих других странах Азии. Мифологическими реалиями буддизма пользовались великие поэты Индии (Ашвагхша, Шантидева), Тибета (Миларэпа, Лонгченпа), Китая (Юй Синь, Оан Фань-чжи, Цзо-жань, Ханьшань-цзы,



Зелёная Тара.
Живопись минеральными красками на полотне. Тибет. 2-я половина 19 в. Москва, Музей искусства народов Востока.

Ван Вэй, Бо Цзюй-и, Ду Фу, Ли Бо). Многочисленные статуи, барельефы и иконы на сюжеты Б. м. украшают древние и средневековые храмы Индии, Непала, Тибета, Китая, Японии, Шри-Ланки, Бирмы, Таиланда, Кампучии, Лаоса, Вьетнама, Бутана, Монголии, Кореи.

Б. м. оказала большое влияние на мифологии многих религиозных систем (джайнизм, индуизм, бон, даосизм, синто и др.) и на народные верования.

Лит.: Васильев В., Буддизм, его догматы, история и литература, ч. 1, 3, СПб., 1857—69; Ильин Г. Ф., Религии Древней Индии, М., 1959; Ольденберг Г., Будда. Его жизнь, учение и община, пер. с нем., М., 1905; Радхакришнан С., Индийская философия, пер. с англ., т. 1, М., 1956; Conze E., Buddhism, its essence and development, N. Y., 1959; Bosch F. D. K., The golden germ, s'Gravenhage, 1960; Sierksma F., Tibet's terrifying deities, The Hague — P., 1966; Sangharakshita V., The three jewels, an introduction to modern Buddhism, N. Y., 1970; Robinson R. H., The buddhist religion, [Belmont], 1970; Glaeser H. von, Brahma und Buddha, B., 1926; Malalasekera G. P., Dictionary of Pali proper names, v. 1—2, L., 1937—38; Warden A. K., Indian buddhism, Delhi, 1970; Guenther H. V., Tibetan buddhism without mystification, Leiden, 1966; Lamotte E., Histoire du bouddhisme indien, Louvain, 1958; Encyclopaedia of buddhism, v. 1—3, [Ceylon], 1961—72; Grünwedel A., Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei, Lpz., 1900.

Мифология махаяны: Мьяль Л., Некоторые проблемы возникновения махаяны, в сб.: Центральная Азия в Кушанскую эпоху, т. 2, М., 1975, с. 219—22; Dutt N., Aspects of Mahāyāna. Buddhism and its Relations to Hinayāna, L., 1930; Suzuki D. T., Outlines of Mahāyāna Buddhism, L., 1907.

Мифология ваджраяны: Bhattacharya A., The tantric tradition, L., 1975; Bhattacharya V., An introduction to Buddhist esoterism, Varanasi, 1964; Blofeld J., The way of power, L., 1970; Dasgupta S. B., An introduction to tantric Buddhism, Calcutta, 1958; Guenther H. V., The tantric view of life, Berkeley — L., 1972; Guenther H. V., Trümpf a Ch., The dawn of tantra, Berkeley — L., 1975.

Л. Э. Мьяль.

БУДХА (др.-инд. budha, «мудрый»), в ведийской и индуисткой мифологии сын бога *Сомы*, персонификация планеты Б. — Меркурия. Матерью Б. одни источники называют жену *Сомы* *Рохини* (Рам. III 49, 16), другие — жену наставника богов *Брихаспати Тару*. Согласно пуранической легенде, *Сома*, пленившись красотой *Тары*, похитил её у *Брихаспати*. Это вызвало войну между *асурами*, поддерживающими *Сому*, и богами, принявшими сторону *Брихаспати*; конец войне положил *Брахма*, вернувший *Тару* мужу. Вскоре после этого *Тара* родила сына, на которого претендовали и *Сома*, и *Брихаспати*. Долгое время *Тара* скрывала, кто его отец, но в конце концов призналась *Брахме*, что это сын *Сомы*, и *Сома* дал ему имя Б. (*Вишну-пур.* IV 6; *Брахманда-пур.* II 65; *Бхаг-пур.* IX 14 и др.). Б. был женат на *Иле* и имел от неё сына *Пурураваса*, основателя (первого царя) *Лунной династии*. Б. приписывается один из гимнов «Ригведы» (X 1). П. Г.

БУЗЬИГ (Βουζβύτης), в греческой мифологии герой, которому приписывают приручение быков: впервые надел на быка изобретённое им ярмо и начал обрабатывать поле (Verg. Georg. I 19). Б. также приписывалось введение многих аграрных обычаев и религиозных обрядов в честь Персефоны-Коры и Деметры. Б. считался основателем афинского жреческого рода Бузигов, в обязанности которого входило начинать посев на священном участке на склоне Акрополя. М. Б.

БУНГ, в мифологии народов ма и срэ (мон-ххмерская группа), а также у соседних индонезийских по языку народов на юге Вьетнама *культурный герой*. Он сын двух первых обитателей земли, гигантов. Когда Б. был ещё ребёнком, на семейство напали тигры и оно должно было бежать к морю. Они спаслись на острове. Тигры строили мост туда, но птицы помогли его сжечь. Впоследствии гиганты вернулись на континент. Здесь Б. начал свою деятельность, полезную людям. Из подземного мира он похитил у бога *Нду* огонь и культурные растения. Огонь, добытый Б., учинил вначале страшный пожар. Море поднялось, чтобы залить его. Огонь укрылся в бамбуке. Поэтому трением бамбука можно добыть огонь. Б. научил людей пользоваться сначала бамбуковыми и каменными орудиями, затем железными и их изготавливать с помощью молота и клещей. Железо добывали из дерева баньяна (фикуса). Из его же древесины первые кузнецы сделали человеку крепкие кости. Из бамбука и соломы Б. создал первое жилище. По другой версии, сами земля и небо были выкованы первым кузнецом Б. Его помощник козодой — птица-кузнец. Я. Ч.

БУНИ («умирание»), букй́т («место смерти»), в тунгусо-маньчжурской мифологии (у нанайцев) мир мёртвых. Представление о Б. создано шаманами. Б. размещается на большой реке *Энгдегите*, ниже устья личных шаманских рек. Души покойных отвозят в Б. духи — помощники шаманов (лоси, олени, рыбы и другие животные). Г. В.

БУРАК, ал-Бура́к (al-Burāq; вероятно, от араб. «блеснуть», «сверкнуть»), в мусульманской мифологии верховное животное, на котором *Мухаммад* в сопровождении *Джибрила* совершил «ночное путешествие» из Мекки в Иерусалим. Мусульманская традиция описывает Б. как лошадь или как животное среднее по размерам между ослом и мулом, белого цвета, с длинной спиной и длинными ушами. На ногах у Б. были белые крылья, помогавшие быстро скакать. Позднее Б. стали представлять крылатым конём, иногда с человеческим лицом. До *Мухаммада* Б. служил и другим проро-

кам. Все они привязывали его к кольцу у Иерусалимской скалы. В некоторых вариантах Б. фигурирует и в эпизоде путешествия *Мухаммада* на небеса.

Б. часто изображается на персидских миниатюрах вместе с *Мухаммадом* и *Джибрилом*. В Иерусалиме сохраняется камень, называемый *седлом Б.*

Лит.: Hогоvitz J., Muhammeds Himmelfahrt, «Der Islam», 1919, v. 9; Piemontese A., Note morfologiche ed etimologiche su al-Burāq, «Annali della facoltà di lingue e letterature straniere di Cà Foscari», 1974, v. 13, N 3. М. П.

БУРИ (др.-исл. Burǫ, букв. «родитель»), в скандинавской мифологии предок богов, отец *Бора* и дед *Одина*. Б. возник из солёных камней, которые лизала корова *Аудумла*. Е. М.

БУРКУТ-БАБА, Бурку́т-дивана́, в мифологии туркмен «хозяин» дождя. Персонаж доисламского происхождения, в его образе переплелись черты древних земледельческих и шаманских божеств. Б.-б. погоняет облака плетью, отчего и происходят гром и молния. Б.-б. извещали, что нужен дождь, привязывая на бугре козу, блеющую от голода (аналогичный обряд существовал у кумыков, аварцев, лезгин, которым образ Б.-б. неизвестен). Согласно мифам, Б.-б. обладает великим знанием будущего, вступает в спор с самим аллахом. В одном из них аллах обещает удовлетворить любое желание того, кто простит 40 суток на одной ноге. Это условие выполняет Б.-б. и просит уничтожить ад. Аллах доказывает Б.-б., что ад надо сохранить, и Б.-б. (в одних вариантах мифа) соглашается или (в других вариантах) разрушает одно из отделений ада. По некоторым версиям мифа, Б.-б. дерзко спорит с аллахом и угрожает ему силой. В ряде мифов Б.-б. приписывается власть над жизнью и смертью. Он дарует потомство бездетной чете (или заставляет аллаха сделать это); просит аллаха оживить умершего единственного сына старухи, а когда тот отказывается, поднимается в воздух за ангелом смерти *Израилом* и разбивает бутылку, в которой тот заключил души семерых (в других вариантах — тысячи) людей, в т. ч. сына старухи. Представления об ангелах, гонящих тучи и производящих гром ударом плети, содержатся в мифологиях и некоторых других тюркоязычных народов (напр., ангелы Маккай и Макул у казахов), но мифы о них не сохранились. Следы представлений о существовании женского пола, производящем гром и молнию, сохранились у узбеков (*Момо-Кульдурок*, *Момо-Гулдурак*) и туркмен (*Гарры-мама*). Образ Б.-б. известен также узбекам, казакам и таджикам (*Дивана-и Бурх*, *Дивана-и Борх*, *Шайхы-Бурхы-диуана*), но у них он не обладает функциями «хозяина» дождя.

Лит.: Б а с и л о в В. Н., *Культ святых в исламе*, М., 1970, с. 10—40.

БУРТИНИНКИ, в литовской мифологии колдуны. Слово *būrtininkas*, «колдун», «чародей» и т. п., связано с литов. *būrtas*, «жребий», *būrtai*, «колдовство», «судьба», *būrti*, «гадать», «ворожить» и т. п., и имеет параллели у латышей, пруссов, славян. Первоначально Б. называли, видимо, лишь ту разновидность колдунов, которые гадали бросанием жребия (*būrtas/s*) — деревянной чурки со специальными нарезками. По своему виду Б. не отличаются от обычного человека, хотя иногда считалось, что они не стригут волос, бороды, ногти, что у них есть хвост и человек в глазах Б. отражается обратным по отношению к обычному образом. Как правило, Б. — люди преклонного возраста, обычно крестьяне (впрочем, как Б. упоминаются мельники, музыканты, солдаты, нищие и даже чужеземцы — русские, латыши, немцы, венгры, цыгане). Но по своим способностям Б. резко отличаются от обычных людей. Б. становятся не от рождения, а путём обучения, приобретения опыта, передаваемого втайне; только перед самой смертью Б. доверяют свои знания другим (в частности, своим детям). Считается, что Б. обладают способностью превращаться в птиц и зверей и с целью вредительства превращать других людей в волков (см. *Вилктаки*), реже в коз, коров, медведей (особенно во время свадьбы). Многообразны отношения Б. с чёртом. Они обещают чёрту свою душу, за что тот помогает Б. по хозяйству. Смерть Б. мучительна: пока не передадут своих знаний другому или пока не сделают шель в погосте, Б. не могут умереть. Если Б. попадают в церковь и священнику удаётся их перекрестить, они теряют свою колдовскую силу. Б. лишают людей здоровья, мучают их, делают женщин бесплодными, насылают порчу на скот и даже на природу, издеваются над людьми, морочат их, иногда довольно безобидно шутят. Вместе с тем некоторые Б. помогают людям: наказывают других Б. или *раган*, вредящих людям, снимают злые чары с людей и животных, изгоняют змей, мышей и других вредителей, находят пропавшие или украденные вещи, обнаруживают вора, угадывают будущее. Считается, что Б. могли вызывать душу умершего человека. *Нередко Б. — чернокнижники*. Они насылают порчу на людей (в частности, умеют сглазить детей), скот, растения и даже на те или иные вещи. Б. занимаются знахарством. Обнаруживается связь Б. с заговорными текстами, имеющими целью помочь или навредить («чёрные заговоры») человеку. По-видимому, Б. — результат дегенерации одного из рядов древних балтийских жрецов-

предсказателей, которые типологически могли быть близки римским авгурам (ср., в частности, проведение линий и гадание по ним) или к языческим славянским жрецам, которые гадали по «чертам» и «резам». Ср. упоминаемых Преториусом буртонес (*Burtones*, ср. литов. *būrtai*, «колдовство», «судьба», *būrti*, «гадать», латыш. *būrts*, *būft* и т. д., рус. борть из **burtis*, ср. сведения о бортевщиках как гадалах у славян), балтийских жрецов или колдунов-гадалей. Особенно часто буртонес упоминаются в связи с болезнями, однако можно думать, что их функции были очень широки и многообразны: они — толкователи знаков и знамений вообще; в ряде случаев буртонес неотделимы от *вайделотов*.

Лит.: Vėliūnas N., *Mitinės lietuvių sakmių būtybės*, Vilnius, 1977. В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

БУРХАН, б́уркан, б́урган, п́уркан, п́урган (тюрко-монг. модификация слова «будда» или словосочетания «будда-хан»), в мифологиях некоторых тюркских народов (шорцев, хакасов, тувинцев, а также киргизов, уйгуров), монгольских народов обозначение будды, бога вообще, изображения бога, идола. В форме «буркан» термин проник (через монг.) и в тунгусо-маньчжурскую мифологию (у нанайцев буркан считается духом-помощником шаманов во время камлания). В мифологии монгольских народов (шаманской) термин «Б.» прилагается к обычно не смешиваемым с *тенгри* индо-тибетским ламаистским божествам, позднее (после 17 в.) включённым в пантеон шаманских богов. В перечнях обрядовых *призываний* они обычно упоминаются первыми, а в космогонических и антропогонических преданиях оказываются главными действующими персонажами. К ним относятся: Шагджитуби (от тибет. Шакьятхубпа, т. е. *Шакьямуни*) или Бурхан-бакши («Будда-учитель»), Майдар (*Майтрея*), Арья-Бало (*Авалокитешвара*), *Манджушри*, а также ряд *докшигов* (прежде всего Очирвани); иногда в их число включаются даггини (*дакини*). В то же время в мифологии монголов (изолированной монголоязычной группы, мифологические представления которой сохранили большую архаичность) понятие «пурган» в ином смысле противопоставлено «тенгри» (тенгри): как множество богов и духов (включая богов разных религиозных систем и даже демонов) — единому небесному божеству (или обожествлённому небу). Вообще в монгольской мифологии (особенно у бурят) Б. может быть названо любое божество, просто злой дух: Арахи-Б. (*Раху*), Саган-Б. — дух оспы, и др.

С. Н. **БУРХАН-ХАЛДЖУН** (от монг. бурхан, «бог» и дагурского халдун, «ива»;

Б.-х. переводится как «священная ива», букв. «бог-ива»; другой вариант этимологии: от среднемонг. бурган, «ива», «роща», отсюда Б.-х., «ивовый холм»), в мифологии монгольских народов священная гора. Согласно «Сокровенному сказанию» (монгольская хроника 13 в.), у подножия Б.-х. находилось родовое кочевье Чингисхана, на её склонах он спасался от преследований племени меркитов, мстивших ему за набеги его отца. В одной из легенд о погребении Чингисхана говорится о том, что его могила находится на склоне Б.-х. Убедительная попытка некоторых исследователей идентифицировать Б.-х. с горным хребтом Хэнтэй в Хэнтэйском аймаке Монгольской Народной Республики.

Лит.: Rintchen, L'explication du nom Bur-gan-Qaldun, «Acta Orientalia», 1959, t. 1, fasc. 1; Schubert J., Ein Ritual für Berggottheit des Kengtei Xagan, в кн.: *Collectanea Mongolica*, Wiesbaden, 1966.

БУРЯТСКАЯ МИФОЛОГИЯ, комплекс мифологических представлений бурят Прибайкалья и Забайкалья — булагатов, эхиритов, хорницев, хонгодоров и др. Более основательно исследована мифология нервых трёх этнических групп; для всех бурят характерно единство мифологических сюжетов и персонажей; основные циклы мифов известны в нескольких вариантах, противоречивых в деталях, но в целом дополняющих друг друга. Б. м., входящая в систему мифологии монгольских народов, имеет много общего с мифологией тюркских народов Сибири, в том числе якутов, алтайцев и др.

Б. м., прошедшая в своём развитии дошаманский и шаманский этапы, в 18—19 вв. была усвоена и подверглась некоторой переработке ламаизмом, завоевавшим к этому времени ведущие позиции в разных областях жизни бурят, особенно забайкальских. Однако эта переработка часто ограничивалась механической заменой шаманских богов и духов именами персонажей ламаистского пантеона, что даёт возможность исследователям реконструировать часть шаманских мифов.

Шаманские мифы сохранились в большей степени у бурят Прибайкалья (аларских, балаганских, кудинских, верхнеленских и др.), которые фактически продолжали придерживаться шаманства и после принятия в 17—18 вв. православия. Записи мифов этого региона, произведённые фольклористами и этнографами 2-й половины 19—20 вв. (М. Н. Хангаловым, Г. Н. Потаниным, С. П. Балдаевым), — важнейший источник для изучения Б. м. Наиболее ранние пласты бурятских мифов восстанавливаются по пронизанным мифологией героическому эпосу (улигеры) и сказкам, записанным и исследованным М. Н. Ханга-

ловым, Ц. Ж. Жамцарано, А. И. Улановым, Н. О. Шаракшиновой. Улигеры («Абай Гесер», «Иренсей эбуген», «Алтан Шагай мерген», «Аламжи мерген», «Алтан гургалдай батор» и др.) оформились, по-видимому, в период позднего средневековья; наибольшее значение имел эпос о Гесере. Мифологический материал содержит также шаманские заклинания, призывания духов; некоторые петроглифы и предметы культа — рисунки на шаманских бубнах, шаманские онгоны, т. е. изображения антропоморфных духов, и др.

К раннему периоду развития Б. м. относятся дуалистические представления о мире. К этому же периоду относится тройственное членение пространства (верхний, средний и нижний миры) и времени (прошлое, настоящее и будущее), тесно связанные с образом мирового дерева (см. *Древо мирового*). Дуализм дошаманского этапа Б. м. чётко выражен в делении богов и духов на добрых и злых. Добрые силы, охраняющие человека: Хухе Мунхе-тенгри («синее вечное небо»), Ульгень, Наран («солнце»), Хара («луна»), Солбон (монг. *Цолмон*, «Венера»). Возможно, что каждое божество имело облик того явления, которое оно олицетворяло. Но уже в этот период некоторые добрые боги (как и злые) были антропоморфны: громовец Хухедей-мерген, хозяин воды Уха Лосон (см. *Лу*), хозяйка леса Орьел и Сорьел, мать всех добрых тенгри бабушка Манзан Гурме, её девять сыновей и девять дочерей и др., олицетворяющие положительное начало. Добрые силы творят мир, видоизменяют вселенную. Так, Млечный путь возник из молока, которое Манзан Гурме нацедила из своей груди и выплеснула вслед обманувшему её Абай Гесеру. По другой версии, Млечный путь — это «шов неба», зашитого после того, как из него высыпались звёзды; по нему, как по мосту, ходят тенгри. Созвездие Большой Медведицы (*Долон эбуген*) появилось из семи раковинно-фарфоровых чаш, сделанных из черепов семи братьев — чёрных кузнецов.

Злые силы представлены несколькими разрядами богов и духов. Среди них: глава злых божеств бабушка Маяс Хара («Маяс-Чёрная»), её тринадцать сыновей и семь дочерей, безмянные многоголовые чудовища — мангысы, мангадхай (см. *Мангус*) и персонафицированные силы мрака: Архан шутхыр («дьявол Архан»), глотающий солнце, и Алха, глотающий луну (именно их происками объяснялись солнечные и лунные затмения; сюжет восходит к мифу о *Раху*); дьявол Ширем Мината («с чугунным кнотом»), живущий по ту сторону земли смерти; Гал Дулен,

или Гал Нурман («огненный Дулен», или «огненный Нурман», ср. Андулма эпоса о Гесере) — огненное чудовище с пылающим глазом на макушке; пёстрый хищник Эрен гурехан (ср. чёрно-пёстрый тигр эпоса о Гесере), всасывающий в свою огромную пасть всё с расстояния в несколько километров; жёлтая бешеная собака Ганиг (Гуниг); исполинская змея Абарга Могой (*Аврага Могой*). Силы добра побеждают силы зла с помощью небесного камня, убивающего молнией (задай шулун), — оружия Хухедей-мергена, шерстобитного прутика (хабай) Манзан Гурме, скребка (хедеге). Но к ним прибегают в случае, когда обычные виды оружия (стрелы, копьё, мечи) не принесли в борьбе с чудовищами желанного результата.

Известно несколько вариантов космогонических мифов (унгинский, кахинский, аларский и др.), повествующих о сотворении земли из хаоса, о появлении на земле первых людей и животных, в океане — первых рыб, на небе — светил. В некоторых из них творец земли и первых живых существ — Эхе-бурхан, она же — мать первых божеств на небе. Её добрая дочь Манзан Гурме создала добрых богов и всякое добро вообще, а злая Маяс Хара — злых богов, источник зла; первые люди на земле — брат и сестра Паханг и Туя («луч»).

Тотемно-генеалогический цикл представлен мифами о быке *Буха-нойон бабае*, прародителе племён эхиритов и булагатов, о пёстром налеме — отце эхиритов, о девице-лебедь, вышедшей замуж за Хоридоя, от которых пошли хоринские буряты, об орле — предке первых шаманов и др. В генеалогическом мифе хоринцев Хоридоя, их предок, однажды бродил по острову Ольхон и увидел трёх лебедей, спустившихся на берег озера и превратившихся в трёх девиц. Хоридой похитил одежду одной из них, она, не сумев улететь вместе с подругами, осталась на земле, вышла замуж за Хоридоя и родила ему одиннадцать сыновей, от которых пошли одиннадцать хоринских родов. Когда они оба составились, жена попросила у Хоридоя для примерки свою лебяжью одежду, надела её, превратилась в лебедя и улетела через дымовое отверстие юрты. Обычай хоринцев брызгать вверх чай и молоко, когда пролетают лебеди, восходит к этому мифу.

С возникновением и развитием у бурят шаманства дуалистическая структура в Б. м. сохранилась, но в ней появились чёткие числовые группировки (возможно, что они возникли и в более ранний период). Высший шаманский пантеон насчитывает 99 небесных божеств — тенгри: 55 западных — добрых и 44 восточных — злых. Согласно мифам разделение тенгри

на два враждующих лагеря появилось после смерти Асаранги-тенгри, которому подчинялись все они. Главенство над всеми тенгри стали оспаривать тенгри Хан Тюрмас (*Хор-муста*) и Ата Улан («Ата красный тенгри»). Произошёл раскол небожителей на два лагеря. По версии балаганских бурят, глава добрых западных божеств, сменивший Манзан Гурме, — Хан Тюрмас-тенгри, по версии кудинских бурят, — Заян Саган-тенгри («судьба белый тенгри», см. *Дзаячи*). Прежнюю Маяс Хара, главу злых божеств, заменили у балаганских бурят Ата Улан-тенгри, у кудинских — Хамхир Богдо-тенгри. Шаманские мифы балаганских бурят объясняют происхождение всех зол и болезней на земле следующим образом: у Саган Себдега [«белый оледенелый» или «белый хозяин» (от тибет. са-бдах)], жившего в небе между западными и восточными тенгри, была дочь — красавица Наран («солнце»). Её стали одновременно сватать для своих сыновей Хан Тюрмас и Ата Улан. В происшедшем между ними поединке победил Хан Тюрмас, глава западных (добрых) тенгри, он разорвал Ата Улана на части, которые сбросил на землю. Из головы Ата Улана возникло чудовище Архан, стремящееся всё время поглотить солнце, из ног — злые сёстры Енхобой, из рук — дьявол Ширем Мината, туловище превратилось в огненное чудовище Гал Дулен и т. д.

Из западных тенгри наиболее популярны *Эсеге Малан-тенгри* божество ясного неба, Гужири Саган-тенгри («солончаково-белый тенгри») — олицетворение облачного неба, покровитель плодородия, Галта Улан-тенгри («огненно-красный тенгри») — божество зноя и засухи, Сахилгата Будал-тенгри («молнии ниспускающий тенгри») — божество грома и молнии, защищающее людей от злых духов огненными стрелами, Долон Хухе-тенгри («семеро синих тенгри»), ведающие дождями, Гурбан Халхин-тенгри («трое тенгри западного ветра») и Гурбан Эмершен-тенгри («трое тенгри восточного ветра»). В разряд западных тенгри входит и ряд других божеств погоды: ведающие градом, тёплым зимним снегом, мелким летним дождём и т. д.

Восточные (злые) тенгри направляются на человека враждебные стихии. Ехон Шухан-тенгри («девять кровавых тенгри») насылают опустошительные грады, которые выбивают траву и ведут к гибели скота; Хара Будал-тенгри («чёрный нисходящий тенгри») порождает пожары; Гурбан Манан-тенгри («три туманных тенгри») с помощью туманов распространяет среди людей разные болезни; Хамшин

Хара-тенгри — бог цинги и чахотки; Бомон Хара-тенгри — сибирской язвы; Ганзу-тенгри — бешенства; Ухин Хара-тенгри (см. *Охин-тенгри*) вызывает бесплодие женщин; Асаранги Арбан гурбан-тенгри («милостивых тринадцать тенгри») главенствует над злыми чёрными шаманами и чёрными кузнецами [шаманы и кузнецы делились на белых (добрых) и чёрных (злых)]; помимо того, чёрным кузнецам покровительствует небесный кузнец Хожир с семью сыновьями, а белым — Божинтой с девятью сыновьями и дочерью (они обучают людей кузнечному ремеслу).

В шаманской мифологии тенгри имеют антропоморфный облик, ведут человеческий образ жизни: женятся, рожают детей (количество детей обозначается числами, которым приписывается особая магическая роль, — 3, 7, 9), женят их, воспитывают внуков. Дождь, гром, молния, заря, туман также выступают уже антропоморфными божествами, наделёнными способностью вызывать те или иные стихии.

Дети и внуки тенгри являются как бы посредниками между миром богов и миром людей. Дети тенгри — ханы и ноёны, образуют второй после тенгри разряд в шаманском пантеоне; они также делятся на западных (добрых) и восточных (злых). Среди западных наиболее популярны спустившиеся с неба на землю Буха-нойон бабай и Хан Шаргай-нойон. К западным ханам относятся также Хуте Саган-нойон («белый господин молока») — покровитель молочного хозяйства, Удан Зала («красная кисть») — хозяин порожистых рек, Хун Саган-нойон («молочно-белый господин») — хозяин олова, и др. Из восточных ханов известны в Б. м.: Эрлен-хан (Эрлик-хан, Эрлик) — владыка подземного мира, Хан Хото бабай (или Уте бабай) — хозяин острова Ольхон. В эту же группу входят Альбин-хан, насылающий на людей оспу и тиф, Боро Шарга — покровитель чёрных шаманов, Сом Саган-нойон [«совершенно белый господин» (?), его называют «съевшим всех своих родственников»] — хозяин оспы, и др.

Особую группу ханов, не относящихся ни к западным, ни к восточным, образуют водяные ханы — Ухан-ханы — олицетворение физических свойств воды (её блеска, цвета, текучести), а также промыслов, с ней связанных. Среди них есть божества мужского и женского пола. Живут они на дне глубоких вод. Главный среди них Уха Лосон — хозяин водной стихии. Его помощники: Гохоши-нойон («господин кроюка, или остроги») — покровитель рыбной ловли способом лучения, его жена Хельмеш-хатун («госпожа вёсел») — покровительни-

ца вёсел; Гульмеш-нойон («господин сетей») — покровитель рыбной ловли с помощью сетей и невода, его жена Гурши-хатун («госпожа вершей») покровительствует ловле рыбы вершами; Герел-нойон («господин свет») и его жена Туя-хатун («госпожа луч») олицетворяют блеск водной поверхности в яркую, солнечную погоду, и др. По характеру своих функций Ухан-ханы всё-таки примыкают к западным божествам. Из числа восточных им противостоят Шухан-ханы («кровавые ханы»), дети восточных Шууха Улан-тенгри («кроваво-красного тенгри») и Шууха Хара-тенгри («кроваво-чёрного тенгри»).

Третью по значимости группу богов в шаманской мифологии образуют эжины (см. *Эдзены*) и зайны (монг. дзаячи). Эжины (дети ханов, внуки тенгри) и зайны (духи умерших шаманов) являются в основном хозяевами отдельных местностей: озера Байкал — Аба-хатан («матушка-госпожа»), истока Ангары — Буга Саган-нойон («колень белый господин»), реки Иркут — Эмнек Саган-нойон («конь белый господин»), тайги — Баян Хангай, местности Кяхта — Хилман Саган-нойон («удочка белый господин») и др. Эжин *Цаган Эбугеен*, общемонгольское божество, почитался как хозяин всей земли, покровитель плодородия и долголетия.

Низший разряд в шаманской мифологии — антропоморфные духи: ада и анахан — души грешных нерожавших женщин, дахулы и дахабари — внебрачных детей, му-шубун — девиц, не знавших любви. Му-шубун по ночам обольщают одиноких путников, а затем убивают их медным кловом и высасывают мозг (ср. *Жез тырнак* в тюркской мифологии). Ада и анахан — маленькие одноглазые человечки, му-шубун — красивые женщины с длинными красными губами-кльвами; есть поверья о не опасных для людей му-шубунах — мужчинах, составляющих с му-шубунами — женщинами брачные пары. Наименее вредные из этих духов боходдон — души умерших насильственной смертью людей; они бродят по ночам по земле, любят бывать на людских вечеринках, свадьбах, присутствовать незримо при выполнении всяких религиозных обрядов. Если на этих церемониях им что-либо поднесут, они довольны и тихо удаляются, если же нет, — шумят, угоняют лошадей, пугают по ночам путников. Их разновидность — ухани боходдой, души утопленников, ставшие водяными духами, существа мелкие и вредные, стремящиеся утопить человека.

Отдельные черты образа *культурного героя* нашли своё отражение в облике разных эпических персонажей. Так, Абай Гесер укротил «четырёх чудесных последней мира»: водную

стихию, низвергающуюся с вершины, собаку с серебряными клыками, собаку с золотыми клыками и подземное чудовище; последовательно превратил их в целебный источник «аршан», в серебро, золото, женьшень. Иногда в улигерах функции культурного героя выполняет женщина — жена, мать, сестра, невеста героя, выступающая в его одежде или облике. Так, Алтан Шагай, героиня эпоса «Осодор Мерген», приручает жёлтую бешеную собаку Гуниг. В трудную минуту герою помогают мифические звери: герой переплывает море на гигантском налимe Абарга Загахан, на небесном коне облетает землю, перескакивает через моря, поднимается на небо к небожителям. Есть в улигерах и враждебные герою мифические животные, насекомые: комары размером с гигантских птиц, муравьи величиной с быка и др. К мифам восходит характерный для улигеров метаморфизм — способность персонажей принимать обличье разных животных и растений (враг, преследуемый героем, обращается в перепёлку, герой в погоне за ним становится соколом и т. д.), воскресать из мёртвых (герой, разрезанный на куски, зарытый в землю хитрым врагом, оживает, восстает из земли).

В народных сказках можно проследить мифы о происхождении разных видов животных и птиц (медведя, кукушки, турлана, обезьяны, тарбагана, верблюда и др.), тотемические мифы о родстве человека и животных, о брачных союзах между ними, о рождении девушкой ребёнка от какого-либо животного, чаще всего от медведя, быка.

В современной литературе, искусстве получили отражение отдельные мифологические сюжеты. Миф о Байкале и его стропивой дочери Ангаре, убежавшей от отца к жениху Енисею, лёг в основу либретто первого бурятского национального балета «Красавица Ангара». Известен цикл стихов Д. Улзытуева, использующий традиционные мифологические мотивы.

Лит.: Хангалов М. Н., Собр. соч., т. 1—3, Улан-Удэ, 1958—60; Балдаев С. П., Родословные предания и легенды бурят, ч. 1, Улан-Удэ, 1970; Баянгаров Д., Черная вера или шаманство у монголов. Собр. соч., М., 1955; Развитие бурятского фольклора, в кн.: *Очерки истории культуры Бурятии*, т. 1, Улан-Удэ, 1972; Жуковская И. Л., Ламанизм и ранние формы религии, М., 1977; Михайлов Т. М., Опыт классификации шаманского фольклора бурят, М., 1968; е го же, Анимистические представления бурят, в кн.: *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера*, Л., 1976; Михайлов И. А., Бурятские шаманистические и дошаманистические термины, М., 1978; Уланов А. И., Бурятский героический эпос, Улан-Удэ, 1963; е го же, Древний фольклор бурят, Улан-Удэ, 1974; Шаракшинов Н. О., Бурятский фольклор, Иркутск, 1959; Sandischejew G., Weltanschauung und Schamanismus der Alaien-Burjaten, «Anthropos», W., 1927, Bd 22, fasc. 3—4; 1928, Bd 23, fasc. 3—4; Михайлов Т. М., Хоросших П. П., Бурятский шаманизм. Указатель литературы (1774—1971 гг.), Улан-Удэ, 1973. Н. Л. Жуковская.

БУСЕУ, в тунгусо-маньчжурской мифологии злые духи, прятаящиеся во время грозы в деревьях. Гром всегда убивает Б., и от них остаются «громовые камни» в деревьях, разбитых молнией. Г. В.

БУСИРИС (Βούσιρτις), в греческой мифологии царь Египта, сын Посейдона (вариант — Эгипта) и Лисианассы. Когда страну поразила засуха, длившаяся девять лет, кипрский прорицатель Фрасий предсказал, что бедствие прекратится, если Б. будет ежегодно приносить в жертву Зевсу одного чужеземца. Первым Б. умертвил самого прорицателя, а затем убивал у алтаря Зевса всех чужестранцев, прибывавших в Египет. Эта участь ожидала и

Геракл убивает Бусириса и его приближённых. Деталь росписи черетанской гидрии. Ок. 530 до н. э. Вена, Музей истории искусства.



Геракл убивает Бусириса. Роспись краснофигурной пелики «художника Пана». 470—460 до н. э. Афины, Национальный музей.

Геракла, когда на пути к саду Гесперид он остановился в Египте; но герой, когда его подвели к жертвеннику, порвал путы и убил Б. и его сына Амфидаманта (Apollocl. II 5, 11). Миф отразил представления греков о враждебном отношении египтян к чужестранцам (Diod. I 67). В египетской мифологии имя Б. не встречается, что даёт основание предполагать, что миф о Б. носит этиологический характер: это попытка объяснить название города Джеду в дельте Нила; сокращённое название города Ww-Wsr («место Осириса») греки произносили как «Бусирис». Согласно распространённому варианту мифа, Б. был убит не Гераклом (жившим десятью поколениями позже Б.) (Isocr. XI 37), а одной из Данаид Автоматой. М. Б.

БУТ (Βούτης), в греческой мифологии: 1) сын бога ветров *Борей*; после неудачного покушения на брата Ли-

курга был изгнан и поселился на острове Наксос. Занимался разбоем и пиратством. Во время одного из набегов — во Фтиотиду в Фессалии, где происходил праздник в честь Диониса, Б. похитил и обесчестил вакханку Корониду. Оскорблённый Дионис наказал Б. безумием, и тот бросился в колодец (Diod. V 50); 2) сын афинского царя *Пандиона*, брат *Эреффея*, *Филомелы* и *Прокны* (Apollocl. III 14, 8; III 15, 1; Ovid. Met. VII 500). Б. — жрец Афины и Посейдона, основатель жреческого рода *Бутадов* или *Этеобутадов* в Афинах; 3) участник похода *аргонавтов*. Прельщённый пением сирен, Б. бросился в море, чтобы доплыть до них. Был спасён *Афродитой*, которая перенесла его в *Лилибей* и сделала своим возлюбленным (их сына звали *Эрикс*). Б. считают основателем города *Лилибей* (на острове *Сицилия*) (Apollocl. I 9, 16). М. Б.

БУТА (балийск.), б́уто (яван., от др.-инд. bhuta), в индуистской мифологии Западной Индонезии и Малайзии злые духи. В мифологии балийцев Б. наряду с *Батара Кала* и оборотнями-лейками составляют основную силу нижнего, подземного мира. Б. способны вселяться в тело человека, вызывать болезни, приносить несчастья. Б. вездесущи, но их излюбленные места действия — лесные чащи, перекрёстки дорог, заброшенные могилы, морское побережье. Б. ищут отшельников, в одних случаях божества им противодействуют, в других — сами ниспосылают через Б. испытания святым аскетам. Эта функция указывает на связь происхождения образа Б. с идеей инициации. В балийско-индуистской мифологии есть представление о Б., регулирующих жизненные отправления человеческого организма (Б. воды, крови, телесной плоти, плаценты, нервных токов). Г. В.

БУХА-НОЙОН БАБАЙ («бык господин батюшка»), персонаж бурятской мифологии. Особое место занимает в мифах булагатов и эхиритов, в которых выступает как тотемный первопредок. Связанный с ним цикл мифов широко распространён у бурят При-

байкаля, известен и в Забайкалье. Согласно одному из вариантов, *Бохо Муя*, сын *Заян Саган-тенгри* (западный *тенгри*), повздорил с *Бохо Тели*, сыном *Хамхир Богдо-тенгри* (восточный *тенгри*). Оба спустились на землю, превратившись: *Бохо Муя* — в свивого быка Б.-н.б. (известен и под именами *Хухэ буха*, *Нойон бабай*), *Бохо Тели* — в пёстрого быка *Тарлан Эрен буха*, и стали гоняться друг за другом вокруг *Байкала*; наконец, встретившись во владениях *Тайжихана* — одного из бурятских князей в *Тункинской долине*, начали бодаться, топча всё вокруг. Дочь *Тайжихана* — одного из бурятских князей в *Тункинской долине*, начали бодаться, топча всё вокруг. Дочь *Тайжихана* прогнала их, но забеременела от взгляда (или мычания) Б.-н.б. По версии булагатов, у неё родился мальчик, которого Б.-н.б. признал своим сыном, поместил в железной люльке на горе, кормил его и охранял. Две сестры, бездетные шаманки *Асыхан* (*Асуйхан*) и *Хосыхан* (*Хусыхан*), устроив Б.-н.б. специальный тайлаган (камлание с жертвоприношением),

Статуя демона. Черибон. Остров Ява.



заполучили этого мальчика, дав ему имя Булагат Буха дорогго олдоксон [из-под порога (быка) найденный Булагат]; он стал предком племени булагатов. Согласно эхиритской версии, дочь Тайжи-хана родила двух мальчиков: у Булагата был близнец, который в раннем детстве жил в щели на берегу Байкала. Когда Булагат, живший у сестёр-шаманок, подрос и стал ходить на берег Байкала, он встретил там своего близнеца. Шаманка Асыхан хитростью заполучила и этого сына Б.-н.б., назвав его Эхиритом. Он стал предком племени эхиритов. Эхиритская версия о близнецах Булагате и Эхирите, сыновьях Б.-н.б., — бурятский вариант близнецного мифа. Мифологический сюжет — борьба сивого быка Б.-н.б. с пёстрым быком Тарлан Эрен буха толкуется фольклористами двояко: либо как отражение борьбы реальных родов, либо как солярный миф — борьба дня и ночи, где Б.-н.б. — день, а его противник — звёздная ночь.

Б.-н.б. — персонаж мифов и других бурятских племён. В шаманском пантеоне бурят он — западный хан, сын Эсеге Малан-тенгри. Его девять сыновей — эжины (см. *Эдзены*), духи-хозяева ряда местностей в Бурятии. Известны шаманские призывания, где упоминается имя Б.-н.б. Имеются специальные места почитания Б.-н.б. — горы, носящие его имя (около села Далахай Тункинского района и Санага Закаменского района Бурятской АССР).

С распространением ламаизма Б.-н.б. был введён в ламаистский пантеон богов под именем Ринчин-хана (ламаистская иконография изображает его всадником на белом коне), а православная миссия объяснила Б.-н.б. идентичным христианскому святому Пафнутию. До 30-х гг. 20 в. Б.-н.б. оставался объектом тройного почитания: у ламанстов, шаманистов, православных. Б.-н.б. как мифологический персонаж встречается у монголов Северной Монголии.

Н. Л. Жуковская.

БУХИС (bḥs), в египетской мифологии бог в виде чёрного быка. Матерью Б. считалась небесная корова, родившая также и солнце. Отождествлялся с *Мневисом*, *Монту*, *Амоном-Ра-Монту*. Центром культа Б. был город Гермонт, где находилась некрополь Бухеум, в котором хоронили мумии Б. Культ Б. достиг наивысшего расцвета при Птолемеях и римских императорах династии Юлиев — Клавдиев и Флавиев (с 4 в. до н. э.).

Р. Р.

БУХТ НАССАР (Bukht Našsar), в мусульманской мифологии персонаж, соответствующий библейскому Навуходоносору. Мусульманское предание включает ряд соответствующих библейских сюжетов, в частности описа-

ние похода на Палестину. Мусульманская традиция превратила Б. Н. в сатрапа сасанидских царей; существует рассказ о его походе против арабов. Этот сюжет, вероятно, восходит к эпическому циклу о вавилонском царе Набониде, который действительно доходил со своими войсками до селений древней Аравии.

Лит.: Pauliny J., Buhtnassars Feldzug gegen die Araber, в сб.: Asian and African Studies, v. 8, 1972, Bratislava, 1973. М. П.

БУЧЖОУШАНЬ («неполная», «ущербная»), в китайской мифологии гора, расположенная будто бы к северо-западу от гор *Куньлунь*. Некогда была опорой, подпиравшей небо. Однажды в гнев дух вод *Гун-гун* ударился о неё головой, Б. сломалась, одна из сторон земли (юго-восточная) обрушилась, а небосвод наклонился на северо-запад, и в нём тоже появились провалы. Во время этих потрясений горы и леса охватил огромный пожар. Воды, хлынувшие из-под земли, затопили сушу, и земля превратилась в сплошной океан, волны которого достигали неба. Название «Б.» связано именно с этим мифом.

Лит.: Юань Кэ, Мифы древнего Китая, М., 1965, с. 62.

БУЧУ, в тунгусо-маньчжурской мифологии один из духов — покровителей шаманов; изображался в виде человека на одной кривой ноге. Г. В.

БУШМЕНОВ МИФОЛОГИЯ, мифологические представления бушменов Намибии и прилегающих к ней районах Ботсваны, Анголы и ЮАР. Б.м. принадлежит к числу архайческих мифологий, для неё характерны антропоморфизация природы, тотемические представления. Центральным персонажем мифологии значительной части племён бушменов, вокруг которого циклизуется большая часть мифов, является *Цагн* (кузнечик-богомол), совмещающий в себе черты тотемического культурного героя, демиурга, прародителя, патрона племенных инициаций, а также мифологического *трикстера*. Аналогом Цагна во многих отношениях выступает в мифах кунг *Цуе*. Согласно мифам, явления природы, небесные светила, животные — всё некогда были людьми «древнего народа», населявшего страну до бушменов. Нередко в Б.м. сотворение мира наряду с Цагном связывается с людьми этого «древнего народа». Согласно одному мифу, солнце было человеком, у которого светились подмышки. Если он поднимал руку, земля озарялась солнечным светом, ложился спать — всё погружалось во тьму. Тогда люди «древнего народа» забросили его на небо. По другому варианту мифа, когда-то жил человек-огонь, голова которого светилась. Он приносил удачу на охоте, но требовал себе самый лучший кусок

мяса. Люди убили его и каменными ножами отрезали ему голову. Один охотник пасадил голову на палку и швырнул её вверх. Так на небе появилось солнце. Каждый день оно проходит путь с востока на запад, но не может найти на земле своё тело. Солнце в одном из мифов преследует своего соперника — луну, отрезая у неё куски мяса; когда луне удаётся вырваться, она понемногу опять обрастает мясом. В другом сюжете луна — сандалия человека «древнего народа». Однажды его дочь положила мокрые сандалии отца слишком близко к огню, от одной осталась лишь пепел, а другая сгорела наполовину. Рассердившись, отец кинул вверх полусгоревшую сандалию, которая стала луной. Брошенная девушкой вверх пепел другой сандали превратился в звёзды и Млечный путь. С луной бушмены связывают происхождение смерти. Луна никогда не умирает до конца, у неё остаётся спинной хребет, и она снова вырастает и возвращается к жизни. Когда-то люди также возвращались к жизни, как и луна. Но однажды ребёнок, оплакивавший свою умершую мать, не поверил луне, которая уверяла, что его мать вернётся. Разгневанная луна ударила его по лицу, разбила верхнюю губу и сказала, что отныне он будет зайцем, а люди теперь будут умирать навсегда. Согласно одному из астральных мифов, Млечный путь, красные и белые звёзды — это древесная зола, зрелые и молодые корни хуин, которые подбросила в небо девушка, рассердившись на мать за то, что та дала ей мало корней. От заброшенной в небо ею кожуры корня куисси возникла саранча. Согласно другому варианту, одна девушка, обладавшая магической силой, при наступлении половой зрелости взглянула на львов, и они превратились в звёзды. Существует миф о Юпитере, называемый бушменами «Сердце утренней зари». Он женился на рыси, а гиена околдовала и отравила его жену, заняв её место. Младшая сестра рыси разоблачила гиену, и «Сердце утренней зари» прогнал её. С тех пор он ходит в ночи, его огромные глаза горят, как огонь, и отпугивают гиен и шакалов.

Лит.: Бьерре Й., Затерянный мир Калахари, [пер. с англ.], М., 1963; Эдлер Бергер В., Трагический конец бушменов, пер. с франц., вступит. ст. Д. А. Ольдерогге, М., 1956; Mantis and his friends, collected by W. H. I. Bleek and L. C. Lloyd, L., [1924]; Bieck W. H. I., Lloyd L. C., Specimens of Bushman folklore, L., 1911; Schapera I., The Khoisan people of South Africa, L., 1930. Е. С. Котляр.

БХАВАЧАКРА (санскр. bhavacakra, «колесо бытия»), в буддийской мифологии бесконечность перерождений; см. *Сансара*. Л. М.

БХАГА (др.-инд. Bhāga, собств. «наделитель», а также «доля», «счастье»,

«имущество»), в ведийской мифологии божество класса *адитьев*; нередко Б. как эпитет относится к другим богам, особенно к *Савитару*. В «Ригведе» Б. (в основном) посвящён лишь один гимн (VII 41), но имя его встречается более 60 раз. Как и другие адитьи, Б. мало индивидуализирован, и конкретные антропоморфные черты выражены слабо. Б. — воплощение счастья, господин богатства (II 38, 10; V 41, 11 и др.), распределитель даров. Благоклонен к людям, поэтому его часто призывают в молитвах; он благословляет жертвы. Участвует в свадебной церемонии (X 85), приносит плодородие и обнаруживает отчётливые эротические ассоциации (ср. bhaga «vulva» или bhāgva применительно к сексуальному блаженству). В поздней литературе словом «Б.» обозначаются богатство, слава, геройство, процветание, красота (Вишну-пур. V 74). Тот, кто обладает этими качествами, — *бхагават*, т. е. имеющий bhaga, и этим именем обозначается и бог, и человек. Б. правит солнцем (RV I 136, 2), он появляется вместе с Савитаром, и его призывают одновременно с другими солярными божествами (Майтр.-самх. I 6, 12). Ушас, богиня утренней зари, — сестра Б. Упоминается ладья Б. (RV II 36, 5): Он часто выступает вместе с *Арьяманом*. В «Тайттирия-брахмане» (I 1, 2, 4) Б. принадлежит созвездие Пурва-пхалгуни, а Арьяману — Уттара-пхалгуни. В «Ригведе» (X 125, 2) персонафицированная речь Вач несёт Б. В эпической литературе Б. упоминается в списках адитьев (ср. Мбх. I 59; Рам. II 25, 21—22; Хариваншу III 60—62). При первом жертвоприношении, устройством *Дакшей*, *Рудра*, который не был приглашён богами, пронзает стрелой жертву и наносит увечья сыновьям *Адити*, в частности, ослепляет Б.; после просьбы о пощаде он возвращает Б. глаза.

Ближайшее соответствие Б. — в авест. *вага*, др.-перс. *вага* — «бог», «господин», в поздних частях «Авесты» это слово употребляется для обозначения Ахурамазды и Митры. Согдийск. *вуг* выступает именно как бог свадьбы (а не богатства), вытеснивший Арьямана и образующий пару с Митрой. Слав. *вогъ* — «бог» также связано с именем Б.

В. Н. Топоров.

БХАГАВАТ, бх'а'га ван (др.-инд. основа bhagavat, именительный падеж bhagavān, первоначальное значение «счастливый», «благословенный», затем «священный», «божественный», «бог», «господин»), в индуистской мифологии имя-эпитет высших божеств. По-видимому, это имя прежде всего получило распространение в кругах приверженцев *Нараяны*, *Васудевы* и

других божеств, позже слившихся с образами *Вишну* и *Кришны*. Адепты этих божеств называли себя «бхагаватами» (bhāgavata), что можно перевести как «божьи люди», «приверженцы господина» (в европейской науке за течениями раннего вишнуизма укрепилось название «бхагаватизм»). В «Бхагавад-гите» (Bhagavad-gītā — «Божественная песнь» или «Песнь о господе») Б. — постоянный эпитет Вишну-Кришны. «Бхагавата-пурана» («Bhāgavata-purāna — «Божественная пурана») также посвящена мифологии Вишну и Кришны. Однако Б. как имя-эпитет может применяться и к другим индуистским богам, к различным аватарам Вишну и т. д. На санскрите Б. — обычная форма обращения к почитаемому лицу (богу, святому, царю и др.). Ср. по-русски «господь»-«бог» и «господин» — форма обращения.

В буддийской мифологии Б. — имя-эпитет Будды и бодхисатв в джайнской — Джинны.

БХАГАВАТИ (санскр. bhagavati, «обладающая долей, благодатная»), дравидская богиня, культ которой распространён на Малабарском побережье Индии. Богиня-разрушительница покровительница болезней. Почитание её включает принесение в жертву петуха, а также оргиастические обряды.

БХАДРЕШВАРА, в мон-кхмерской мифологии наименование Эйсора (Шивы) в раннекхмерской традиции. Он считался национальным божеством Кампучии. Имя Б. встречается в древнеиндийской религиозной литературе, но культ Б. в Индокитае был чисто местным. Его происхождение связывают с победами, одержанными кхмерами в ранний период их истории над Тьямпой, могущественным «индуизированным» государством на юге Вьетнама. В основе культа Б. лежал культ духа горы. Б. был посвящён самый древний храм кхмеров Ват Пху, расположенный на вершине горы.

БХАЙШАДЖЬЯГУРУ (санскр. bhāiśajyaguru, букв. «врач-учитель»), будда в буддийской мифологии махаяны. Культ Б. возник не позже 2 в. н. э. он упоминается уже в «Шатасахасрике Праджняпарамите». Основой образа Б. служат, по-видимому, врачи-бодхисатвы Бхайшаджьяраджа и Бхайшаджья-самудгата, упоминаемые в «Садхарма-пундарике» (I в.). По описанию «Бхайшаджьягуру-сутры», Б. обитает в своём раю-вайдурья-нирбхасе (букв. «блеск драгоценного камня вайдурьи»), который расположен на Востоке (между ним и земным миром находится в десять раз больше миров, чем в реке Ганг песчинок). В этом раю почва состоит из вайдурьи,

дома построены из разных драгоценных камней, там отсутствуют страдания и нет женщин. Функцией Б. является проповедь дхармы (буддийского учения) в своём раю, а также лечение болезней и продление жизни в других мирах. Культ Б. имеет, таким образом, цель получить «временные» и «земные» преимущества, он не предназначен для конечного освобождения. Б. был чрезвычайно популярен в Китае и особенно в Японии (наряду с *Шакьямуни* и *Амитабхой*).

Лит.: Edkins J., Chinese Buddhism, L., 1880; Encyclopaedia of Buddhism, v. 2, fasc. 4, Ceylon, 1968, p. 661—70.

БХАРАТА (др.-инд. bhārata, букв. «воспитанный»), в индийской мифологии и эпической литературе: 1) родоначальник племени бхаратов, многократно упоминаемого в «Ригведе»; 2) согласно легенде, изложенной в «Вишну-пуране» (II 13—16) и «Бхагавата-пуране» (V 9—10), — древний царь, отказавшийся от трона ради жизни благочестивого отшельника. Однажды Б. спас в лесу детёныша антилопы, воспитал его и всю жизнь о нём заботился. Поэтому в следующем рождении он родился антилопой; но, даже будучи животным, оставался ревностным почитателем *Вишну* и предавался суровой аскезе. Наградой за это послужило следующее рождение, в котором Б. стал брахманом; 3) в «Падма-пуране» и «Махабхарате» — царь *Лунной династии*, сын Душьянты и *Шакунталы*, прославившийся как «властитель мира» (чакраварти). К Б. возводят царский род бхаратов, к которому принадлежали герои «Махабхараты» *кауравы* и *пандавы*. В честь бхаратов Индия ещё в древности часто называлась «Бхаратаваршей» («страной бхаратов»), и в настоящее время официальное название Республики Индия на языке хинди — «Бхарат»; 4) в «Рамаяне» — сводный брат *Рамы*, сын царя Дашаратхи от его второй жены Кайкеи. По интригам Кайкеи, желавшей, чтобы её сын стал наследником Дашаратхи, Рама на четырнадцать лет был изгнан из царства. Однако Б. остался верным старшему брату, и когда ему не удалось убедить Раму вернуться в Айодхью, он водрузил на трон её сандали в знак того, что правит страной от имени Рамы. По возвращении Рамы из изгнания Б. добровольно уступил ему царство.

Лит.: Leumann E., Die Bharata-Sage, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 1894, Bd 48, S. 65—83.

П. А. Гринцер.

БХАРАТИ (др.-инд. Bhāṛati), в древнеиндийской мифологии богиня, входящая в триаду вместе с *Сарасвати* и *Илой* (Идой) и особо тесно связанная с Сарасвати. Как и последняя,

Б. — богиня речи и песнопения и, видимо, представляет собой другое наименование Сарасвати. Впрочем, функция Б. уже, чем у Сарасвати. Имя Б. произведено от *Бхарата*.

Лит.: B h a w e S. S., The conception of a muse of poetry in the Rgveda, «Journal of the University of Bombay», 1950, v. 19, pt. 2. В. Т.

БХИМА (др.-инд. *Bhīma*, «ужасный»), *Б х и м а с ѐ н а*, герой древнеиндийского эпоса «Махабхарата», один из братьев-пандавов, сын *Кунти* от бога ветра *Ваю*. На Б. последовательно перенесены мифологические качества его божественного родителя. Он — сильный, стремительный, страстный, необузданный, прожорливый. Едва родившись, Б. упал с колен матери на скалу и разбил её на тысячу кусков. Сражается Б., не имея ни колесницы, ни лука, но с помощью дубины или ствола дерева, которое он мгновенно очищает от корней и веток. Важнейшая эпико-мифологическая функция Б. — очищение земли от чудовищ: он убивает *ракшасов* Хидимбу и Джатасуру, покушавшихся на жизнь пандавов; *ракшаса* Баку, требовавшего себе человеческих жертв; *якишу* Манимата, освобождающая тем самым бога *Куберу* от тяготевшего над ним проклятия; тирана и мучителя царей Джарасандху. Будучи в эпосе главным мстителем за *Драупади*, Б. избавляет её от похитителя Джаядрати, убивает домогавшегося её воена-

чальника племени матсьев Кичаку, во время битвы на *Курукшетре* побеждает в поединках двух главных её оскорбителей *Дурьодхану* и *Душасану* (при этом у *Душасаны*, согласно данному им ранее обету, Б. отрубает голову, а из раны на груди пьёт кровь). Б. имел двух сыновей: *Сарватрагу* от царевны города *Каши* (современный *Варанаси*) и от сестры *ракшаса* *Хидимбы* — *Гхатоткачу*, сражавшегося вместе с пандавами против *кауравов*. Эпитеты Б. в «Махабхарате»: *Врикодара* («имеющий брюхо волка»), *Бахушалин* («долгорукий»), *Джарасандхаджит* («победитель Джарасандхи») и др. П. Г.

БХИШМА (др.-инд. *Bhīṣma*, «грозный»), герой древнеиндийского эпоса «Махабхарата», двоюродный дед *пандавов* и *кауравов*. Б. был сыном царя *Шантану* и богини *Ганги*. Когда его отец вторично женился на дочери царя *рыбаков* *Сатьявати*, Б. дал обет безбрачия и отказался от царства в пользу своих младших братьев *Читрангады* и *Вичитравирьи*. После их смерти Б. воспитал наследников трона *Панду* и *Дхритараштру*, а затем их сыновей — *пандавов* и *кауравов*. Будучи советником царя *Дхритараштры*, Б. всячески пытался предотвратить войну между пандавами и *кауравами*, но когда война всё-таки началась, он, хотя и сочувствовал пандавам, стал военачальником сыновей *Дхритараштры* — *кауравов*. Мудрость и воинское искусство Б. были настолько велики, что под его водительством армия *кауравов* не могла быть разбита, а доблесть его была такова, что никто не мог победить его в поединке. Тогда пандавы прибегли к хитрости: зная, что благородный Б. не будет сражаться против женщины, они выставили впереди строя *Шикхандина*, о котором Б. знал, что это девушка, превращённая в юношу, и под его прикрытием напали на Б. Когда Б. упал, тело его так плотно было покрыто стрелами, что он оказался не на земле, а на ложе из стрел. Т. к. боги даровали Б. способность самому определить день своей кончины, он отсрочил её до окончания битвы на *Курукшетре* и со смертного ложа преподавал победителям — пандавам обширное наставление в религии, законе и праве, которое занимает около двух книг «Махабхараты» (XII и XIII). [Эпитеты Б. в «Махабхарате»: *Шантанав* («сын Шантану»), *Гангея* («сын Ганги»), *Деваврата* («преданный богам») и др.] П. Г.

БХРИГУ (др.-инд. *Bhṛgu*, от корня *bhṛgā*, «пылать», «сиять»), в ведийской и индуистской мифологии мудрец, один из семи великих *риши*. В «Ригведе» имя Б. употребляется во множественном числе и означает группу

божественных существ, передавших небесный огонь людям и бывших его хранителями (I 60, 1; 58, 6 и др.). По-видимому, эти Б. — одна из манифестаций *Агни*. В той же «Ригведе» и в позднейшей литературе Б. рассматриваются также как жреческий род, установивший жертвоприношения на огне, а основателем этого рода считается мудрец Б. По одной версии, Б. родился из семени *Праджапати* и был воспитан *Варуной* (Айт.-бр. V 10), по другой, — он сын самого *Варуны* (Шат.-бр. XI 61, 1), по третьей, — его отцом был *Ману*, который передал своему сыну космогоническое учение, а тот сообщил его людям (Мбх. XII 182—192). Слово «Б.» в индуистской мифологической традиции обладает непререкаемым авторитетом. В одном из вариантов мифа о *Нахуше* именно Б. обращает его своим проклятием в змею и сбрасывает с неба (Мбх. XIII 100). Б. проклинает также *Вишну*, когда тот обезглавливает жену Б. — *Пулумо*, предоставившую убежище *асурам*; по этому проклятию *Вишну* был обречён семь раз родиться среди смертных (см. *Аватара*) и в одном из этих рождений (в облике *Рамы*) разлучиться со своей женой *Ситой* (Падма-пур. V 13; Рам. VII 51). «Падма-пурана» связывает с именем Б. миф о провозглашении *Вишну* верховным богом. Согласно этому мифу, однажды *риши*, собравшиеся для жертвоприношения, вступили в спор, кто из богов наивысший. Разрешить этот спор взялся Б. Сначала он отправился к *Шиве*, но не был допущен к нему, потому что *Шива* предавался в это время любви со своей супругой. За это Б. лишает его положенных жертв и заставляет принять форму *линги*. Далее Б. идёт к *Брахме*, но *Брахма* не воздаёт Б. должных почестей, и Б. отказывает ему в почитании со стороны *брахманов*. Наконец, он приходит к *Вишну*, застаёт *Вишну* спящим и, чтобы разбудить его, ставит ему на грудь ногу. *Вишну* не только не гневается, но смиренно растирает ногу мудреца руками. Тогда Б. провозглашает *Вишну* единственным богом, достойным почитания у остальных богов и у людей (Падма-пур. VI 282). Б. имел сына *Шукру*, который был наставником *асуров* и идентифицировался с планетой *Венера*. П. А. Гринцер.

БХУДЖЬЮ (др.-инд. *Bhujuj* от *bhuj*, «сгибаться», «искривляться»), в древнеиндийской мифологии сын *Тугры*, покинутый во время бури своими спутниками и спасённый *Ашвинами*, трое суток несшими его над волнами. Этот сюжет неясно упоминается уже в «Ригведе» (несколько раз в 1-й и 10-й мандалах). Известны и некоторые другие детали: кораблекрушение в море, безуспешные вначале призы-

Схватка Бхимы с Дурьодханой, за которой наблюдают Индра и Яма.



вы Б. о помощи, попытки уцепиться за бревно среди океана, мотив стовельного корабля как убежища Б., освобождение Б. с помощью одушевленного крылатого корабля, реявшего в воздухе (четырёх кораблей, крылатой ладьи, трёх летающих колесниц со множеством колёс, шести кошей и т. п.), защита Б. Ашвинами от врагов и др. История Б. в своей основе, видимо, связана с хорошо известными сказочными сюжетами кораблекрушения в море и предательства спутников (братьев), в результате которого герой оказывается в критическом состоянии. В. Г.

БХУТЫ (др.-инд. bhūta, букв. «бывший»), в индуистской мифологии демонические существа, принадлежащие к свите *Шивы* (одно из имён Шивы — Бхутешвара, «Владыка Б.»); иногда идентифицируются с *претами*, духами умерших. Б. обычно враждебны людям, живут на кладбищах и питаются человеческим мясом, но могут быть также хранителями деревьев или дома, где они поселились. По суеверным представлениям, Б. — оборотни, принимающие облик свиней, лошадей, великанов, карликов и т. д. П. Г.

БЫК. В ряде мифологий (шумерской, египетской и др.) обнаруживаются разнообразные связи быка и соответствующего ему мифологического образа: полное их тождество, бык как земное воплощение бога или как его атрибут и др. В Древнем Двуречье, в Средней Азии 3—2-го тыс. до н. э., в древнеиранской и древнеиндийской традициях Б. — прежде всего образ лунного божества. В иранской мифологии месяц называется «имеющим семья Б.», в Шумере и Аккаде бог луны Син (шумер. Зуэн или Нанна) представлялся в виде синеворожденного Б. В шумерской песне «Гильгамеш и Небесный бык» богиня Иннин, рассердившись на Гильгамеша, не ответившего ей любовью, добивается, чтобы боги создали небесного Б. — мстителя за неё. Б., спустившись с небес к Евфрату, выпивает реку. Гильгамеш побеждает Б. (на шумерских печатях изображены эпизоды сражения героя с чудовищем — человекобыком); ср. убийство первобыка Ахриманом в иранской мифологии, критского Минотавра Тесеем в греческом мифе, встречу угаритского Баала (Балу) с существом, у которого «рога как у быков, и горбы, словно у буйволов». Подобные мифы могли быть связаны с обрядом ритуального состязания с быком и принесения в жертву священного быка, широко распространённым в восточном Средиземноморье (во время греческих буфоний убивали быка, съевшего жертвенный хлеб, после чего устраивали обрядовый суд над виновниками убийства). В других мифах того же ареала Б. является

символом бога грозы. В частности, в хурритской мифологии у бога грозы два Б. — Хурри (утро) и Серри (вечер) (ср. греческие мифы о Зевсе, превращающемся в Б.). Римляне приносили в жертву Юпитеру быка. Согласно Проклопу (6 в. н. э.), славяне жертвовали быков богу — «творцу молний»; у восточных славян существовал обряд заклания быка в день Ильи-пророка, заменившего древнего бога-громовержца. Возможно, связь Б. с богом грозы восходит к древней общинноевропейской мифологии.

В египетских мифах Б. неба — сын Небесной коровы и отец телёнка, которого та рождает. С этими представлениями сравнимы *близнечные мифы* некоторых африканских народов. Так, в мифе кизибя у одной из двух первых женщин рождаются близнецы: бычок и телёк. Мифологическое и обрядовое отождествление мужчины и быка характерно для скотоводческих народов нуэр, шиллуков, руанда и др. Герой мифа ньоро Рукиди получил имя Мпуга, которое давалось быкам (и другим домашним животным) чёрной и белой масти. В мифологии бушменов дождь представляется в виде «водяного Б.», похищающего девушку (ср. сходный образ Зевса — Б., похитившего Европу, и характерное для греческой мифологии представление о Посейдоне и других водяных божествах как о Б.).

Особенно широкое распространение культ священного Б. (буйвола) имел в древних цивилизациях долины Инда (3-е тыс. до н. э.), о чём позволяют судить печати из Мохенджо-Даро и Хараппы, а также шумерские сведения о людях из страны Мелухха (Индия). Роль Б. как символа бога (бык *Нандин* бога Шивы) или как противника мифологического героя (Сканда, убивающий дугу буйвола в «Махабхарате», III 221, 66; Валин, убивающий буйвола Дундубхи в «Рамаяне» IV 11, 7—39) характерна и для тех элементов древнеиндийской мифологии, которые можно связывать с наиболее ранними доиндоарийскими её истоками, продолжающимися в мифологических и религиозных представлениях таких неиндоевропейских народов Южной Индии, как тогда (у тогда известно почитание и принесение в жертву буйвола как священного животного). Символика Б. как воплощения космического начала, продолжающая сходное использование символа бизона в верхнепалеолитическом искусстве, характерна для неолитической культуры Чатал-Хююка (Малая Азия, 7—6-е тыс. до н. э.), где в ранних слоях (IX—VIA) обнаружены скульптурные изображения быка, в которых использовались настоящие бычьи рога и части черепа,

что напоминает приём «натурального макета» зверя в раннем пещерном искусстве и технику коллажа в современном искусстве. В слое VI найдены скамьи, украшенные рядом бычьих рогов. Почти в каждом из святилищ (VII—II слою Чатал-Хююка) имеются столбы, на которых помещены рога быков. Такие столбы (позднее осмыслившиеся как способ отпугивать зло или быть знаком зла в доме; ср. бычьи черепа у сванов) известны и гораздо позднее как в Малой Азии, так и на Крите, где культ Б. во многих деталях совпадает с соответствующим культом Чатал-Хююка. Археологические следы культа Б. прослеживаются во многих древних скотоводческих культурах (по мнению некоторых учёных, культ дикого быка играл существенную роль в процессе его одомашнивания), испытавших влияние переднеазиатских. Глиняная модель храма, украшенного бычьими рогами, обнаружена в поселении трипольской культуры у реки Рось, что даёт основания для параллелей с культовой ролью Б., бычьих рогов и масок быка в культурах Балкан 5—4-го тыс. до н. э. и в Чатал-Хююке. Ритуальные композиции из нескольких бычьих черепов найдены также в таких географически и хронологически удалённых комплексах, как могильник Синташта (южное Зауралье, около середины 2-го тыс. до н. э.), в котором обнаруживаются и другие черты, общие с индоевропейской мифологией. Там, где существовали местные культы главного божества в образе Б., при храме держали священного быка как его воплощение (египетский Апис в Мемфисе); по поверьям сванов, бык Висхв, посвящённый богу Пусду, должен быть самым могучим и прекрасным из быков. На быках есть (видимый или невидимый) знак их принадлежности божеству (аналогичное обозначение быков как «отмеченных богом» встречается в древнехеттских текстах).

Лит.: Толстой И. И., Статьи о фольклоре, М. — Л., 1966, с. 80—96; Beidelman T. O., The ox and Nuer sacrifice, «Man» (N. S.), 1966, v. 1, № 4; Demircioğlu H., Der Gott auf dem Stier, B., 1939 (Neue deutsche Forschungen. Abt. Alte Geschichte, 6); Elam Y., Fighting of bulls as symbolic expression of divisions in the Hima Camp, «Africa», 1974, v. 44, № 2; Gourlay K. A., The ox and identification, «Man» (N. S.), 1972, v. 7, № 2; Kroeber G. A. and S., The bovine idiom and formal logic, в кн.: Essays in Sudan ethnography presented to Sir E. Evans-Pritchard, L., 1972; Hillebrandt A., The Indus valley «Proto-Siva», reexamined through reflexions on the goddess, the Buffalo, and the symbolism of vāhanas, «Anthropos», 1978, Bd 73, N 5/6.

В. В. Иванов.

БЫНАТЫ ХИЦАУ, в осетинской мифологии покровитель домашнего очага, домовый. Изображается большей частью в образе старухи. Согласно мифам, он живёт в кладовой, и его могут увидеть только знахари под

Новый год. Б. х. может напускать болезни на членов семьи и на домашних животных. Только с его разрешения молодая приобретает к новой семье. Б.х. в определённый день в году приносили в жертву барана, козу или домашнюю птицу, дабы не навлечь на себя гнева Б.х. Мясо жертвенного животного полагалось съедать только членам семьи.

Б. К.

БЬЯТТА, в мифологии бирманцев один из самых почитаемых воинских духов. Рассказывается, что во времена короля Анараттхи (Анораты, 11 в.) человек по имени Б. получил необыкновенную силу, съев часть пламеннотелого тела великого алхимика. По преданию, Б. помогал бирманцам завоевать монское государство Татхоун (Татон). Б. вступил в связь с феей, обитающей на горе Поупа, и опоздал поэтому с традиционным подношением цветов Анараттхе. Король тут же убил его чудесным копьем, полученным от богов. Оба сына Б., отличавшиеся сверхъестественной силой, тоже были убиты королём и вместе с отцом превратились в грозных духов-натов. Анараттха перенёс место почитания Б. и его сыновей с горы Поупа в горы на север от Мандалая.

Я. Ч.

БЭЙДБУ («северный ковш»), в китайской мифологии дух или группа духов Большой Медведицы, а также название самого созвездия. Духи имеют антропоморфный вид. Один из Б. повелевает дождями, Б. в целом властвует над судьбой и смертью людей. Некий Янь по совету гадателя и физиогнома Гуань Ло, определившего, что сын Яня умрёт девятнадцатилетним, отправился искать Б., взяв с собой вино и оленьё мясо. Он встретил двух человек, игравших в облавные шашки под тутовым деревом. Янь молча поставил перед ними вино и мясо. Увлечённые игроки — это были Б. и дух Наньдоу («южного ковша») — принялись пить и есть и лишь потом заметили Яня. Б. решил отблагодарить его и поменял цифры в книге судеб: вместо девятнадцати лет сыну Яня суждено было прожить целых девяносто. Считалось, что после рождения людей, которым ведал Наньдоу, их судьбы попадали в руки Б. Графическое или иероглифическое изображение Большой Медведицы в средневековом Китае имело магический смысл — отвращало злых духов. Существовало также представление о волшебном мече, цисинзянь («меч семи звёзд»), разрубающем нечисть; снадобье бессмертия у даосов называлось цисинсань («порошок семи звёзд») и т. п. В поздней народной мифологии было распространено ещё представление о Доу-му («матушке ковша») и её супруге Доу-фу («бабушке ковша»).

Б. Р.



Духи звёзд северного ковша — Большой Медведицы. Китайская лубочная картина. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград. Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

БЭС (bs'), в египетской мифологии божество, охраняющее человека от бедствий, покровитель семьи. Египтяне верили, что Б. изгоняет злых духов, помогает при родах. Изображался в виде человека-карлика, кривоногого, с широким уродливым бородастым лицом, искажённым гримасой. Считалось, что уродство Б. отпугивает злых духов. На голове Б. обычно надета большая тиара из перьев или листьев. Иногда изображался с ножом в руках (Бэс-Аха, «Б.-воин») или танцующим,

Бэс. Известия. Ранний период.



с музыкальным инструментом (Бэс-Хит, Бэс-Хат, «танцующий Б.», почитавшийся как бог веселья). Нож и музыкальный инструмент в его руках должны были устрашать врагов. Иконография Б. очень разнообразна. Сохранилось огромное количество имевших защитный характер амулетов в виде Б. (их находят при археологических раскопках в Передней Азии, на побережье Средиземного и Эгейского морей, в СССР — в Северном Причерноморье, на Урале, в Сибири, в Средней Азии).

Р. Р.

БЯНЬ ХЭ, в китайской народной мифологии бог — покровитель ювелиров. В основе образа одноимённое реальное лицо (8 в. до н. э.), чиновник времен династии Чжоу. По преданию, изложенному в трактате «Хань Фэй-цзы» (3 в. до н. э.), Б. Х. однажды нашёл на горе Цзиншань драгоценный нефрит и поднёс его князю Ли-вану. Тот не распознал в куске необработанной породы драгоценность, обвинил Б.Х. в мошенничестве и велел отрубить ему



Бэс. XVIII династия. Лондон, Британский музей.

левую ногу. Когда на престол вступил У-ван, он пытался вновь поднести камень князю, но тот велел отрубить ему правую ногу. Когда престол занял Вэнь-ван, Б.Х., прижав к груди своей камень, зарыдал у горы Цзиншань. Вэнь-ван послал человека спросить Б.Х., тот ответил: «Я скорблю не о том, что потерял обе ноги, а о том, что драгоценный нефрит называют простым камнем, а честно подданного — мошенником». Тогда князь приказал отшлифовать камень — получился превосходный диск драгоценного нефрита (символ неба), который в его честь назвали Хэби — «диск Хэ». В средние века Б. Х. почитали как патрона ювелиров.

Б. Р.

БЯНЬ ЦЯО, в китайской мифологии один из богов-покровителей врачей, в образе которого контаминированы, видимо, два различных персонажа: 1) мифический Б. с птичьим

клювом и крыльями летучей мыши — сподвижник культурного героя-первопредка *Хуан-ди*, помогавший ему в распознавании целебных свойств растений. (Имя Б. в этом случае объясняется через бьянь — «летучая мышь» и цяо — «сорока»); 2) реальный знаменитый врачеватель 6 в. до н. э. Цинь Юэ-жэнь, получивший прозвище Б. Согласно легенде, Б. перенял своё искусство от бессмертного Чансан-цзюня («господин длинное тутовое дерево»), который давал ему чудесные капли. Через 30 дней Б. смог видеть сквозь стены и проникать взором во внутренности человека. В 521 до н. э. Б., согласно преданию, оживил принца царства Го, после чего слава о его искусстве распространилась по всему

Бьянь Цяо лечит больного. Рельеф на камне. Рубеж нашей эры.



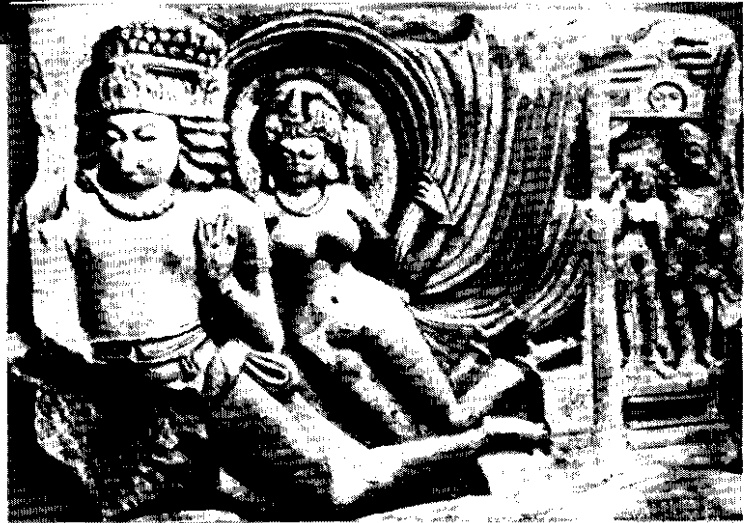
Китаю. Впоследствии Б. был обожествлён в качестве покровителя медиков и аптекарей. Жертвоприношения в честь Б. совершались 24 числа 4-го

лунного месяца, в день его рождения. На древних рельефах Б. изображён в виде человекоптицы, делающей укол больному.

Б. Р.



В



ВААЛ, восходящая к раннему средневековью грецизированная передача библейского «Баал», возникшего из первоначального «Балу». В этой форме имя *Балу* вошло в европейскую литературу.

ВАБАР (*vabār*), в мусульманской мифологии область, примыкающая к стране народа *ад* (адиты). Традиция, восходящая к доисламским легендам арабов, связывает В. с юго-западной частью пустыни Руб-эль-Хали. Согласно преданию, некогда эта местность была цветущим садом. После гибели адитов аллах поселил там *джиннов*, а людей превратил в наснасов — существа, у которых только полголова, один глаз, одна рука и одна нога. По преданию, в пустыне есть место, где растут пальмовые рощи, не нуждающиеся в искусственном орошении, и пасутся огромные стада скота. Джинны разводят там самых красивых верблюдов. Однако эта местность заколдована и охраняется духами. Человек может попасть в В. только волей случая. В странах, население которых исповедует ислам, бытует много легенд и преданий о таких случайных посещениях людми В.

ВАВИЛОННО-АССИРИЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ, аккадская мифология, см. в ст. *Шумеро-аккадская мифология*.

ВАВИЛОНСКАЯ БАШНЯ и смешение языков, два предания о Древнем Вавилоне (объединённые в каноническом тексте Библии в единый рассказ): 1) о постройке города и смешении языков и 2) о возведении башни и рассеянии людей. Эти предания приурочены к «началу истории» человечества (после *погона*) и объясняют враждебным вмешательством

бога первопричину языковой и территориальной разобщённости людей. «Все люди на земле имели один язык и одинаковые слова. Двинувшись с Востока, они нашли в земле Сеннаар долину и поселились там. И сказали друг другу: наделаем кирпичей и обожжём огнём. И стали у них кирпичи вместо камней, а асфальт вместо извести. И сказали они: построим себе город и башню высоту до

небес; и сделаем себе имя, чтобы мы не рассеялись по лицу всей земли. И сошёл Яхве посмотреть город и башню, что строили сыны человеческие. И сказал Яхве: вот один народ, и один у всех язык; это первое, что начали они делать, и не отстанут они от того, что надумали делать. Сойдём же, и смешаем там язык их, так чтобы один не понимал речи другого. И рассеял их Ях-

Вавилонская башня. Картина П. Брейгеля Старшего. 1563. Вена, Музей истории искусств.



ве оттуда по всей земле; и они перестали строить город. Посему дано ему имя: Вавель (Вавилон), ибо там смешал Яхве языки всей земли, и оттуда рассеял их Яхве по всей земле». (Быт. 11, 1—9). Сюжеты обоих сказаний расходятся и совпадают в ряде мотивов: по 1-му сказанию, строится город, по 2-му (текст дан в разрядку) — башня до небес (и то, и другое мыслится как первое большое строительство людей); если город строят оседлые обладатели единого языка, умеющие обжигать кирпич, то башню — кочевники с Востока; если город строится для обитания людей и ради вечной славы, то башня — для ориентира, чтобы не рассеяться. В преданиях богу, по мнению их авторов, не угодны высокомерные планы большого строительства и он нарушает намерения людей: градостроители перестают понимать друг друга, а воздвигавшие башню были, вопреки их цели, рассеяны; строительство прекращается. Город, который по замыслу его строителей должен был стать памятником вечной славы, получает, напротив, бесславное имя. В Библии западносемитское название этого города (Баб Эл, «Врата бога») толкуется игрой слова позднего, восточносемитского корня со смыслом «мешать», «смешивать».

Оба сюжета возникли, очевидно, под впечатлением огромного (но недостроенного) кирпичного города и башни, лежащей в руинах. По мнению немецкого учёного Г. Гункеля, предания навеяны исторической действительностью, и речь в них идёт о многоэтажном храме богу Мардуку в Вавилоне, увенчанном башней (о которой и в другом памятнике гиперболически отмечено, что она достигает небес), временами сооружение это укреплялось и реставрировалось, вполне вероятно, что оно рано разрушилось. Археологические раскопки (Р. Кольдевей, А. Парро и др.) подтверждают, что в предании о В. б. нашло отражение строительство в Вавилонии зиккуратов (гигантских зданий ритуально-храмового значения). Рассказы могли сложиться не у оседлого вавилонянина, а у человека чуждой культуры, для которого кочевье — нормальный (а потому богоугодный) образ жизни. Вавилонский обывай соорудит себе вечные памятники в виде зданий и городов кажется рассказчику высокомерием; бог (Яхве) изображён весьма антропоморфно, и ему приписывается незнание помыслов и дел людей и даже страх перед ними (упоминание Яхве лет оснований считать исконным для сюжетов, эти предания вообще не имеют ничего общего с культом Яхве и иудаизмом: они не согласуются с преданием, объясняющим происхождение всех народов и их языков посте-



Строительство Вавилонской башни. Миниатюра в английской рукописи 11 в. Лондон. Британский музей.



Строительство Вавилонской башни. Мозаика. Конец 12 — нач. 13 вв. Венеция, собор Сан-Марко.

пенным разветвлением семьи Ноя).

Сказания возникли не позднее нач. 2-го тыс. до н. э., т. е. почти за 1000 лет до литературного памятника, являющегося их старейшим письменным свидетельством (и относящегося к древнейшему пласту библейских текстов). У более поздних авторов развитие получили лишь некоторые мотивы сказаний: изображается греховность всего «допотопного» поколения строителей, в особенности вавилонян как врагов, в этой связи выделяется богоборческий характер строительства башни. В корне меняется образ бога, мотив его враждебности переосмыслен усилением его справедливости, рассеяние людей изображается не как возмездие из опасения силы людской, а как благодеяние и божий промысел. Сюжет имеет многочисленные мифологические параллели. Изречения: «вавилонское столпотворение» и «смешение языков» и просто — «Вавилон» вошли в обиход многих языков.

Лит.: Gunkel H., Die Urgeschichte..., Gött., 1911; Parrot A., Ziggurats et tour de Babel, P., 1949; его же, La tour de Babel, Neuchâtel, 1953; Eissfeldt O., Einleitung in das Alte Testament, 3 Aufl., Tübingen, 1964.

Исидор Левин.

ВАДД (wd, wdm), в йеменской мифологии бог луны и орошения. Вероятно, ипостась *Илу*; слово «В.», по-видимому, являлось первоначально производным от бога, заменявшим его запретное имя, и означает «любимый».

В государстве Маин В. — бог-предок, покровитель и владыка страны. Он занимал второе место (после Ас-

тара) в официальном пантеоне; главная оросительная артерия страны Маина называлась «рекой Вада».

В отличие от других верховных богов-покровителей страны, В. почитался во всех государствах древнего Йемена. Магическая формула «В.-отец» применялась повсюду как средство защиты от бед и несчастий (апотропей). В государстве Авсан В. считался отцом обожещённого царя Иасдукила Фариума. В Катабани известен храм В. и *Асират*. Одна из ипостасей В. была богом-покровителем племени мазин в Сабее, там почитались и другие его ипостаси. Священным животным В. была змея.

В. известен также в древнеарабской мифологии — в Центральной Аравии (в государстве Лихьян и у самудских арабов), где он, по-видимому, был заимствован из Маина. В оазисе Думат находилось святилище, где были собраны изображения многих богов, среди них была и гигантская статуя В. в человеческом облике с мечом, копьем, луком и колчаном стрел. Мусульманская традиция считает его одним из богов, которым поклонялись сородичи *Нуха* (Коран 71:23). А. Г. Л.

ВАДЖРА (др.-инд. vájra), 1) в ведийской и индуистской мифологии дубина, палица (грома), оружие Индры (реже — *Рудры*, *Маруты*, *Манью*). Ср. эпитеты Индры: Ваджрин, Ваджрахрит («носящий В.») и т. п. В. была выкована для Индры *Тваштаром*; по «Ригведе» (I 121, 12; V 34, 2), это сделал певец Ушана. В. лежала в океане, в водах, её место — ниже

солнца (в руках Индры В. как солнце в небе). Она — медная, золотая, железная, как из камня или из скалы; отмечается, что у В. четыре или сто углов, тысяча зубцов; иногда она в виде диска, позже — крестообразна. В «Махабхарате» сообщается, что В. сделана из скелета мудреца-отшельника Дадхичи (см. *Дадхьянч*). В. выступает и как символ плодородия; не исключена её связь с дождём. Есть мнение, что В. некогда была образом бычьего фаллоса.

2) В буддийской мифологии В. (санскр. vajra, «алмаз», «молния») — символ прочности и неуничтожимости. Занимает центральное место в символической ваджраяны (название этого течения в буддизме — от В.), где В. изображают как особым образом оформленный скипетр. В. — атрибут многих будд. *бодхисатв* и *идамов*, обычно наряду с колокольчиком, рукоятка которого напоминает конец В. В ваджраяне В. символизирует мужское начало, путь, искусные средства, сострадание, т. е. активность; колокольчик символизирует женское начало (*праджня*), плод, мудрость, т. е. пассивность. В Тибете В. известна под названием «дордже».

Лит.: Blofeld J. The way of power, L., 1970; Lauff D. L. Tibetan sacred art, Berk.—L., 1976.

ВАДЖРАДХАРА (санскр. vajradhara, «держатель ваджры»), в буддийской мифологии ваджраяны будда. В. символизирует не двойственность и обусловленную основу просветления. В традиции многих буддийских школ (особенно Тибета) В. отождествляется с *ади-буддой*. Его изображают (одного или вместе с *праджней*) сидящим в традиционной позе будд, его руки скрещены на груди (в правой руке он держит *ваджру*, в левой — колокольчик), его цвет — синий. В мифологии ваджраяны считается, что выдающиеся йоги могут получить от В. новые учения и методы. Так, утверждается, что индийский махасидха Тилопа получил от В. методы «великого символа», на основе которых позже возникла буддийская школа Каджуа в Тибете.

Лит.: Guenther H. V. The life and teaching of Nāropa, Oxf., 1963; Trungra C. h., Visual Dharma, Berk. — L., 1975.

ВАДЖРА́НГА [др.-инд. Vajraṅga, букв. «имеющий тело (твёрдое), как ваджра»], в индуистской мифологии знаменитый подвижник и воитель против Индры. Согласно «Матсья-пуране» и некоторым другим источникам, В. — сын Кашьяпы и Дити, которого Дити родила после того, как Индра уничтожил в битве её сыновей *дайтьев*, с тем чтобы покарать убийцу. В. обладал необыкновенной силой и бесстрашием. Выросши, он по наущению матери отправился в Амаравати, легко

одержал победу над Индрой, связал его, взвалил на спину и, вернувшись домой, бросил своего врага к ногам матери. Появившийся Брахма упрямился В. отпустить Индру. В. послушался заступника Индры, за что ему была дарована прекрасная дева Варанги, с которой он удалился в обитель, где выполнял суровые обеты (первое тысячелетие он стоял с воздетыми к небу руками, второе — согнувшись и упираясь головой в землю, третье — он изнурял себя зноем, четвёртое — студёной водой). Варанги взяла на себя обет молчания. Индра, не забывший своих обид, обернулся огромной обезьяной, разрушил жилище В. и его жены и затем, превратившись в змея, похитил Варанги. В., кончив срок подвижничества, вернулся домой и обнаружил исчезновение Варанги. С трудом разыскав её в глухом лесу, он решил отомстить Индре, но, связанный обетом Брахме, мог поручить исполнение мести только своему сыну. Сын Тарака, дарованный родителям Брахмой, должен был стать мстителем Индре за обиды, нанесённые Варанги.

ВАДЖРАПА́НИ [санскр. vajrapāni, букв. «рука (держашая) ваджру»], *бодхисатва* в буддийской мифологии махаяны и ваджраяны. В махаяне В. упоминается изредка, но в ваджраяне (особенно в Тибете) он считается наряду с *Авалокитешварой* и *Манджушри* одним из основных *бодхисатв*. В. считают эманацией будды *Акшобхы*. В. изображается обычно стоящим в угрожающем виде, в правой поднятой руке он держит *ваджру*. В. символизирует силу, и его функцией считается уничтожение заблуждения и тупости. С В. связано много легенд. По одной из них, В. провозжал *Шакьямуни*, когда тот покинул Капилавасту, по другой — В. присутствовал, когда к будде пришли *наги*, и т. д. Некоторые буддологи (А. Грюнведель и др.) выводили образ В. из образа *Индры*, но это не представляется убедительным.

Лит.: Aniruddha R. P. An introduction into Lamaism, Hoshiarpur, 1959, p. 84—86; Grünwedel A. Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei, Osnabrück, 1970; Lamotte E. Vajrapāni in Inde, в кн.: Mélanges de sinologie..., t. 1, P., 1966 (Bibliothèque de l'institut des Hautes études chinoises, t. 20).

ВАДЖРАСА́ТВА [санскр. vajrasattva, букв. «алмазное существо», «существо (имеющее сущность) ваджры»], будда в буддийской мифологии ваджраяны. Иногда В. сопоставляется с *Ваджрадхарой*, но обычно его считают первой эманацией *ади-будды*. В. олицетворяет всех дхьяни-будд (см. *Будда*) вместе взятых, его белый цвет означает слияние цветов всех дхьяни-будд. В. символизирует принцип очищения. Его изображают си-

дящим (одного или вместе с *праджней* Ваджрасатватмикой) в традиционной позе будд, причём держащая *ваджру* правая рука находится на уровне сердца, держащая колокольчик левая рука — у бедра.

Лит.: Dasgupta S. B. An introduction to Tantric Buddhism, 2 ed., Calcutta, 1958; The life and teaching of Nāropa, transl. by H. V. Guenther, Oxf., 1971.

ВАДЖРА́ЙНЫ МИФОЛО́ГИЯ, см. в ст. *Буддийская мифология*.

ВАЙДЕЛО́ТЫ, мифологизированный образ жрецов у пруссов. В источниках 16 в. — Waidelotte, от *vaid-lo-tojīs*, от глагола *waist*: *waid* — «знать» (родственное слав. *vědati*, старорус. *вьдь* «знание», «колдовство», *вьдунь*, *вьдьма* и т. п., др.-инд. *veda* и т. д.), ср. прус. *waidleimai*, о совершении жреческого обряда, колдовства и т. п. Это слово стало общим обозначением языческого жреца у балтов (ср. литов. *vaidilīštas*, латыш. *vaidelis*, ориентирующиеся на прус. В.) и попало в соседние языки, ср. нем. *Waidler*, *Waideler*, *waidlen*, польск. *wajdelota*, *-ka*, рус. *вайделот* и т. п. Немецкий хронист Симон Грунау в 16 в. сообщает, что один из братьев, родоначальников пруссов (см. *Видевут* и *Бруген*), Бруген стал верховным жрецом Криве-Кривайтисом, основал святилище Ромове, где жили и В. «низшие жрецы». М. Преториус (по данным 17 в.) говорит о многих разновидностях В.: среди них он называет тех, кто сопоставим по названию с буртинниками и буртонес (см. *Буртинники*), гадателей по пене и т. п. Грунау описывает великаншу Погезану (*Poggezana*, ср. Погезанию — одну из прусских земель), которая была вайделоткой и жила в дубовой роще: её мольбы приравнивались к божьим словам; пруссы верили, что она танцевала с богами. Есть основания говорить о связи В. со словом, обращённым к богам, с гаданием, предсказанием и благословением. В. трактовались, вероятно, как жрецы, которые видят, ведают и передают своё знание (ведение) людям в слове; совокупность этих действий, в частности, и обозначалась глаголом **waidlēt*. В совсем поздней традиции, подхваченной романтизмом (ср. «Конрад Валенрод» А. Мицкевича и др.), В. выступают как певцы, слагатели песен исторического содержания и хранители прусского эпоса. В. были известны и другим балтийским племенам; ср. литов. *vaidilā*, «жрец» (но и «актёр»), *vaidilutis*, «жрец», *vaidilūtė*, «жрица». Хотя сведения ранних историков литовской мифологии о В. не поддаются должной проверке (связь с культом вечного огня, лечение людей, советы вождям, участие в войнах, воспевание воинских подвигов и храбрости и т. п.), весьма

существенно, с одной стороны, обозначение одним словом жреца и актёра, а с другой стороны, уже в старых источниках наличие примеров, когда *vaidiā* обозначает не только жреца, помощника *krive*, его посланца, созывающего народ на сходку и объявляющего волю *krive*, но и административное лицо, главную власть в округе (*arylinké*); ср. топонимические названия типа литов.: *Vaidilų kaimas*, букв. «деревня вайдилов», и соответствующие собственные имена. В тексте 16 в. В. называются также зигнотами (*Signot, Segnot, Zygenotte*, от *signāt*, «благословлять»); они — исполнители ритуалов в честь *Бардойтса*, могли найти вора, обратившись к богу неба *Окопирмсу* и богу земли *Пушкайтсу* и т. д.

Лит.: *Būga K. Rinkiniai raštai, t. 1. Vilnius, 1958, с. 183—89; Narbutis T. Dzieje starożytnego narodu litewskiego, t. 1 — Mitologia litewska, Wilno, 1835.*

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ВАЙЖГАНТАС (*Vaižgantas*), в литовской мифологии божество льна. Польский автор 17 в. Ян Ласицкий сообщает о литовском обряде *сике* (литов. *sike*, «лепёшка»); самая высокая девица с фартуком, наполненным лепёшками, в левой руке и льном и липовыми листьями — в правой, становится на стул и обращается к В. с заклятием: «В., божок, вырасти мне лён длинный, как я сама; не дай мне ходить ногой!». Поздние источники указывают, что в жертву В. приносили петуха. Во 2-й половине 18 в. писатель Гупель среди латышских божеств называет Вейзгантса (*Weizgants*) — бога обручённых, особенно невест; с ним связывали надежды на благополучие. Похоже, что включение В. — Вейзгантса в число латышских богов — плод «кабинетной» мифологии: часть его характеристик объясняется ложной этимологией имени В., популярной в старых источниках (литов. *vaisius*, «плод», «фрукт», *vaisā*, «плодотворность», «размножение» и *ganūti*, «пастись»). Скорее, однако, имя В. связано с литов. *vūžti*, «плести». В. И., В. Т.

ВАЙРОЧАНА (санскр. *vairasana*, «сняющий»), в буддийской мифологии махаяны и ваджраяны один из будд. Культ В. возник, по-видимому, в середине 1 тыс. н. э. В «Гандавьяуха-сутре» В. изображается сияющим, как солнце, свет которого проникает во все уголки в бесконечном пространстве. В «Махавайрочана-сутре» (7 в.) В. занимает первое место среди будд. В ваджраяне В. — один из пяти т. н. дхьяни-будд или *тагхагат*, глава семьи ваджры (см. *Будда*). В *мандале* дхьяни-будд В. находится или в центре, или на Востоке, он белого цвета и держит в руке дхармачакру («колесо учения»). Его *праджней* (женским

соответствием) является Ваджрадхатешвари, и из него эманурует бодхисатва *Самантабhadра*. Земным проявлением В. считают бывшего будду Кракучханду. Культ В. очень популярен в Китае и в Японии, где В. считается и *ади-буддой*. Л. М.

ВАЙТАРАНИ (др.-инд. *Vaitarani*, «переносящая», «переправляющая»), в индуистской мифологии река, протекающая в царстве бога смерти *Ямы* или, по другим описаниям, разделяющая мир живых и мир мёртвых (ср. греч. *Стикс*). Пураны описывают её как бурный и зловонный поток, полный крови, костей, волос и разной нечисти. Преодолеть её человек может, только держась за хвост коровы, которую он при жизни подарил брахману. Купание в В. — одно из мучений для грешников в царстве *Ямы*. «Махабхарата» (I 158, 19) отождествляет эту реку с подземной Гангой: «... Достигая (области) предков, Ганга становится В., труднопреодолимой для грешников». Однако «Махабхарата» называет ещё одну, священную, реку по имени В., протекающую в стране Калинга (ныне река В. на территории современной Ориссы). Согласно «Махабхарате», омовение в этой реке очищает людей от грехов. Возможно, две В. — разные ипостаси одного мифологического образа. С. С.

ВАЙШУН, Шинун Вайшун, в мифологии кичинов Бирмы (тибетобирманская группа) одно из высших существ. В его образе есть черты создателя мира, но чтится он как дух — хранитель местности, божество земли, и в этом случае называется *Канат*. В. считается духом, существовавшим ещё до создания мира. Остальные духи (Читон — дух леса, Мушанг — дух небес, Мбон — дух ветра, Ваун — дух-земледелец, Ян — дух солнца, Шитта — дух луны) — его порождения. В одном из вариантов мифа у В. и его жены Чанум родился сын Нгаунва Магам, который сделал себе молот и с его помощью придал земле всю её красоту, сделал её обитаемой для человека. После этого сын В. остался в священной горе Майяшингалаум. Я. Ч.

ВАЙЮ (авест.), в иранской мифологии божество ветра. Представление о В. восходит к эпохе индо-иранской общности (ср. др.-инд. *Ваю*). В «Младшей Авесте» В. посвящён гимн («Яшт» XV). Многократно упоминается в других разделах «Авесты» и, возможно, однажды в «Гатах» (53, 6), где В. изображён отрицательным персонажем. Это может быть следствием изначальной амбивалентности В.: он имел две ипостаси — добрую и дурную. В. оказывает помощь иранским богатырям и отказывает в ней *Ажи-Дахаке*. В. — грозное божество, по-

средник между небом и землёй, добром и злом. У многих иранских племён он был покровителем военного сословия; «Авеста» рисует его могучим воином. В. реет высоко в небесах и состоит в особой связи с течением времени («Видевдат» 19, 13). Он выше всех сотворённых существ («Ясна» 25, 5). По «Ясне Семи глав» (42, 3), его создал сам *Мазда* (*Ахурамазда*), хотя представления о В. несравненно древнее мифов о зороастрийском верховном божестве.

С другой стороны, выдвигались гипотезы о моделировании дуалистически противопоставленных зороастрийских персонажей, напр. Спента-Майнью и *Ангро-Майнью* — «святого духа» и «злого духа» — по образцу В. В пехлевийской литературе упоминается добрый В. и злой В. Архаичная традиция противопоставления злого, северного ветра утреннему, весеннему сохраняется в иранской классической поэзии (на фарси).

Лит.: *Wikander S. Vayu, Uppsala — Lpz., 1941.* Л. А. Пелехов.

ВАКАН, в аконда, *вакан танка* (возможный перевод: «великая тайна»), в мифологии индейцев сиу мистическая животворная сила, присущая предметам живой и неживой природы; она может быть утрачена и приобретена. В. придаёт равноценность, равнозначность всем предметам, т. к. они являются В. и порождают его формы. В. осмысливается и как четыре стороны света. Воплощается В. в иерархии нескольких классов духов. Под влиянием христианства В. стал персонафицироваться. Персонафицируется в облике четырёх божеств: Иньян («камень»), Мака («земля»), Скан («небо»), Ви («солнце»). Термин «В.» употреблялся иногда в значении «великий дух». А. В.

ВАКЪНЪЯН («крылатые»), в мифологии индейцев сиу духи, олицетворяющие огонь, гром и молнию. Для В. характерна ассоциативная связь с камнем, красным цветом и востоком. В. приносят с собой грозы и бури. Согласно мифам, с ними связана птица грома — *Вокеон*, персонафицированная грозовая туча, покровительница воинов, которая находится в постоянной вражде с *Уинкхети* — духом (духами) воды. А. В.

ВАКО-НАНА, в нартском эпосе адыгов мудрая, почитаемая *нартами* провидица. Она предрекла подвиги Батраза. Растила его в тайной пещере, готовя к отмщению за его убитого отца Химиша. Когда убийцы потребовали от В.-н. умертвить Батраза, она подбросила ребёнка нартским пастухам, которые его сберегли. По совету В.-н. Батраз приобрёл верного коня, доспехи и в бою уничтожил убийцу отца. М. М.

ВАКХ (греч. Βάκχος), Б'ахус (лат. Bacchus), одно из имён Диониса. **ВАЛА** (др.-инд. Valā, букв. «охватывающий», «скрывающий»), в ведийской мифологии имя демона, скрывающего в пещере коров, похищенных Пани, и название самой пещеры. В. упоминается в «Ригведе» 24 раза. Основной миф о В.: Пани похищает коров и прячет их в пещере. Индра посылает на поиски божественную собаку Сараму, которая выследила коров. После того как Пани отказывается вернуть их, Индра и Брихаспати во главе семи мудрецов ангирасов разрушают пещеру и освобождают коров. Тьма исчезает, появляется богиня зари Ушас. В. поднимает вой, но Индра поражает его. Этот миф интерпретировали по-разному: в нём видели образ жертвенных возлияний (коровы с молоком) или космогонический символ утренней зари, света, разгоняющего ночной мрак (коровы-лучи). Иногда В. — брат Вритры; возможно, что их имена связаны между собой, а также с именами других мифологических персонажей (ср. слав. Велес, Волос, литов. Велняс, латыш. Велс и т. п.).

Лит.: Иванов В. В., Толоров В. Н., Исследования в области славянских древностей, М., 1974, с. 43—44, 66; Neestert и п. J. C., Vala and Gomai, «Bulletin of the Deccan College Research Institute», 1958, v. 19, p. 320—29.

ВАЛААМ, Биле'ам (др.-евр. Bile'am), в иудейских преданиях иноплемennyй маг и пророк. Сын Веора (Беора), уроженец какой-то «языческой» земли к востоку от Палестины, или Месопотамии (Втор. 23, 4), или Мадиама (ср. Чис. 31, 8, Ис. Нав. 13, 21—22), или Эдома. По библейскому рассказу (Чис. 22—24), Валак, царь Моава, пригласил В. на почётных условиях, чтобы тот изрёк ритуально-магическое проклятие против народа Израиля, только что пришедшего из Египта (и представлявшего



Валаамова ослица. Картина Рембрандта. 1626. Париж, музей Коньяк.

опасность для моавитян). Бог (Яхве) воспретил, однако, В. прозносить это проклятие. Со стороны Валака последовали новые, ещё более почётные приглашения, и колеблющийся В. отправился в путь. По пути ослица В. увидела незримого для В. грозившего ангела, трижды преграждавшего ей путь, и заупрямилась, а затем обрела на миг дар речи, чтобы предупредить о воле бога (мотив заговорившей валаамовой ослицы носит отчётливые черты древних мифологически-анимистических представлений). Прибыв на место, В. поднимается на священную гору («высоты Вааловы»), откуда может видеть часть израильского стана, после принесения жертвы уединяется особенно высоко, а затем в пророческом экстазе изрекает не прокля-

тие, а благословение. Валак велит ещё дважды повторить церемонию, выбирая для неё различные места, но благословения В. во второй и в третий раз (фольклорный мотив троекратности) становятся всё выразительнее. Валак гонит от себя В., который в заключение изрекает пророчество: «Вижу его, но его ещё нет; зрю его, но не близко. Восходит звезда от Иакова, и восстаёт жезл от Израиля, и разит князей Моава» (Чис. 24, 17) (впоследствии иудейская, а также христианская эксегеза чаще всего относилась это пророчество к царству мессии, соответственно Иисуса Христа).

В других библейских текстах В. предстаёт как злой маг, тщившийся соблазнить израильтян и в конце концов убитый ими (Ис. Нав. 13, 22, Чис. 31, 8, 16 и др.). Позднейшие легенды иудаизма подхватывают и развивают этот мотив. Само имя В. интерпретируется в манере т. н. народной этимологии как «без-народа», «погубитель народа» или «поглотитель народа» (талмудический трактат «Санхедрин» 105 а и др.). В. изображается величайшим из семи пророков, данных язычникам (наряду со своим отцом Беором, а также Иовом и его четырьмя друзьями), но за его порочность и злую волю дух пророчества был отнят у него и вместе с ним от язычников вообще. Он был вдохновителем всех врагов Израиля: в Египте он подал фараону совет умерщвлять еврейских младенцев мужского пола (талмудический трактат «Сота» 11 а; «Санхедрин» 106 а), после исхода Израиля из Египта подстрекал амаликитян к нападению; сама чрезмерность его вынужденных благословений была злонамеренной. К концу жизни он перестал быть пророком и превратился в калеку, хромого на одну ногу и кривого на один глаз, и заурядного волшебника. Это он подал мадианитам совет вовлечь израильтян в «любодейство» с языческими девицами, что привело к гневу Яхве и к мору в израильском стане («Санхедрин» 106 а; ср. христ. отражение этой традиции в Апок. 2, 14). Перед гибелью искал спасения в магической левитации, но был побеждён произнесением имени Яхве (ср. христ. легенду о Симоне маге). Для раннего христианства В. — прообраз лжепророка и лжеучителя, который ради гордыни и корысти растлеивает умы неопытных учеников (2 Петр. 2, 15—16).



Валаам и ангел, преграждающий ему дорогу. Фреска в Риме, катакомба на Виа Латина.

Лит.: Mowinckel S., Der Ursprung der Bil. Bimsage, «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums», 1930, Bd 48; Albright W. F., The Oracles of Balaam, «Journal of Biblical Literature», 1944, № 63; Pákozy L. M. von, Theologische Redaktionsarbeit in der Bileam-Perikope, в кн.: Von Ugarit nach Qumran. [Otto Eissfeldt-Festschrift], В., 1958.

С. С. Аверинцев.

ВАЛАХИЛЬИ (др.-инд. *vālakhilya*), в древнеиндийской мифологии мудрые карлики (число их, как правило, — 60 000); классифицировались как одна из групп низших божеств и иногда включались в класс *сиддхов*. В «Ригведе» говорится, что В. возникли из волос *Паджанаги*; с их именем связаны 11 гимнов, которые, как полагают, были интерполированы в восьмую книгу «Ригведы» на поздней стадии её сложения (VIII 49—50). В пуранах отцом В. считается Крату, великий *риши* и шестой сын Брахмы. Согласно легенде «Вишну-пураны», этимологизирующей имя В., однажды волос (др.-инд. *vāla*) из паха Крату упал в трещину на сухой земле (др.-инд. *khīlya*), и из этой трещины вскоре появился пчелиный рой необычных существ — В., величиною с большой палец руки каждый. В. способны летать быстрее, чем птицы; по одним мифам, они живут в Гималах, по другим, — на солнце, где питаются солнечными лучами и являются стражами солнечной колесницы. В. почитаются за свою чистоту и добродетель; считается, что насмешка над ними не проходит безнаказанной даже для богов: «Махабхарата» рассказывает, что, оскорблённые *Индрой*, В. предались суровой аскезе, вследствие которой был рождён на свет враг Индры царь птиц *Гаруда* (I 27). П. Г.

ВАЛИ (др.-исл. *Vali*), в скандинавской мифологии сын *Одина* и *Ринд* (пасынок *Фригг*); ребёнок-мститель, который в возрасте одного дня отомстил *Хёду* за убийство *Бальдра*. После гибели мира и богов (см. *Рагнарёк*) В. вместе с другими представителями «младшего поколения» богов будет жить в обновлённом мире. Е. М.

ВАЛТАСА́Р (греч. *Βαλτάσαρ*, евр. *bēlšassar* как передача вавил. *bēl-šar-usur*, «да сохранит Бел царя»), в иудаистических и христианских легендах: 1) последний вавилонский царь. По преданию, отразившемуся как в Библии, так и у древнегреческих авторов (Геродота, Ксенофонта), в ночь взятия Вавилона персами устроил пир («валтасаров пир»). В разгар пира, где настольными чашами служили драгоценные сосуды, захваченные в иерусалимском храме, и прославлялись вавилонские боги, таинственная рука начертала на стене непонятные слова. Вавилонские мудрецы не сумели прочесть и истолковать их. Только призванный по совету царицы иудейский мудрец *Даниил* прочитал надпись, гласившую: «МЕНЕ, МЕНЕ, ТЕКЕЛ, УПАР-СИН», объяснил значение этих слов и дал им толкование, предсказав гибель В. и раздел вавилонского царства между персами и мидянами; предсказание сбылось (Дан. 5). В. — историческое лицо, сын и соправитель последнего нововавилонского царя *Набонида* (сына *Навуходоносора*), убитый вскоре после вступления персов в Вавилонию; титула царя не носил, хотя располагал фактически его полномочиями; 2) вавилонское имя, данное *Даниилу* в вавилонском плену. См. *Даниил*; 3) имя одного из трёх *волхвов*. С. А.

История В. — вавилонского правителя (особенно сюжет валтасарова пира) нашла отражение в литературе: в 16 в. — у Г. Сакса («Комедия о *Данииле*») и И. Мурера («Комедия об осаде Вавилона»), в 17 в. — у Кальдерона («Мистический и подлинный Вавилон»), у А. Морето (пьеса «Пир В.»), в иезуитской драме, позднее — у И. В. Гёте (юношеская драма «В.»),

сожжённая автором), Дж. Байрона (стихотворения «Видение В.», «Валтасару»), Г. Гейне («В.»). Сюжет использовался в изобразительном искусстве (Беночцо Гоццолли, М. ван Хемскерк, Я. Тинторетто, Х. де Рибера, Рембрандт), в музыкально-драматическом искусстве (оратория Г. Ф. Генделя «В.»).

ВАЛЬКЬИРИИ (ед. ч. — др.-исл. *valkyrja*, букв. «выбирающая мёртвых, убитых»), в скандинавской мифологии воинственные девы, подчинённые *Одину* и участвующие в распределении побед и смертей в битвах. Павших в бою храбрых воинов (эйхерив) они уносят в *валльхаллу* и там

Валькирия с ригномом (сосудом для питья). Серебряная фигурка с острова Эланд (Швеция). 10 в. Стокгольм, Исторический музей.



прислуживают им — подносят питьё, следят за посудой и чашами. В «Речах Гримнира» («Старшая Эдда») даётся перечень В. (повторенный «Младшей Эдой»); некоторые их имена расшифровываются (*Хильд* — «битва», *Херфьётур* — «пути войска», *Хлёкк* — «шум битвы», *Труд* — «сила», *Христ* — «потрясающая», *Мист* — «туманная»), другие — *Скеггьёльд*, *Скёгуль*, *Гёль* (*Гейр*), *Гейрахёд* (*Гейрелуль*), *Рандриг*, *Радриг*, *Регинлейв* — точной расшифровке не поддаются. Небесные В. вместе с *норнами*, определяющими судьбу всех людей при рождении, составляют категорию низших женских божеств — *дис*.

В героических песнях «Старшей Эды» В. приобретают черты женщины-богатырок. В. фигурируют в качестве возлюбленных героев *Хельги* и *Вёлунда*. В *Сигдриву*, в последующей традиции отождествлённую с героиней популярного сюжета герм. эпоса о *нибелунгах* — *Брюнхильд*, *Один* погружает в сон и наказывает (она больше не будет участвовать в битвах и выйдет замуж) за то, что она его ослушалась и в поединке между конунгами дала победу не *Хьяльм-Гуннару* (которому *Один* обещал победу), а *Агнару*; её пробуждает великий герой *Сигурд* («Старшая Эда», «Речи Сигдривы»).

В исландской «Саге о Ньяле» сохранилась «Песнь валькирий» (или «Песнь Дёрруда»); когда происходи-



Валтасаров пир. Картина Рембрандта. 1635. Лондон, Национальная галерея.



Валькирия. Скульптурная группа С. Синдинга. 1908. Парк в Копенгагене.

ла знаменитая битва при Клонтарфе (1014) между ирландскими дружинами и скандинавскими викингами, двенадцать В., — рассказывается в саге, — ткали ткань из человеческих кишок и пели эту зловещую песню.

Лит.: Neckel G., Walhall. Studien über germanisches Jenseitsglauben. Dortmund, 1913; Ström F., Diser, nornor, valkyrjor. Fruktbarhetskult och sakral Kungadöme i Norge. Stockholm, 1954 (Kunglige vitterhets historie och antikvitets akademien's handlingar, filologisk-filosofiska serien, [N] 1).

Е. М. Мелетинский.

ВАЛЬМЬКИ (др.-инд. Vālmīki, «муравейный»), легендарный автор древнеиндийской эпической поэмы «Рамаяна». В индийской традиции В. именуется «первым поэтом» (адикави), и ему приписывается изобретение эпического стихотворного размера — шлоки. По одной из легенд, В. в юности был разбойником, но искупил содеянное им зло суровой аскезой — много лет он неподвижно стоял на одном месте, пока с ног до головы не был покрыт муравейником (отсюда его имя). В «Рамаяне» В. выступает в качестве одного из её героев. Он укрыл у себя в отшельнической обители изгнанную Рамой Ситу, воспитал её сыновей Кушу и Лаву.

Лит.: Bhatt G. N., On Vālmiki, «Journal of the Oriental Institute», 1959, v. 9, N 1.

П. Г.

ВАЛЬПҪРГИЕВА НОЧЬ, в германской средневековой мифологии ночь с 30 апреля на 1 мая (день святой Вальпургии, отсюда название) время ежегодного шабаша ведьм, которые слетались на мётлах и вилах на гору Броккен и собирались с другой нечистойью вокруг сатаны. Они пытались помешать благополучному течению весны, насылали порчу на людей и скот и т. п. В селениях накануне В. н. проводилась магическая церемония изгнания ведьм: разжигались костры (на которых иногда сжигали чучела ведьмы), люди обходили дома с факелами, звонили церковные колокола

и т. п. Считалось, что травы в В. н. обретают чудесную силу.

М. Ю.

ВАЛЬХАЛЛА, в альгалла, в альгалла (др.-исл. valhǫll, «чертог убитых»), в скандинавской мифологии находящееся на небе, принадлежащее Одну жилище *эйхериев* — павших в бою храбрых воинов, которые там пируют, пьют неиссякающее медовое молоко козы Хейдрун и едят неиссякающее мясо вепря Сэхримнира (его варит в котле Эльдхримнир повар Андхримнир). Вместо огня В. освещалась блестящими мечами. В. как небесное царство для избранных, по-видимому, относительно поздно отдифференцировалась от подземного царства мёртвых (*хель*). В «Речах Гримнира» («Старшая Эдда») В. соотносена с Глядсхеймом («жилище радости»), а в «Младшей Эдде» жилище, в котором живут Один и «все люди, достойные и праведные» (христианское влияние), называется Гимле («защита от огня») или Вингольв («обитель блаженства»). Е. М.

ВАМАЛА, в мифологии ганда божество озера Вамала. Согласно мифу о происхождении озера, В. жил вместе со своим отцом *Мусиси* и братом Ванема (см. в ст. *Мукаса*) на одном из островов на озере Виктория. Однажды В. поссорился с братом и стал с ним бороться, но не мог одолеть его, пока собака В. не укусила Ванема в ногу. Разгневанный Ванема бросил в глаза В. пригоршню золы и ослепил его на время. В. рассердился и покинул остров. В пути он сел отдохнуть на холме, положив рядом с собой бурдюк с водой. Вода вытекла, поток низлинулся с холма в долину, и образовалось озеро, названное именем В. На берегу озера, где, согласно мифу, поселился В., был построен в его честь храм; В. приносили в жертву людей. Е. К.

ВАМБАРА, В а м а л а, мифологический персонаж бантуязычных народов Междоузерья (живущих в Уганде и др.). В., глава пантеона богов, принимает участие в сотворении мира, поручая подчинённым ему божествам те или иные области создания (ср. *Олорун*). Ирунгу, божество охоты, создал по приказанию В. горы, леса и некоторых животных; Казоба («солнце») — солнце, луну и свет; Ханги — звёзды и небосвод; Мугаша — воду, ветер, банановое дерево; Ругаба — людей и скот.

Вокруг имени В. циклизуется также множество более поздних мифологических легенд и преданий о происхождении социальных и культурных институтов. В них В. — царь, наделённый магической силой. Согласно одному из вариантов мифа, В. жил в стране Бвера и управлял народами (банья)нколе, карагве и частью юж-

ных ганда; своим подданным он дал коров, помогал платить брачный выкуп. Благодаря магическим способностям, В. вызывал дождь, посылал женщинам детей, избавлял скот от болезней и др.

С именем В. связывают возникновение культа бачвези — душ умерших знатных людей. Согласно мифу, В., Мугаша и Ирунгу, заблудившись, попали в страну царя *Кинту*, который оказал им гостеприимство. Покидая страну, Мугаша унёс с собой семена всех полезных растений. Впоследствии вместе с женой он стал возделывать землю. В. и его спутники получили от Кинту коров и коз и трёх сопровождающих — двух мужчин и одну молодую девушку, которых по прибытии домой В. должен был отослать обратно. Вернувшись домой, В. велел подоить свою корову Китаре и дал попробовать молока своему народу. С тех пор люди стали пить коровье молоко и делать из него масло. В. предупредил о том, что, если Китаре умрёт, умрёт и он. В. поручил пасти стадо своему брату Лиангомбе (*Лиангомбе*). Но В. забыл отослать Кинту тех, кто его сопровождал. Через своего посыльного Руфу (смерть) Кинту потребовал вернуть ему не только людей, но и всё, что он дал В. Тот отказался выполнить это требование. Руфу прибег к хитрости, и Китаре исчезла. Узнав об этом, В. решил поконтчить с собой, и придворные не смогли его отговорить. Царь перенёс в могилу всё из своего дома и бросился туда сам. После смерти В. стал господином бачвези.

Лит.: Gory H. and Hartnoll M. M., Customary law of the Haya Tribe, L., 1945; Gorju J., Entre le Victoria, l'Albert et l'Edouard. Ethnographie de la partie anglaise du Vicariat de l'Uganda, Rennes, 1920.

Е. С. Котляр.

ВАМПАЛ, в мифологии ингушей и чеченцев огромное чудовище, обладающее сверхъестественной силой; иногда у В. — несколько голов. В. бывают как мужского; так и женского пола. В сказках В. — положительный персонаж, отличающийся благородством. А. М.

ВАМПІР, в низшей мифологии народов Европы мертвец, по ночам встающий из могилы или являющийся в облике летучей мыши, сосущий кровь у спящих людей, насылающий кошмары. В. становились «нечистые» покойники — преступники, самоубийцы, умершие преждевременной смертью и погибшие от укусов В. Считалось, что их тела не разлагались в могилах, и прекратить их злодеяния можно было, вбив в тело В. осиновый кол, обезгавив его и т. п. Оберегами против В. служили также чеснок, железо, колокольный звон и др. В славянской мифологии — *ульвь*. М. Ю.

ВАНПАГАНЫ («старые язычники»), в эстонской мифологии злые великаны (иногда отождествляются с христианским чёртом). В. создают холмы, водоёмы, разбрасывают камни-скалы и т. п. Обитают в пещерах, озёрах, в преисподней. Занимаются ремеслом (кузнецы, сапожники и др.), пахотой, устраивают свадьбы, крестины, иногда приглашают в гости людей и одабривают их; дары В. — горящие уголья: если положить их в передник, угли превращаются в золото. В эстонских сказках В. выступают в роли глупого чёрта: например, рыбак пугает В. тем, что утянет озеро неводом, и тот ради выкупа таскает золото в дырявую шляпу, которую хитрый рыбак держит над глубокой ямой. В. состязаются с эпическими богатырями — *Калевипоэгом*, Тыллом — в метании камней (собираются разрушить каменный храм и т. п.). Они строят гигантские мосты через озёра и даже моря (душа проходящего по такому мосту должна угодить к дьяволу). Из горсти песка, схваченной для строительства такого моста В., бегущим от богатыря Тылла, возникли, по народному преданию, острова Харилайд на Балтийском море.

Лит.: Laugaste E., Liiv E., Muistendid vanapaganast, Tallinn, 1970.

ВАНГА, в мифологии ганда божество, отец *Мусиси*. Согласно мифу, В. жил на одном из островов на озере Виктория. Однажды солнце упало с неба, и наступила полная тьма, продолжавшаяся несколько дней, пока по просьбе царя Джуко В. не вернул солнце на место. К В. обращались при болезнях и при различных бедствиях; существовал храм В.

ВАН ГОН, герой поздней корейской мифологии. В основе образа В. Г. — реальная историческая личность. В. Г. — крупный военачальник (877—943), происходивший из могущественной феодальной семьи. В 918 он сверг *Кунгэ* и, став государем Тхэджо, провозгласил новую династию Корё (в названии подчёркивалась преемственность с древним Когурё). Родословная В. Г., помещённая в «Корё са» («История Корё», сер. 15 в.) и ряде других источников, — типичный образец поздних мифов об основателях государства или новой династии. Так, первопреем Хогён женится на богине горы Пхённасан (ныне Курёнсан, «гора девяти драконов» в провинции Хванхэ-Пукто); его праправнук по материнской линии Чакчегон становится зятем царя драконов; рождению самого В. Г. предшествует предсказание известного в Силла геоманта Тосона. В преданиях о В. Г. и его предках многое заимствовано из древних мифов, записанных в «Самгук юса»: например, описание сна внука Хогёна — Поюка, в котором

он мочой залил всю землю; предание о том, как Чакчегон, отправившись на запад, попал в подводный дворец царя драконов и по его просьбе убил старого лиса; предание о лучнике *Котхаджи*. Во всех повествованиях о предках В. Г. непременно совершается чудо с помощью магов, гадателей, священных животных и атрибутов (свинья и ивовый посох, подаренные царём драконов Чакчегону). От других поздних мифов предания о В. Г. отличаются обилием мистических элементов. Кроме того, в них как бы нанизываются одна на другую топонимические легенды, распространённые в окрестностях бывшей столицы Корё — Кэсона.

Лит.: Корё са, т. 1, Пхеньян, 1962, с. 43—54; Кодэ чонги сорхва чиг (Собрание древних образцов биографий и прозаических форм корейского фольклора), Пхеньян, 1964, с. 279—95; Хон Ги му в, Чосон синхва ёнгу (Исследование корейских мифов), Пхеньян, 1964, с. 244—59.

Л. Р. Концевич.

ВАНИ (др.-япон., «крокодил»), в японской мифологии волшебное животное. Его облик неясен. Его интерпретируют не только как крокодила, но и как морскую змею и акулу. В. встречается в мифе о *Хоори*, во многих легендах; в «Харимафудоки» имеется рассказ о морском божестве В., которое каждый год появляется из моря в сопровождении множества рыб, причём его появление несчастливо для людей, а мясо этих рыб ядовито.

Е. П.

ВАН ЛИН-ГУАНЬ («чудесный чиновник Ван»), другое имя — Ван

Шу Хо-фу тяньцзян («небесный полководец управы огня Ван Шу»), в китайской даосской мифологии один из 36 небесных полководцев (тяньцзян), страж дворца небесного нефритового государя *Юй-ди*, а также охранитель дверей храмов. Статуи В. Л.-г. ставятся у наружных входов даосских (иногда буддийских) храмов, он изображается краснолицым, трёхглазым с кнутом или сучковатой палкой в руке, чтобы отгонять злых духов. Одевание на статуе меняют каждые три месяца, а раз в три года что-нибудь из его платья сжигают и заменяют новым, богато украшенным; раз в десять лет вся одежда сжигается целиком. Этот обычай был особенно распространён в 15—17 вв. Жертвоприношения в его честь совершались в первый день нового года, в день зимнего солнцестояния, а также в специальный праздник в честь В. и его учителя даосского праведника Са Шоу-цзяня. Начало официального культа В. Л.-г. связывается с установлением культа Са в 15 в., по другой версии, один даос доложил императору Юн-лэ (правил с 1403 по 1425), что он перенял магическое искусство от В., и государь повелел построить в Пекине храм В. **ВАН-МУ ШИЧЖЭ** («посланцы матушки-владычицы»), в древнекитайской мифологии служанки *Си-ван-му* («владычицы Запада»). В наиболее архаических древних текстах («Шанхай цзин» — «Книга гор и морей») Шу Хо-фу тяньцзян («небесный полководец управы огня Ван Шу»), в китайской даосской мифологии один из 36 небесных полководцев (тяньцзян), страж дворца небесного нефритового государя *Юй-ди*, а также охранитель дверей храмов. Статуи В. Л.-г. ставятся у наружных входов даосских (иногда буддийских) храмов, он изображается краснолицым, трёхглазым с кнутом или сучковатой палкой в руке, чтобы отгонять злых духов. Одевание на статуе меняют каждые три месяца, а раз в три года что-нибудь из его платья сжигают и заменяют новым, богато украшенным; раз в десять лет вся одежда сжигается целиком. Этот обычай был особенно распространён в 15—17 вв. Жертвоприношения в его честь совершались в первый день нового года, в день зимнего солнцестояния, а также в специальный праздник в честь В. и его учителя даосского праведника Са Шоу-цзяня. Начало официального культа В. Л.-г. связывается с установлением культа Са в 15 в., по другой версии, один даос доложил императору Юн-лэ (правил с 1403 по 1425), что он перенял магическое искусство от В., и государь повелел построить в Пекине храм В.

Три синие птицы приносят еду Си-ван-му, сидящей у горы Шуцино («гора змеиной шаманки»). Ксилография. Иллюстрации к «Книге гор и морей». Ленинград, Библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина.



это три синие (вариант перевода: зелёные) птицы (циння), приносящие еду хозяйке. В стадийно более поздних текстах — это существа с телом птицы, но человеческими лицами. В повестях начала нашей эры это уже прекрасные девы, имеющие свои имена. Наиболее известна из них Ван Цзы-дэн, передававшая приказы Си-ван-му, ездившая к дереву солнца Фусану, на острова бессмертных, а также в столицу мрака (Сюаньду). Ван Цзы-дэн славилась игрой на струнных инструментах, Дун Шуан-чэн известна своей игрой на губном органчике — шэне, Ши Гун-цзы — на металлическом гонге.

ВАНФ (Vanth), в этрусской мифологии женский демон загробного мира, олицетворение смерти. На зеркалах, фресках В. часто изображалась с Харуном. Постоянные атрибуты В.: свиток, факел, меч, змеи, обвивающие руки, ключ. Иногда отождествляется с греч. фуриями.

ВАН ХАЙ («князь Хай», «правитель Хай»), в древнекитайской мифологии герой — легендарный правитель племён иньцев. Имя его встречается в древнейших надписях на гадательных костях. В «Шань хай цзине» («Книга гор и морей») говорится, что В. Х. в каждой руке сжимал по птице. Как предполагает китайский исследователь Ху Хоу-сюань, иероглиф хай, которым записывается имя героя, означает «рука, держащая птицу». Птица, здесь, видимо, — тотемный знак, поскольку тотемом иньцев была птица. Согласно реконструкции Юань Кэ, В. Х. вместе с братом Ван Хэном разводил коров и овец и отправился на север в страну Юн. Бог реки Хунань — Хэ-бо помог им со стадами переправиться через реку. В. Х. с братом остались гостить у тамошнего правителя Мян-чэна, где вкусно ели и развлекались с женой престарелого Мян-чэна. Впоследствии В. Х. был зарублен молодым воином, а Ван Хэн выслан из страны Юн.

Лит.: Юань Кэ, Мифы древнего Китая, М., 1965, с. 272—77; Ху Хоу-сюань, Цзягуань социальную функцию инь-дэнь-дэнь чжэнцзюй (Новые доказательства по материалам гадательных костей о птичьих тотемах племён инь), «Вэнью», 1977, № 2, с. 84—87. Б. Р.

ВАНЦЗЫ ЦЯО («царевич Цяо»), Ванцзы Цзинь, в древнекитайской мифологии бессмертный. В основе образа В. Ц. лежит предание о легендарном царевиче, старшем сыне царя чжоуской династии Лин-вана (6 в. до н. э.). Согласно преданиям, В. Ц. 20 (или 30) лет учился искусству магии у даоса Фуцю-гуна. Однажды он сообщил родителям о том, что покажется им в 7-й день 7-й луны (день встречи звёзд Пастуха и Ткачихи), и в этот день пролетел над ними на белом журавле. В. Ц. славился искусством превращений. Желая проверить,



Ванф. Бронза. Ок. 400 до н. э. Лондон, Британский музей.

достиг ли его ученик Цуй Вэнь-цзы магию, В. Ц. превратился в белую цикаду и, взяв в лапку чашу со снадобьем, поднёс Цую. Цуй перепугался, схватил копьё и ударил цикаду. Но на месте цикады оказалась туфля. Накрыв её корзиной, а туфля превратилась в большую птицу. Цуй приподнял корзину, и птица улетела. По другой версии, приводимой комментатором 1 в. Ван И, после смерти труп В. Ц. накрыли корзиной и он превратился в птицу. В народных песнях эпохи Хань (3 в. до н. э. — 3 в. н. э.) В. Ц. изображён летающим на белом олене. По наиболее распространённым версиям, он на белом журавле улетел в небо, сделавшись бессмертным.

Лит.: Юань Кэ, Мифы древнего Китая, М., 1965, с. 144; Сунь Цзю-юнь, Лоян Сихань Буццо бихуа каоши (Толкование сюжетов произведений настенной живописи периода Западной Хань, найденных в Буццо под Лояном), «Вэнью», 1977, № 6, с. 21—22.

Б. Л. Рифтин.

ВАН ШУ, в древнекитайской мифологии возница луны. Имя В. Ш. упоминается в ряде древних памятников: в поэзии Цюй Юаня (4 в. до н. э.), в одах Ян Сюна (1 в. до н. э.) и исторических сочинениях. Можно предположить, что образ В. Ш. был создан по аналогии с возницей солнца Си-хэ. Некоторые древние комментаторы вообще отождествляли В. Ш. с луной.

ВАНЫ (др.-исл. vanir), в скандинавской мифологии группа богов плодородия. Им приписываются кровосмесительные связи между братьями и сёстрами (ср. аналогичные мотивы в средиземноморских аграрных мифах и ритуалах, генетические связи с которыми не исключены), колдовство (т. н. сейдр) и пророческий дар. К числу В. относятся главным образом

Ньёрд и его дети — Фрейр и Фрейя. Жилище В. обозначается Снорри Стурлусоном в «Младшей Эдде» как Ванакхейм, но в другом месте он же называет жилище Фрейра Альвхейм, что свидетельствует о смешении В. с альвами. В. противопоставлены другой, гораздо более обширной группе богов — асам в мифе о первой войне, о которой рассказывается в «Прорицании вёльвы» («Старшая Эдда»), в «Младшей Эдде», «Саге об Инглингах», в «Деяниях датчан» Саксона Грамматика. Это этиологический (объяснительный) миф о возникновении первой войны, положившей конец «золотому веку», до того не знакому с враждой и расприями. Поводом к войне послужил приход от В. к асам злой колдуньи Хейд (она звалась также Гульвейг, что, по-видимому, означает «сила золота»). Асы забили её копьями и трижды сжигали, но она снова возрождалась. Войну начал глава асов Один, бросив копьё в сторону войска В., но В. стали наступать, угрожая Асгарду, небесному селению асов. Война закончилась миром и обменом заложниками (асы взяли ванов Ньёрда, Фрейра, а также Квасира, а ваны — асов Хёнира и Мимира). В «Младшей Эдде» упоминание о первой войне служит введением в историю добывания мёда поэзии. Исследователи предполагают, что в мифе о войне В. и асов нашло отражение борьба культов местных и пришлых племён (возможно, индогерманских завоевателей с носителями мегалитической матриархальной земледельческой культуры), или различных социальных групп древнегерманского общества. Интересно, но мало убедительно попытка Р. Хёккерта интерпретировать войну асов и В. как войну за священный мёд, воплощающий некий космический жизненный принцип. В. — хранители мёда связаны с Хеймдаллем; Гульвейг (слово это он расшифровывает как медовый напиток) Хёккерт отождествляет с вельвой (провидицей), от имени которой ведётся речь в «Прорицании вёльвы». Параллель к войне асов и В. в других индоевропейских мифологиях — мифы о войнах асур и богов древнеиндийской мифологии. Ж. Дюмениль считает, что в индоевропейском мифе боги, представляющие религиозную власть и плодородие, первоначально разделены и что в столкновениях между ними главное не сама война, а заключение мира, договор. Действительно, в результате войны асов и В. как бы происходит консолидация общины богов (асы ассимилируют В.). Но с другой стороны, в скандинавской мифологии миф о первой войне как первой расправе после «золотого века» по существу предвосхищает (особенно в «Прори-

пани вѣльвы») столь характерную для скандинавской мифологии эсхатологическую тематику (смерть юного бога из асов Бальдра, трагическая гибель богов и всего мира, — см. *Ragnarök*). Не совсем ясно, в какой мере и в каком смысле в этом сюжете отражено осознание губительной силы золота. Неясно также, отражает ли троекратное сожжение Гульвейг некий ритуальный акт (или представляет аллегорию металлургической обработки золота как его уничтожения).

Лит.: Högkert R., *Voluspá och Vafnutalet*, [Bd] 1—2, Uppsala, 1926—30; Bricm O., *Vanir og Aesir*, Reykjavik, 1963.

Е. М. Мелетинский.

ВА́РА (авестийский яз.), в иранской мифологии убежище, обитель праведников. Во второй главе «Видевдата» В. описана как квадратное ограждение со стороны «в лошадиный бег», возведённое культурным героем *Пимой* по предписанию *Ахурамазды* в стране *Арьяна Вэджа*, мифической прародине иранского народа. В этом сооружении все живые существа, люди и животные, были спасены от чудовишной зимы, насланной богом, и всеобщего потопа. Мотив квадратного ограждения, внутри которого упорядочен мир, противопоставленный силам хаоса и смерти, прослеживается в некоторых индоевропейских традициях (Roma Quadrata в римской мифологии и др.; ср. прямоугольные в плане храмы в иранской, славянской, древнегреческой и других традициях). Особо близкий В. образ — квадратная «обитель Ямы» в «Ригведе» (9, 113, 7—8): это тоже обитель блаженных, средоточие бессмертия, но не на земле, а в загробном мире. Поздние пехлевийские тексты расходятся в локализациях В., помещая её то на небеса, то под землю, т. е. в потусторонний мир, скорее в духе «Ригведы», нежели собственно «Авесты».

Лит.: Dumézil G., *La sabha de Yama*, «Journal Asiatique», 1965, t. 253, № 2.

ВАРА́ФУ, **Вари́фу** (wrfw), в йеменской мифологии божество, почитавшееся в государстве Катабан; вероятно, бог орошения, гранич и пограничных знаков (ср. *Термин*); точно его функции и значение имени не определены. Иногда В. именуется *Мандах*. В. был связан с *Аммом*; его иногда называли «оракул Амма»; известен общий храм В. и Амма. Храм В. существовал также в городе зу-Гайлам. Некоторые исследователи считают В. астральным божеством, связанным с солнцем или луной.

Лит.: Beeston A. F. L., *Epigraphic and Archaeological Gleanings from South Arabia* «Oriens Antiquus», 1962, [№] 1, p. 47—48; Branden A. van den, «Les divinités sud-arabes mndh et wrfw», «Bibliotheca Orientalis», 1959, [№] 16, p. 187.

ВАРВА́РА (греч. Βαρβαρά, «иноземка»), героиня христианской агногра-

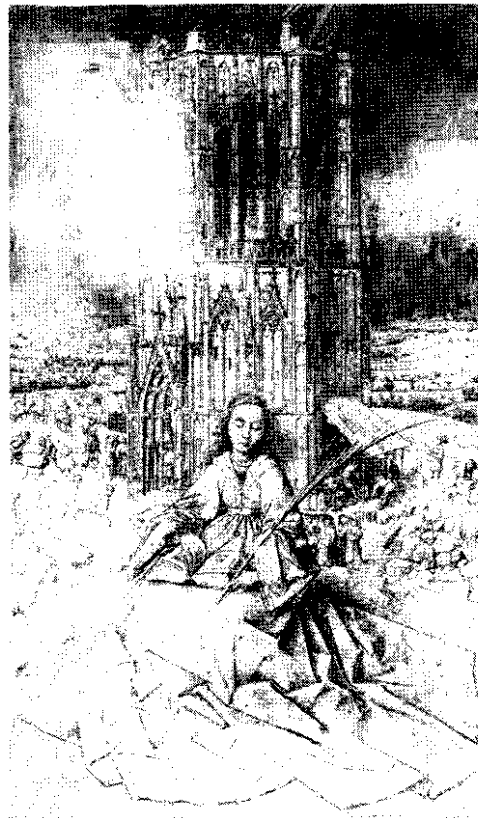
фической легенды, изобилующей мифологическими мотивами. Возможно, была христианкой, казнённой в Египте во время репрессий против христиан начала 4 в. Согласно легенде, родилась в египетском городе Гелиополе (богатом мистическими традициями и играющем важную роль в иудейско-христианской апокрифической литературе, напр. в легенде об Асенеф, жене *Иосифа*); единственная дочь богатого язычника Диоскора. Могущество отца, её красота, влюблённость, которую она вызывает у всех молодых аристократов Египта, и пыл целомудренной решимости блюсти своё девство, — всё это описывается в сказочных гиперболах. Чтобы предохранить В. от домогательств обожателей, отец строит для неё высокую башню (фольклорный мотив девы на башне, фигурирующий в легенде об Асенеф, в гностической легенде о *Елене*, спутнице Симона мага, и в др.). В отсутствие отца строители должны прожить в стене два окна; но В., тайно ставшая христианкой, ведит им прожить три окна, как исповедание веры в *троицу*, и низвергает установленные в башне отцом кумиры языческих богов. Вернувшись и узнав

об этих событиях, отец доносит на дочь префекту Египта, который подвергает В. жестоким пыткам (ей отсекают сосцы сапожным резаком и т. п.). В тюрьме В. получает утешение и подкрепление от явившегося ей Иисуса Христа и чудесно данного ей причастия (поэтому в православных и особенно католических верованиях В. выступает как святая, в трудных обстоятельствах спасающая христианина от опасности умереть без причастия). Под пыткой святая поёт псалмы, словно не чувствуя боли. Наконец, взбешённый Диоскор собственноручно отрубает дочери голову, но тотчас же сам испепелён молнией. Варианты этого же сюжета распознаются в легендах о других девственницах, обитающих на башне, низвергающих идолов и претерпевающих мученическую смерть — св. Ирине и св. Христине. Мотивы жития В. использованы в поэме английского писателя Г. К. Честертона «Святая Варвара».

Лит.: Wirth A., *Danae in christlichen Legenden*, Prag—Lpz., 1892; Weymann C., *Zu den Legenden der heiligen Barbara und Irene*, «Byzantinische Zeitschrift», 1893, № 2; Paschini P., *S. Barbara. Note agiografiche*, Roma, 1927.

С. С. Аверинцев.

Слева — Святая Варвара. Рисунок Я. ван Эйка. 1437. Антверпен, Королевский музей изящных искусств. Справа — Святая Варвара. Картина Р. Кампена. 1438. Мадрид, Прадо.



ВАРМА-АВА (морд. варма, «ветер»; ава, «мать», «женщина»), в мордовской мифологии дух, хозяйка ветра. Обитает в воздухе, может послать плодородный дождь, но и раздуть пожар вместе с духом огня *тол-авой*, повалить созревший хлеб и т. п. В.-а. считалась разносчицей болезней. Соответствующий В.-а. мужской персонаж — варма-атя (морд. атя, «старик», «мужчина»); у марийцев дух ветра — мардэж-ава (мар. мардэж, «ветер»).

ВАРНА (др.-инд. *vāṅna*, «цвет», «внешний облик», «вид», «род», «качество», «достоинство», «разряд людей»), социальный институт, относящийся к сословной структуре древнеиндийского общества и глубоко укоренённый в древнеиндийской мифологии. Впервые четыре В. (без употребления слова «В.») упоминаются в «Пуруша-сукте» «Ригведы», где излагается происхождение В. из частей тела первочеловека *Пуруши*: «Когда Пурушу расчленили..., его рот стал брахманом, его руки сделались раджанья [кшатриями], его бёдра — вайшьями, из ног родился шудра» (РВ X 90). Более поздние памятники повторяют как идею четырёх В., так и мотив их происхождения от некоего демиурга или культурного героя, родоначальника традиции, при этом употребляется и само слово «В.». В поздней брахманской литературе В. возникают из бога-творца *Брахмы*, иногда из частей тела Вишну (обычно в воплощении Кришну), изредка из Шивы. Одна из самых известных версий сюжета мифологической трансформации божественного персонажа или первочеловека в элементы социальной структуры (в данном случае в В.) содержится в «Законах Ману» (где варновая структура общества получила свою кодификацию): «А ради процветания миров он [Брахма] создал из своих уст, рук, бёдер и ступней брахмана, кшатрия, вайшью и шудру» (I 31); «А для сохранения всей этой вселенной он, пресветлый, для рождённых от уст, рук, бёдер и ступней установил особые занятия. Обучение, изучение [вед], жертвоприношение для себя и жертвоприношение для других, раздачу и получение [милостыни] он установил для брахманов. Охрану подданных, раздачу [милостыни], жертвоприношение, изучение [вед] и неприверженность к мирским утехам он указал для кшатрия. Пастбю скота, а также раздачу [милостыни], жертвоприношение, изучение [вед], торговлю, ростовщичество и земледелие — для вайшьи. Но только одно занятие владыка указал для шудр — служение этим варнам со смирением» (I 87—91, ср. X 45). В этом же памятнике приводится и другая версия проис-

хождения В. — от великих *риши*, сыновей Ману и внуков Брахмы: от Кави (Бхригу) — брахманы, от Ангира-са — кшатрии, от Пуласты — вайшьи, от Васишты — шудры (III 198), ср. также «Брахманы, кшатрии и другие варны произошли от Ману, поэтому они манавы» (Мбх. I 75, 3188). Последовательность возникновения В. также известна в ряде вариантов. Основной из них предполагает постепенное возникновение В. и состояние, когда все люди были добродетельными и, следовательно, брахманами (по одному из вариантов, впоследствии красные брахманы стали кшатриями, жёлтые — вайшьями, чёрные, «потерявшие чистоту» — шудрами; Мбх. XII 181, 13). По некоторым вторичным источникам, напр. джайнским, первыми возникли кшатрии, потом вайшьи и, наконец, брахманы и шудры. Философизированный вариант упанишад предлагает концепцию развития, по которой из брахмана как божественной ипостаси создана Кшатра, ипостась воинской В. (т. е. боги — кшатрии: Индра, Варуна, Сома и т. п.), затем Виш, ипостась вайшьев (т. е. васу, рудры и т. п.), и, наконец, В. шудр (Брихад-уп. I 4, 11—14). Такое соотношение социальных функций (магико-юридической, жреческой, воинской, производственной), данных в ипостасной форме, божеств данной функции и, наконец, В. в основе своей весьма архаично и подтверждает некоторые положения теории трёх социальных функций Ж. Дюмезиля. В данном случае важен параллелизм и изоморфизм человеческих В. и божественных классов: в основе тех и других находится некий общий образец, характеризующийся четырёхчленной структурой иерархического устройства и особым соотношением элементов (3+1). Шудры оказываются единственной В., лишённой социальных функций, признаваемых в индо-арийском обществе почётными и полезными. Первые три В. считались принадлежащими к «дваждырождённым» (поскольку они проходили через посвящение, рассматривавшееся как второе рождение), а шудры — «однородёнными», лишёнными посвящения (в «Законах Ману» III 15 они называются даже «лишёнными рождения»). Такая четырёхчленная структура, совпадая с другими её образами и воплощениями (четыре времени жизни, четыре юги — великих века, схемы города, храма, тетрады богов и т. д.) соотносится с обеими структурами схемы *древа мирового*, выражающимися в числе — горизонтальной (число четыре) и вертикальной (три). Цветовая символика В. (брахманы — белый цвет, кшатрии — красный, вайшьи — жёл-

тый, шудры — чёрный) тоже имеет нередко соответствие в распределении цветов, характеризующих схему мирового древа. Эта цветовая символика В. в ряде текстов (Мбх. XIV 36—39, «Законы Ману» XII 24—50 и др.) получает семантическую интерпретацию в оценочно-характерологическом плане: белый цвет брахманов — благодать, красный цвет кшатриев — страсть, жёлтый цвет вайшьев — смешение двух первых качеств, чёрный цвет шудр — темноту. Но у этой четырёхчленной цветовой системы есть двоякий образ универсального характера (белый-чёрный). В мифопоэтических текстах есть указания на то, что классическая четырёхварновая система выводится из более древней двоичной системы. На двучленные структуры ориентируют древнейшие свидетельства об употреблении слова «В.»: «убивая дасью, он [Индра] оказывал покровительство варне ариев» (РВ III 34, 9); «Боги усмиряют гнев дасы, да приведут они нашу варну к благополучию» (РВ I 104, 2); «Агастья, могучий праотец, который... желал детей, потомства и силы, поддерживал обе варны» (РВ I 179, 6). Эта двоичность нередко встречается и в более поздних текстах, правда, с изменением членов противопоставления. Один из ранних примеров — в «Тайттирия-брахмане» (I 26): «Брахман и шудра противостоят по различию кожи. Брахман — божественная варна, шудра же — асурская» (т. е. демонская). Впрочем, выражение «асурская варна» появляется уже в «Ригведе» (IX 71, 2), и оно может быть интерпретировано как то, что предшествует В. шудр. Дасью (дасы) представляли собой автохтонное племя, враждебное ариям и отличающееся от них тёмным цветом кожи. Уже само наличие двоичного противопоставления «В. ариев» — «В. дасов» (РВ I 104, 2; II 12, 4; III 34, 9) при том, что дасы определяются как чёрные, отсылает к правдоподобной реконструкции: белый (арии) — чёрный (дасы) как обозначение своего и не-своего (чужого). Употребление термина «В.» в значении «сословие» появляется лишь в период брахман (Шат.-бр. V 5, 4, 9, VI 4, 4, 13).

Лит.: История и культура Древней Индии М., 1963; Касты в Индии, М., 1965; Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф., Древняя Индия. Исторический очерк, М., 1969; Rangaswami Aiyangar K. V., Aspects of the social and political system of manumrti, Lucknow, 1949; Srinivas M. N., Religion and society among the coorgs of South India, Oxf., 1952; Agrawala V. S., India as known to Panini, Lucknow, 1953; Apte V. M., Social and religious life in the Grihya-sūtras, Bombay, [1954]; Pillai G. K., Origin and development of caste, Allahabad, 1959; Barua P. L., The Doctrine of Caste in Early Buddhism, «Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society», 1959, № 4. В. Н. Тонорова.

ВАРУНА (др.-инд. *Váruṇa*), в древнеиндийской мифологии бог, связанный с космическими водами, охранитель истины и справедливости, главный из *адитьев*; наряду с *Индрой* величайший из богов ведийского пантеона. В. посвящено 10 гимнов, кроме того, многочисленные гимны посвящены В. совместно с *Митрой*. Только В. и Индру называют «вседержитель». В. — также самодержец, царь (над миром, над богами и людьми) надо всеми (РВ II 27, 10; V 85, 3; VII 87, 6; X 132, 4). В. наставляет богов, и они следуют его приказам и советам (IV 42, 1; VIII 41, 7; X 66, 2). В. — тот, кто сотворил мир и удерживает его (IV 42, 3; VIII 41, 5); он заполняет воздушное пространство, расширяет землю, освещает небо и землю, укрепляет солнце, измеряет землю солнцем, поднимает на небо; небо и земля подвластны ему; ночь и день — его одежда. В. дал движение солнцу; оно его глаз (I 50, 6), сам он тысячеглаз (VII 34, 10).

Как показал немецкий индолог Г. Людерс, основная черта В. — связь с космическими водами во всём их многообразии (мировой океан, образующий внешнюю рамку творения, которая отделяет космос от хаоса; небесные воды — дожди; моря, реки, потоки, подземные воды и т. д.; ср. клятву при воде в связи с В.). В. изливает космические воды (он бог дождя, V 85, 3—4), освобождает воды, прокладывает путь потокам, укрывает океан, наполняет море водой, озирает течение рек, находится в реках, в море; реки — его сёстры (их семь). Пара В. — *Митра* [поскольку *Митра* связан с огнём (солнцем)] отражает архаичное противопоставление воды и огня (в брахманической литературе В. и *Митра* противопоставлены друг другу по многим признакам). В отличие от *Митры* В. больше связан с природным, чем с социальным, с ночью, луной, с дальним, с тайным и магией. Он обладает чудесной колдовской силой (маяя), ему присущи асурские качества (см. *Асуры*): иногда его называют асура, хотя чаще он — *дева*, а изредка — и *дева асура* (VIII 25, 4; ср. VII 65, 2). Вместе с *Митрой* В. моделирует космос в целом, особенно в его магико-правовом аспекте. В. толкуется немецким индологом П. Тиме (ФРГ) как обозначение истинной речи (в последнее время это толкование вызвало ряд возражений). К людям В. скорее строг и вообще далёк от них (ср. его неантропоморфность), впрочем В. благосклонен к певцам. В. не столько дарует блага людям, сколько следит за ними и защищает их от злого начала. Так, В. освобождает от страха (II 28, 6), защищает от злых снов

(II 28, 10), сторожит мысли людей (VII 41, 1); он выступает против несправедливости, болезни, смерти, колдовства и даже дарует долгую жизнь (I 25, 12; II 27, 10). В. — воплощение мирового порядка (*ṛta*), истины. Он высматривает правду и ложь, ищет виновных, карает их (в частности, насыпает на грешников водянку; верёвка или петля — его орудие против грешников) и отпускает грехи. Он — хранитель высшего закона и гарантия законосообразности в мире. В ведийских гимнах В. связан с *Адиту* (его матерью), *Агни* и *Сомой*, *Манью*, *Ушас*, *Индрой* (ряд гимнов посвящён Варуне и Индре совместно). Однако мифологических сюжетов, связанных с В., в ведах немного, и они известны лишь в фрагментах. Помимо космогонического мотива золотого зародыша (солнца) в мировом океане, связывающего *Митру* с В., в «Ригведе» более или менее полно представлен лишь один мифологический сюжет — история отношений В. с *Васиштхой* (VII, 86—89): мудрец и певец *Васиштха*, бывший некогда любимцем В. (В. показал ему смену дня и ночи, взял с собой на корабль, сделал риши и т. п.), прогневал грозного бога (причина гнева В. неясна) и встал в немилость; он умоляет В. избавить его от кары, но В. насыпает на *Васиштху* смертельную болезнь — водянку. Ещё менее ясен сюжет о риши *Трита*, оказавшемся на дне глубокого колодца и взывающем о справедливости и о заступничестве к *Агни* и В. (I 105); ср. мотив несения Тритой В. в море (IX 95, 4). У В. есть жена *Варунани* (II 32, 8; VII 34, 22) или *Варуни*, позже считавшаяся богиней вина.

В послеведийский период В. утрачивает своё ведущее положение в пантеоне богов, становится одним из хранителей мира (см. *Локапалы*) и обычно связывается с Западом, подчиняясь верховной триаде богов индуистского пантеона. После свержения *Нахуши* с небесного трона *Брахма*, согласно эпическим источникам, даровал власть над вселенной *Индре* и тем, кто помог ему вернуться из изгнания (*Варуна*, *Яма*, *Агни* или *Сома*). В сказании о *Нахуше* (Мбх. XIII) В. призывает *Индру* вернуться и поразить *Нахушу*. Вместе с тем в послеведийскую эпоху В. продолжает считаться владыкой вод; но власть его существенно ограничивается, а связь с нравственным законом почти полностью затухает. Зато образ В. сильно антропоморфизмуется, он приобретает многочисленные связи в т. ч. и родственные [ср. его сыновей: *Бхригу* (Шат.-бр. XI 6, 1, 13; *Вадж.-самх.* XXV 9; *Тайт.-бр.* III 9, 15, 3), *Агастья*, *Васиштху*, дочь *Варуни* (Рам. I 46, 26), вышед-

шую из океана при его пахтанье; его жену или жён (воды) и т. п.] и входит в большое число сюжетных схем, правда, редко играя в них основную роль.

В эпосе и пуранах (по преимуществу) наиболее известные сюжеты с участием В. таковы. Соперничество В. и *Утатхьи* (Мбх. XIII). В. похищает *Бхадру*, дочь *Сомы*, жену мудреца *Утатхьи*, и уводит её в свой дворец на дне морском; узнав о похищении жены, *Утатхья* посылает к В. мудреца *Нараду*, но В. прогоняет его; *Утатхья* обращается к реке *Сарасвати* с просьбой не питать более океан водою, а сам осушает океан; В. вынужден покориться и вернуть жену мужу. В. полюбил апару *Урваши*, жену *Митры*, и она рождает двух сыновей (*Вишну-пур.* IV). В., как и другие боги, при приближении *Раваны* превращается в лебедя, которому потом дарует красоту. *Равана* вторгается в царство В., побеждает его сыновей и внуков, вызывает на бой самого В., тот, однако, уклоняется от вызова. В. в сказании о *Парашураме* даёт брахману *Ричике* тысячу коней, затем он скрывает у себя потомков царя *Марутты*. В. в ряде сюжетов помогает *Индре* (ср., напр., рождение *Скандхи*, разрушение крепости *асур* *Тривуры* и др.). Боги создают богиню *Кали*, и В. дарует ей ноги и петлю, которой она опутывает асурского демона *Махиши* (*Марканд.-пур.*). В. дарует *Арджуне* петлю, лук, стрелы, колесницу, с тем чтобы он достиг неба (Мбх. III). В. и белое опало в одной из версий сказания о пахтанье океана (*Матсья-пур.*). *Харишчандра* молит В. о сыне; В. дарует ему сына и требует принести его в жертву; после ряда отсрочек принимается решение отдать *Варуне* в жертву *Шунахшену* (*Айт.-бр.* V II). В. вместе с *Индрой* и *Сомой* предлагает убить жреца *Аурву* (*Хариванша* I, XLV 76—77). В. поёт гимн *Кришне*, чтобы отвести его угрозы (II, CXXXVII) и т. д. Ср. также сюжеты, связанные с сыновьями или братом В. (*Агастья*, *Васиштха*, *Бхригу*, *Вивасват* и т. д.) или с царством В. (напр., сказание о *нагах*), которое наряду с его дворцом (Мбх. II 9) не раз описывается в эпосе. Устанавливается более тесная связь В. с нижним царством, смертью (петля становится главным его атрибутом), В. является в окружении змей. *Брахманы*, напротив, подчёркивают ритуальный аспект В. (его связь с жертвоприношением *раджасуя*, *Шат.-бр.* II 196; V 4, 3, 1 и др.).

Эволюция образа В. (в частности, такие его моменты, как отнесение В. *Индрой* и близкая связь с *Митрой*) позволяет восстановить некоторые детали формирования этого бо-

жества. Сочетание Митра — Варуна (при том, что В. — *асура*) несомненно родственно древнеиранскому Митра — Ахурамазда, что надёжно гарантирует индо-иранский характер этой пары (ср. мотив мудрости В., как и его иранского соответствия). Само имя В. исследователи сопоставляли с хеттским морским божеством Аруной, с древнегреческим богом неба Ураном, наконец, со славянским Волосом (Велесом), литовским Велнясом и т. д. Поэтому при сохранении ряда неясностей индоевропейские параллели к этому имени несомненны.

Лит.: Елизаренкова Т. Я., Ешё раз о ведийском божестве Варуне, в кн.: Труды по востоковедению, 1, Тарту, 1968, с. 113—22; Dumézil G., *Ougrāns—Várūna. Étude de mythologie comparée indo-européenne*, P., 1934; Lommel H., *Das Varuna und Fluch-Gedicht. Atharva-veda 4, 16.* «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 1938, Bd 92, S. 452—63; Lüders H., *Varuna. 1—2.* Göttingen, 1951—59; Renou L., *Varuna dans l'Atharvaveda*, в кн.: *Festgabe für H. Lommel*, Wiesbaden, 1960, 122—28; Thieme P., *Patañjali über Varuna und die sieben Ströme*, в кн.: *Indo-Iranica. Melanges presents à G. Morgenstjerne*, Wiesbaden, 1964, p. 168—73; его же, *King Varuna*, «German scholars on India», Varanasi, 1973, p. 333—49; Bhattacharji S., *The Indian theogony*, Camb., 1970, p. 23—47; Kuiper F. W. J., *Ahura Mazda 'Lord Wisdom'?*, «Indo-Iranian Journal», 1976, v. 18, p. 33—38. В. Н. Топорова.

ВАРФОЛОМЕИ (арам. bar-tholmāj, «сын Толмая»), в новозаветном повествовании и в христианских легендах один из двенадцати апостолов. Упомянут (всегда после Филиппа) по ходу перечисления апостолов во всех трёх синоптических Евангелиях (Матф. 10, 3; Мк. 3, 18; Лук. 6, 14; ср. также Деян. 1, 13): В четвёртом Евангелии это имя не встречается, зато фигурирует некто Нафанаил, который слышит об Иисусе Христе от Филиппа, выражает сомнение в том, что мессия может явиться из Назарета, но затем убеждается в пророческом ясновидении Христа; Христос называет его «израильянином, в котором нет лукавства» (Ио. 1, 45—50). По-видимому, речь идёт об одном и том же персонаже, сыне Толмая по имени Нафанаил. Поздние агиографические предания говорят о совместной проповеди христианства В. и Филиппом в Сирии и Малой Азии, о распятии В. и снятии живым с креста, о погребении им Филиппа, о дальнейшей проповеди в Индии и Армении, наконец, о его мучительном конце в городе Албанополе; там его ещё раз распяли, причём, как добавляют ещё более поздние источники, содрали с него кожу живём. Именно эта страшная казнь воздействовала на воображение западноевропейских художников позднего средневековья и барокко, любивших жестокою выразительностью сцен мученичества. В католической иконографии атрибут В. — нож мясника, орудие его казни. С. А.

ВАСИЛЙСК (лат. basiliscus, гегулюс, от греч. Βασίλειος «царь»), мифический чудовищный змей. По описанию Плиния Старшего (1 в., Plin. Nat. hist. VIII 78; XXIX 66), В. наделялся сверхъестественной способностью убивать не только ядом, но и взглядом, дыханием, от которого сохла трава и растрескивались скалы. Можно было спастись от В., показав ему зеркало: змей погибал от собственного отражения; смертельным для В. считался также взгляд или крик петуха. Имел гребень в виде диадемы, откуда его название — «царь змей». В средние века верили, что В. выходил из яйца, снесённого петухом и высиженного жабой (поэтому на средневековых изображениях он имеет голову петуха, туловище жабы и хвост змеи). М. Ю.

ВАСИТТА, Вашитта (Wašitta), в хеттской мифологии гора, родившая сына от человека. Согласно мифу, дошедшему в поэтической форме, бог *Кумарби* считает месяца, оставшиеся до родов В. Горы и боги спрашивают В.: «Почему рождаешь ты?» В. отвечает, что «в горы человек пришёл чужой, И он со мною ложе разделил, И я с тех пор беременною стала»... Сюжет о рождающей горе проник в хеттскую мифологию из Шумера при возможном хурритском посредничестве.

Лит.: Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии, М., 1977, с. 156—57. В. И.

ВАСИШТХА (др.-инд. Vāsiṣṭha, букв. «самый богатый»), в ведийской и индуистской мифологии один из семи божественных мудрецов — *риши*, олицетворяющих звёзды Большой Медведицы. В. был сыном *Брахмы*, но вследствие проклятия лишился своего тела (РВ VII 56) и вновь рождён из семени богов *Митры* и *Варуны*, воспламенивших страстью к небесной деве — апсаре *Урваши* (VII 33, 11—13). В гимнах седьмой мандалы «Ригведы» (которые ему приписываются) В. рисуется другом богов и прежде всего Варуны, принимающего его в своём доме, покаявшегося ему смену дня и ночи, берущего с собой на корабль (VII 88). В индийской традиции В. служит идеалом брахмана; он и его потомки, составлявшие могущественный род васиштхов, считались домашними жрецами (пурохитами) царей Солнечной династии. Цикл мифов о В. посвящён вражде между ним и другим *риши* — *Вишвамित्रой*, тщетно пытавшимся отнять у В. принадлежавшую ему Сурабхи — «корову желаний». По одному из этих мифов, когда В. был жрецом царя Калмашапада, Вишвамитра вселил в тело этого царя демона — *ракшаса*, и тот пожрал одного за другим сто сыно-

вей В. В отчаянии В. стал искать смерти: он бросился вниз с горы *Меру*, но её каменное подножие сделалось мягким, как трава; он вошёл в костёр, но огонь стал прохладным; с камнем на шее он попытался утонуть в море, но волны вынесли его на берег; он погрузился в реку, кишашую крокодилами, но река обмелела, а крокодилы его не тронули. Вскоре после этого В. узнал, что вдова его старшего сына носит в чреве ребёнка и что тем самым не прекратится его род. Успокоенный В. оставил мысли о смерти и, окропив Калмашападу священной водой, избавил его от *ракшаса* (Мбх. I 166—168). Другой миф рассказывает, что, задумав убить В., Вишвамитра приказал однажды реке Сарасвати принести ему В. на своих волнах. Однако, увидев, что Вишвамитра поджидает его на берегу с оружием в руках, В. повелел реке течь в обратную сторону. Сарасвати послушалась мудреца, а раздосадованный Вишвамитра на один год превратил её воды в кровь (IX 42). Согласно «Вишну-пуране», женой В. была Урджа, дочь *Дакши*. Другие источники называют женой В. Арундхати, которой тщетно домогались *Агни* и *Индра*, а она, став олицетворением супружеской верности, была вознесена на небо в качестве утренней звезды.

Лит.: Oldeberg H., Über die Liedverfasser des Rigveda, «Zeitschrift für deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 1888, Bd 42, S. 199—247. П. А. Гринцер.

ВАСУ (др.-инд. Vāsu, Vasava, множ. ч.; от vasu-, «добрый»), в ведийской и индуистской мифологии восемь божеств, образующих особую группу. Вместе с 11 *рудрами* и 12 *адитьями*, *Дьяусом* и *Притхиви* В. образуют древнеиндийский пантеон из 33 богов (ср. «Атхарваведу», «Шатапатхабрахману» и др.). В ряде гимнов «Ригведы», в отдельных эпизодах эпоса, в перечислениях и классификациях в упанишадах все три группы богов выступают вместе. Но уже в брахманах В. связываются с землёй, тогда как *рудры* — с воздухом, а *адитьи* — с небом (Шат.-бр. I 3, 4, 12; IV 3, 5, 1). В «Чхандогья-упанишаде» (III 6—10) В. входят в состав пяти объединений, причём они связаны с *Агни*, *рудры* — с *Индрой*, *адитьи* — с *Варуной* и т. д. *Агни* как предводитель В. появляется только в поздних ведийских текстах, но уже в «Ригведе» он сопутствует В. (X 3, 2; 110, 3; 150, 1). В более ранний период руководитель В. — *Индра* (именуемый в эпосе *Васава*), хотя он и не может преступить их закон (X 48, 11); в позднем индуизме это место начинает занимать *Вишну*. Божества, составляющие группу В., представляют собой персонажи-

кацию природных явлений, стихий и объектов, ср. в «Вишну-пуране»: вода (Апа), полярная звезда (Дхрува), луна (Сома), земля (Дхара или Дхава), ветер (Анила), огонь (Анала или Павека), утренняя заря (Прабхаса), свет (Пратьюша); в «Брихадараньяка-упанишаде» (III 9, 3) В.: огонь, ветер, воздушное пространство, солнце, небо, луна, звёзды; позже как В. рассматриваются *Ашвины*, адитьи, рудры, Вишну, Шива и Кубера (в «Вишну-пуране»: Агни, Сома, Ваю, Дхрува и др.). В «Рамаяне» В. — дети *Адити*. Об отдельных В. см. в статьях, посвящённых конкретным богам этой группы; там же литература о В.

В. Н. Топоров.

ВАСУДÉВА, в индуистской мифологии: 1) (др.-инд. Vasudeva) отец *Кришны* и брат *Кунти*, матери пандавов, героев «Махабхараты»; 2) (др.-инд. Vāsudeva) имя Кришны и Вишну (поскольку Кришна его воплощение). Трактуются как патронимическое образование: «сын Васудевы», отца Кришны. По-видимому, в древности В. считался неким отдельным божеством, но постепенно слился с образом Вишну — Кришны, причём два варианта его имени были закреплены за двумя персонажами мифа о Кришне.

ВÁТА (др.-инд. Vāta, собств. «ветер»), в ведийской мифологии божество ветра. В. тесно связано с *Ваю*, на основании чего иногда объединяют эти два имени в единый мифологический образ. Тем не менее характеристики этих двух персонажей заметно различаются, в силу чего их целесообразно рассматривать по отдельности. В. — менее индивидуализированная и неантропоморфная форма божества; в ряде случаев В. — обожествлённая сила ветра. В «Ригведе» ему посвящено два небольших гимна (X 168; 186). В. узнают не по его образу, а по свисту, зыванию. Его колесница, запряжённая конями (их запрягает *Индра*, X 22,4—5), мчит, всё сокрушая, грохоча, порождая красноватые отблески, вздымая пыль, по земле и по воздуху. За В. следуют вихри. В. — первождённый, он — дитя мира, друг вод, дыхание богов, подчинён космическому порядку. Он никогда не отдыхает, с ним на его колеснице всегда находится бог — царь всего мира. Помимо *Индры* В. связан с богом грозовой тучи и дождя *Парджаньей* (ср. X 65,9; 66, 10). Отсюда и связь В. с дождём (VII 40,6), бурей, грозой (IV 17,12; V 83,4; X 168, 1—2). Вместе с тем В. приносит исцеление и долголетие (X 186). В постведийский период роль В. становится менее существенной и нередко Ваю выступает как замена

В. Имя В. как обожествлённого ветра восходит к индоевропейской эпохе; ср. иранские параллели (особенно зороастрийское Vata или Oado на монетах эпохи Канишки, правителя Кушанского царства) или персонифицированный образ Ветра в славянской мифологии.

Лит.: Wikander S., Vayu, Uppsala—Lpz., 1941.

ВАТАЦУМИ-НО КУНЙ (др.-япон., «страна бога-духа моря»), в японской мифологии владения морского царя Ватацуми-но ками, с которыми, так же как и с самим царём, связано много сюжетов. Особенно подробно сюжет В. развит в мифах «Кодзики» и «Нихонги» о братьях-богах *Ходэри* и *Хоори*. Обиталище морского царя описывается как волшебный мир, где дворцы построены подобно рыбьей чешуе, дочь морского бога именуется *Тоётама-химэ* («дева обильных жемчужин»), названия всех предметов имеют эпитет «драгоценный». С В.-н. к. связаны мифологические представления, характерные для мифов об иных мирах. В широко известной сказке-легенде о рыбаке *Урасима* В.-н. к. выступает как страна вечной молодости: лишь вернувшись на землю и увидев себя глубоким стариком, *Урасима* обнаруживает, что он пробыл у морского царя не три года, как ему казалось, а более трёхсот лет. Таким образом, В.-н. к. представляется миром, неподвластным течению времени, а морской царь — обладающим властью над людьми и стихиями (ср. мотив жемчужины прилива и жемчужины отлива в мифе о *Хоори*).

Е. П.

ВАХА́ГН, Ва а́гн, в армянской мифологии бог грозы и молнии. Согласно мифу, его рождал в муках небо и земля, а также пурпуровое море; к рождению был причастен и красный тростник (которым разрешилось море), извергающий дым и пламя; из пламени появился В. — юноша с огненными волосами, с пламенной бородой и глазами, подобными двум солнцам. Родившись, В. вступает в борьбу с *вишапами* (отсюда его эпитет «Вишапаках» — вишапоборец) и побеждает их. Миф о В. сложился, вероятно, в сер. I-го тыс. до н. э. на основе индоиранских мифов о грозовых божествах, борющихся и побеждающих змееобразных демонов. В истоке этимологии имени В. — эпитет *Индры* «Вритрахан» («убийца *Вритры*»). Борьба В. с *вишапами* — «грозовая борьба» бога против злой персонификации бури, смерти или грозовых облаков, (*вишапа-демона*).

В эллинистическую эпоху В. отождествлялся с *Гераклом*. Согласно варианту мифа, В., предок армян, суровой зимой украл у родоначальника ассирийцев *Баршама* солому и скрылся

в небе. Когда он шёл со своей добычей по небу, он ронял на своём пути мелкие соломинки; из них образовался Млечный путь (по-армянски называемый «дорога соломокрада»). По иной версии, В. — не бог, а сын царя *Тиграна-вишапборца*, убившего *Аждахака*.

В честь В. были построены храмы в Аштишате, в Ахевакане, Малом Ахбаке (ныне в Турции).

Образу В. посвящены картины современных художников А. Коджояна, О. Минасяна, стихи И. Иоаннисяна и Е. Чаренца.

С. Б. Арутюнян.

ВАЦЬЛУ, в мифологии лакцев священная гора. Согласно поверьям, между двумя примыкающими друг к другу скалами, стоящими на вершине В., может протиснуться лишь безгрешный человек; грешника скалы задерживают. Бесплодные женщины, проскользнувшие между камнями В., очищаются и могут рассчитывать на успех молитвы, обращённой к богу о ниспослании им детей. В. (ею считается гора возле *Кумах* — центра Лакского района) являлась местом молитв о дожде, на ней совершались жертвоприношения.

Название этой горы (*Вацилу*) восходит, по мнению советского исследователя Л. И. Лаврова, к осетинскому *Уацилле*, которому лаки молились, как и осетины, во время засухи. Народная этимология В. связывается с мифом (в сказании «Любовь нартов») о нарте *Бархху*, влюблённом в *Пари*. Решив по просьбе *Пари* создать близ места её обитания море, он вырыл котлован; выкопанную же землю собрал и образовал гору, сказав при этом, что эта гора будет под солью [Ва («это») цил («солью») лу («внизу»)].

И в других районах Дагестана некоторые горы почитались священными, на них также молились, совершались жертвоприношения.

Х. Х.

ВАЧ (др.-инд. Vāc, букв. «речь», «слово»), в древнеиндийской мифологии богиня речи, персонификация речи. В «Ригведе» ей посвящён один гимн (X 125), в котором анаграммируется её имя. В. обитает на небе и на земле, её лоно в воде, в море; она распространяется по всем мирам, достигает неба, веет, как ветер, охватывает все миры. В. выше неба и шире земли. Она — владычица и собирательница богатств, наделяет ими всех; тот, кого она любит, становится сильным, мудрым, брахманом, *риши*; тех, кто ненавидит брахманов, В. поражает стрелой из лука *Рудры*. Она порождает споры между людьми и насыщает тех, кто слышит сказанное ею. В. многообразна. Она несёт *Митру*, *Варуну*, *Индру*, *Агни*, *Ашвинов*, *Сому*, *Тваштара*, *Пушана* и *Бхагу*; вместе с нею — *Рудра*, *васу*,

Адити, все боги. Её называют божественной, царицей богов (VIII 89, 10—11). В творении сушего, В. связана с *Праджапати* (брахманы), а через эпитет *Вачаспати*, «господин речи», — с *Вишвакарманом* и *Сомой*. В период после «Ригведы» В. обретает многие связи (генеалогические, родственные, сюжетные). Так, уже в «Атхарваведе» она отождествляется с *Вираджд* и считается дочерью бога любви *Камы*, тогда как, по мнению комментатора вед Саяны, В. — дочь великого риши *Амбхрины* (от слова со значением «влажный»). В «Тайттирия-брахмане» В. называют «матерью вед» [то же в «Махабхарате»; в «Айтарейя-брахмане» (VI 15) Вишну тремя шагами приобретает миры, веды и В. — речь] и женой *Индры*, содержащей в себе все миры [иногда В. — атмосферная богиня, а грим называют «голосом (vās) среднего пространства»; ср. «Найгхантука» 5, 5]. Она — одна из жён *Праджапати*, создавшего воды из мира в образе речи («Шатапатха-брахмана»). В эпический период В. становится богиней мудрости и красноречия; её начинают отождествлять с *Сарасвати*, рекой и речной богиней, и считают женой *Брахмы* (в «Бхагавата-пуране» она его дочь, а в «Падмапуране» она дочь *Дакши*, жена *Кашьяпы* и мать *гандхарвов* и *апсар*). Самый известный мифологический сюжет с участием В. — выкуп у *гандхарвов* украденного ими *Сомы* ценой В., превращённой в женщину (Айт.-бр. I 27; Тайт.-самх. VI 1, 6, 5; Майтр.-самх. III 7, 3), ср. мотив В., выманивающей у *гандхарвов* *Сому* (Шат.-бр. III). Образ В. сложился на основе древнеиндийских представлений о триаде мысль — слово — дело и об особом значении звучащей речи. Указывались параллели между древнеиндийскими теориями слова и некоторыми чертами В., с одной стороны, и учением о Логосе в древнегреческой философии — с другой.

Лит.: Scharbau C. A., Die Idee der Schöpfung in der vedischen Literatur, Stuttgart, 1932, S. 123 след.; E s s e r s B., Vāc. Het woord als godgestalten in de Veda, Assen, [1952].

В. Н. Топоров.

ВАЮ (др.-инд. Vāyū, собств. «ветер», «воздух»), в ведийской и индуистской мифологии бог ветра. В. тесно связан с *Вата*. Ему посвящён целиком один гимн в «Ригведе»; в нескольких гимнах он славится вместе с *Иन्द्रой*. В. более индивидуализирован, чем *Вата*, хотя и его характеристики довольно неопределённые (у него приятная внешность, он тысячеглаз, быстр, как мысль, касается неба и т. д.). В. рождён двумя мирами (РВ VII 90, 3), заполняет воздушное пространство (X 65, 1—2), появляется утром; у него сияющая колесница и множество коней (99, 100, 1000), иног-

да — быков; с ним в колеснице — сам *Индра*. В. шедр, благосклонен, у него богатства, которые он дарит, он награждает жертвователя сыном, даёт потомство, имущество, коней, быков, славу, предоставляет убежище, рассеивает врагов. Помимо связи с *Иन्द्रой* и с *маругами*, которых В. родил (I 134, 4), подчёркивается связь с *сомой*: В. имеет право (иногда наряду с *Иन्द्रой*) на первый глоток *сомы*; *сома* приятен ему, течёт навстречу и т. д. Однажды упоминается, что В. — муж дочери *Тваштара* (VIII 26, 21—22). К В. обращаются одновременно с *Иन्द्रой* и *Парджаньей*, ему приносят в жертву животное белой масти (Майтр.-самх. II 5, 1). В. — жизненное дыхание (ṛgāpā, РВ I 164, 31—32) и сам возник из дыхания *Пуруши* (X 90, 13).

В послеведийский период образ В. становится более определённым (ср. Вишнудхарма-пур. LVIII 1—6: антропоморфное изображение), он входит в ряд сюжетов. Так, в «Рамаяне» (I 1, 17, 35) В. влюбляется в дочь *Кушанабхи* и, оказавшись отвергнутым, проклинает их; там же (IV 1, 32; V 2, 17—22; V 3, 27—34) В. выступает как отец *Ханумана* и *Сампатина* (в «Махабхарате» он отец *Бхисмы*). В «Бхагавата-пуране» В. по просьбе мудреца *Нарады* разрушает вершину горы *Меру*, которая падает в море, давая начало острову *Ланка*. В ряде случаев В. сопровождает *Индру* в битвах; в мифе о победе над *Вритрой* в версии «Шатапатха-брахманы» (IV) боги посылают на разведку В. В сказании о соперничестве *Вишвамитры* и *Васиштхи* из-за коровы *Сурабхи* (Рам. I) *Индра* посылает В. и *Каму* помочь *апсаре Менаке*. Иногда В. выступает как даритель: *Карттике* (ср. *Сканда*) он даёт колесницу (сказание о *Сканде* — «Матсья-пурана»), *Кали* — уши, лук и стрелы («Маркандейя-пурана»). Существенно превращение В. в одного из хранителей мира (см. *Локапалы*), в его власть был отдан северо-запад, его животным (вахана) стал олень («Матсья-пурана»). В «Вишну-пуране» упоминается, что В. входит в группу *васу*. В упанишадах В. нередко появляется в списках и при классификациях. Ближайшее мифологическое соответствие В. — авестийское *Вайю*.

Лит.: Wikander S., Vayu, Uppsala — Лpz., 1941.

В. Н. Топоров.

ВЕБЪЛА, в мифологии чингов в Бирме (тибето-бирманская группа) холм, где появилась их племенная группа *яхао*. Согласно мифу, солнце на холме В. оставило яйцо. Одна бирманская женщина нашла его и положила в горшок, который поместила около очага. Из яйца вышел мальчик, ставший предком *яхао*. Я. Ч.

ВЕДИЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ, совокупность мифологических представлений ведийских ариев (вторгшихся во 2-м тыс. до н. э. в северо-западную Индию и постепенно расселившихся в восточном и южном направлениях); обычно под В. м. понимают мифологические представления ариев периода создания вед, а иногда и периода создания брахман, прозаических комментариев к ведам, и упанишад, тайных учений философско-религиозного характера, генетически связанных с ведами, но отражающих, по сути дела, уже иную культурную традицию; хронологически В. м. относится к эпохе между сер. 2-го и сер. 1-го тыс. до н. э., когда первобытнообщинное устройство ведийского общества находилось уже на стадии разложения и постепенно формировался уклад, который был характерен для военной демократии.

Источники В. м.: четыре древнейших собрания вед; брахманы к соответствующим ведам (ценные сведения о ритуале, интерпретации его сокровенного смысла и символики, ряд мифов и мифологизированных преданий); араньяки, тексты, связанные с брахманами; упанишад. Эти источники относятся к классу шрути — «услышанное» (т. е. откровение). В. м. передавалась устно, и «божественному» характеру текстов соответствовала особая роль речи и памяти, противостоящих забвению и нечленораздельному хаосу. Тексты смрити — «запоминаемое» (восходящее к авторитетам) включают сутры, в которых речь идёт о жертвоприношениях, домашних обрядах, мифологизированном законодательстве и т. п. Некоторые сведения о В. м. могут быть извлечены из более поздних индуистских текстов, генетически связанных с ведийской традицией, и даже из буддийских текстов. В этом смысле даже поздние индуистские тексты, обряды, изобразительное искусство наряду с ведийской археологией и языковыми свидетельствами (прежде всего при сравнительно-исторической интерпретации их: этимология, топонимастика и др.) могут рассматриваться как косвенные источники В. м. В последнее время прибавился ещё один источник — языковые данные о пребывании индоарийцев во 2-м тыс. до н. э. на Ближнем Востоке.

Истоки В. м. лежат в мифологических и религиозных представлениях индоевропейских племён более раннего времени (по крайней мере, 3-го тыс. до н. э.), в той или иной степени модифицированных в условиях жизни ведийских ариев. Об этом можно судить по совпадению слов, обозначающих целый ряд важнейших религиозно-мифологических понятий и имён, в ведийском и других индоевропей-

ских языках. Характерно, в частности, сохранение ряда архаизмов в окраинных ареалах (напр., в ведийском и в кельто-италийском). Другой ряд соответствий предполагает более поздние культурно-языковые общности, но ещё в рамках общиндоевропейской традиции (ср. греко-индоиранские параллели). Сопоставление данных В. м. в их языковом выражении с фактами других индоевропейских традиций свидетельствует об исключительной архаичности исходных элементов В. м. (чем и объясняется особая роль В. м. в реконструкции древних индоевропейских представлений) и о выводитности большей части элементов В. м. из общиндоевропейского мифологического и лингвистического фонда. Индоевропейские соответствия свидетельствуют, напр., об индоевропейских истоках таких ведийских понятий, как «бог» (*deva-*), «бессмертный» (*amṛta-*), «вера» (*śraddhá*), «царь» (*gājan-*), «жрец» (*brahmān*) и т. д., таких мифологических имён, как Дьяус-питар, Ушас, Парджанья, Пушан, Варуна, маруты, Яма, Ахи Будхья и т. п. Ещё более очевидны связи В. м. с древнеиранской, позволяющие надёжно реконструировать ядро единого индоиранского пантеона, некоторые общие мифологические мотивы, сходные черты ритуала (включая жреческую организацию) и основные элементы исходной религиозно-мифологической концепции, отличающейся от других древних индоевропейских традиций. Об индоиранских истоках В. м. свидетельствуют такие понятия, как: вед. *ásuga-* — авест. *ahuga-*, один из двух основных классов мифологических персонажей; вед. *atharvan-* — авест. *atharvan-*, название жрецов; вед. *ksatrá-* — авест. *xšatra-*, название одной из групп в социальной иерархии; вед. *yañjá-* — авест. *yaşna-* — «жертвоприношение»; вед. *barhis-* — «жертвенная солома» — авест. *barđsman*; вед. *sóma-* — авест. *haoma-*, растение и напиток, вызывающий экстазическое состояние; вед. *ṛtá-* — «космический закон» — авест. *aša-* — и др. О соответствиях между именами мифологических персонажей свидетельствуют вед. *Mitgá-* — авест. *Mitga-*; вед. *Vṛtrahān-* эпитет Индры (букв. «убийца Вритры») — авест. *Vṛθraēna-*; вед. *Yama* и его сын *Vivásvant-* — авест. *Yima-* и его сын *Vivahvant-*; вед. *Vāta-* — авест. *Vāta-*; вед. *Vāyu-* — авест. *Vāyu-*; вед. *Arām Náṛāt-* — авест. *Arām Náṛāi-*; вед. *Trítá-* *Aṛtyá-* — авест. *θrita-* *Aθwya-*; вед. *Nāsatya-* — авест. *Nāñhaiθya-*; вед. *Bhāga-* — авест. *baŷa-*, др.-перс. *baga-* — «бог», «господин»; вед. *Aḡyatān-* — авест. *aḡyatān-*, перс.



Богиня земли (?). Золотое блюдо. 8—7 вв. до н. э. Лаурия-Нагдгар.

ētmān — «гость» и т. д. Возможно, что часть этих сопоставлений объясняется заимствованием древнеиранскими племенами ряда ведийских слов и имён мифологического содержания в условиях двусторонних связей иранских племён с ведийскими в восточном Иране (как полагают некоторые учёные). Тем не менее единство индоиранской мифологии остаётся вне всяких сомнений. Различия между В. м. и древнеиранской мифологией помогают уточнить проблему хронологии и направление эволюции некогда единой системы.

Поскольку документы из архивов Богазкёя, Тель-Амарны, Митанни, Нузи, Алалаха свидетельствуют о пребывании ариев, близких к ведийским племенам, в Передней Азии в сер. 2-го тыс. до н. э., — эти данные в известной мере также могут быть использованы для характеристики «протоиндоарийской» мифологии, совпадавшей с ранней В. м. или очень близкой к ней.

В В. м. обнаруживаются также некоторые черты сходства с религиозно-мифологическими представлениями древней культуры долины Инда (Мохенджо-Даро, Хараппа), существовавшей до вторжения ведийских ариев и, возможно, ими уничтоженной. Не исключено, что речь идёт о заимствованиях. Однако, учитывая хронологию этих инноваций, можно думать и о более позднем их происхождении под влиянием контактов с автохтонным населением Индии далее к югу и востоку: встречающиеся в

В. м. образ мирового дерева в виде *ашваттхи*, многоголовые или многоликие боги, Великая богиня, композиция из птиц и змей, *Рудра-Шива*, отчасти *Вишну*, некоторые символы — *свастика*, *линга*, *йони* и т. п., отдельные представления о мифологизированном пространстве и времени, планеты и т. п. находят аналогии не только в данной цивилизации долины Инда (см. *Протоиндийская мифология*), но и в других традициях этого ареала.

Основные источники, как правило, не содержат мифов в чистом виде. Лишь в относительно немногочисленных случаях мифы излагаются достаточно полно; чаще приходится иметь дело с фрагментами или даже с отдельными разрозненными мотивами, именами и словами, являющимися осколками мифа или результатом его свёртывания. Поэтому для полного суждения о В. м. необходима известная реконструкция совокупности мифов и их упорядочение (иерархизация). Тем не менее можно с уверенностью говорить об универсальности мифологического начала в ведийской традиции (само слово *veda* — ср. рус. «ведать», «ведовство» — обозначало всю область сакрального мифологизированного знания).

К высшему (божественному) уровню В. м. принято относить 33 бога (333 в некоторых брахманах, в отдельных источниках — 3306, 3339), причём само это число — существенная константа, под которую «подгоняется» количество персонажей. Эти 33 бога делятся на земных, атмосферных (промежуточных) и небесных. Иногда богов членят на группы (8 *vasu*, 11 *rudr*, 12 *адитьев* и ещё 2 божества — *Ашвины* или *Дьяус* и *Притхиви*, или Индра и *Парджанати* и т. п.), противопоставленные по тому же тройственному принципу. Несмотря на отдельные отклонения в составе групп, ядро остаётся устойчивым: *Притхиви*, *Агни*, *Брихаспати*, *Сома*, *Сарасвати* и др. — земные; *Индра*, *Трита* *Аптя*, *Апам Напат*, *Матарिशван*, *Ахи Будхья*, *Аджа Экапад*, *Рудра*, *маруты*, *Ваю*, *Вага*, *Парджанья*, *Анас* — атмосферные; *Дьяус*, *Варуна*, *Митра* и другие *адитьи*, *Сурья*, *Савитар*, *Пушан*, *Вишну*, *Вивасват*, *Ушас*, *Ашвины* — небесные. Более поздние тексты предлагают иные интерпретации тех же групп: *vasu* — огонь, земля, ветер, воздушное пространство, солнце, небо, луна, звёзды; *рудры* — 10 органов жизнедеятельности и *атман*; *адитьи* — 12 месяцев года (*Брихад-уп.* III 9, 1—5). Подобные членения отражают попытки установления соответствий между архаичными космологическими схемами трёхчленной вселенной и составом пантеона (а поз-

же — основными элементами макро- и микрокосма).

В основе другой классификации богов лежит различие трёх социальных функций: магико-юридической (адитьи и прежде всего Варуна и Митра — жрецы), военной (Индра и маруты — воины), плодородия (Ашвины — производители материальных благ). Эта классификация подкрепляется текстовыми последовательностями, в которых за Варуной и Митрой следуют Индра и маруты, Ашвины, Пушан и т. д. Хронологически-стадиальные расхождения в синхронном плане реализуются как противопоставления по признакам активности — инактивности и актуальности — неактуальности, что позволяет дифференцировать Дьяуса и Притхиви от Варуны и Митры, последних от Индры и т. д. Переход к индуизму связан с резким усилением значения триады Брахма, Вишну, Шива. Нако-

нец, персонажи ведийского пантеона образуют и другие многочисленные группы — иногда устойчивые и неразложимые, иногда более или менее случайные. В одних случаях такие группировки чётко функциональны и актуально осознаваемы, в других — традиционны и выводимы лишь из предыдущего состояния.

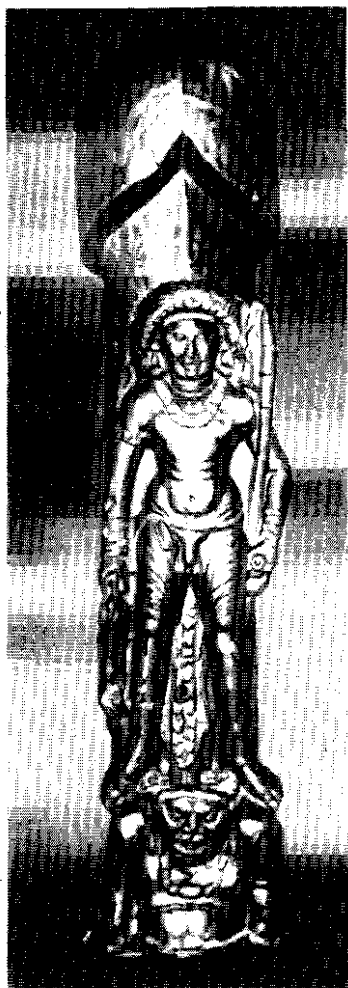
Одно из самых существенных противопоставлений внутри пантеона отделяют богов-*дева* от *асур* — небесных божественных персонажей, обладающих колдовской силой (*майя*); к последним относятся адитьи (прежде всего — Варуна и Митра), Агни и др. Несколькими иной характер имеют парные группы. Среди них — Ашвины, два божественных близнеца, никогда не выступающие порознь и образующие особую мифологическую единицу; Митра — Варуна, весьма часто образующие пару с чёткой спецификой составляющих её элементов внутри

семиленного объединения адитьев (вместе с тем Митра и особенно Варуна нередко выступают по отдельности или даже в других сочетаниях, ср. Индра — Варуна), или Дьяус — Притхиви; ситуационные объединения типа Индра — Агни, Индра — Сома, Индра — Вишну, Индра — Пушан, Агни — Сома, Агни — Парджанья, Парджанья — Вата, Сома — Рудра, Ушас — Накта и др.; супружеские пары (Индра — Индrani, Варуна — Варунани, Агни — Агнаи, Ашвины — Ашвини, Дьяус — Притхиви и др.).

Особый вид объединения богов (включая иногда и низших) — целое «Все-боги» — *Вишведева*. Обычно «Все-боги» упоминаются при перечислениях в связи с жертвоприношениями, причём с каждым богом связываются характерные деяния. Иногда же «Все-боги» выступают как некий сплав признаков и действий, лишь отчасти соотносимых с конкретными персонажами.

Из других особенностей ведийского пантеона следует указать на значительное количество абстрактных божеств разного типа: боги, чьи имена связаны с обозначением неких элементарных космологических актов и снабжены суффиксом деятеля (Савитар, *sū-* — «рождать»; *Тваштар*, *t/v/aks* — «придавать форму», «создавать», *Дхатар*, *dhā-* — «устанавливать», ср. также *Дхатар* — «Поддерживатель», *Тратар* — «Защитник» и др.); боги-создатели (*Вишвакарман* — «Вседелатель»; *Праджapati* — «Господин потомства»); боги и богини, персонафицирующие абстракции [боги *Шраддха* — «Вера», *Манью* — «Гнев», *Вач* — «Речь», *Кала* — «Время», *Ниррити* — «Гибель», *Тапас* — «Космический жар», *Кама* — «Желание», *Пурамдхи* — «Изобилие», *Арамати* — «Благочестие», *Сунрита* — «Шедрость», *Скамбха* — «Опора», *Прана* — «Дыхание» и т. п.; богини — *Хотра* — «Призыв», *Дхишана* — «Изобилие», *Варури* — букв. «Отвратительница (зла)», «Защитница», *Бхарати* — богиня священной речи и др.]; *Адити* как персонафикация абстракции в чистом виде — «Несвязанность», «Безграничность» (она же мать Варуны и Митры) в противопоставлении *Дити* (матери *дайтеев*). Есть мнение, что весь класс адитьев состоит из богов, чьи имена обозначают абстрактные понятия: Варуна — «Истинная Речь», Митра — «Договор», *Арьяман* — «Гостеприимство», «Товариш», *Анша* — «Доля», *Бхага* — «Доля», «Часть», «Наделитель», *Дакша* — «Ловкость», «Способность». Нечто сходное наблюдается и в других случаях — мифологизация и деификация (обожествление) названий рек (особенно ср. Сарасвати), конк-

Слева — Шива лингамурти. Фаллический образ Шивы-Рудры. Камень. 1 в. до н. э. Гудималлам.
Справа — Индра как верховное божество на слоне. Барельеф. 2 в. до н. э. Бходжа.



ретных предметов и явлений: Сома — растение, напиток, бог; Агни — огонь, бог; Ушас — заря, богиня.

Разное положение на шкале «абстрактное — конкретное» в известной степени связано с различным уровнем антропоморфности персонажей высшего уровня — от предельной (при которой, однако, сохраняются следы связи с соответствующим явлением (Индра, Варуна и др.)) до значительно ослабленной (Дьяус, Притхиви, Агни, Сома, Сурья и др.), причём эти же элементы могут выступать и без каких-либо признаков антропоморфности. В ряде случаев антропоморфный персонаж трансформируется в териоморфный (ср. Индра → бык, Агни → конь, Пушан → козёл и т. п.; ср. корову как мать марутов). Некоторые абстрактные деифицированные элементы принципиально неантропоморфны. Другая примечательная особенность, соотносимая с данной, состоит в многочисленных примерах синонимии персонажей В. м. в том, что касается их функций и связей. Так, с солнцем, как небесным огнём, оказываются связаны Сурья, Савитар, Агни, Митра, Пушан, Ушас и др. И в других случаях сферы действия богов и их характеристики постоянно пересекаются и частично покрывают друг друга. Отсюда следует, что каждое божество характеризуется несколькими признаками, которые то актуализируются, то нейтрализуются, и что вся совокупность персонажей объединяется относительно ограниченным набором основных признаков. Именно это и создаёт синкретизм ведийских богов, полное всего реализующийся в явлениях двух родов. С одной стороны, речь идёт о постоянных (иногда весьма длинных) рядах отождествлений типа «Ты Агни — Индра, ... ты — Вишну, ... ты — брахман, ... ты, Агни, — царь Варуна, ... ты бываешь Митрой, ты — Арьяман...» и т. д. (РВ II, 1). С другой стороны, эта особенность В. м. объясняет то, что каждое божество в данной ситуации могло возрастать в ранге и трактоваться как высшее независимо от его места в системе мифологии. Указанные черты, в частности тождество в заданном отношении, различия градуального характера, собственные мифологическим персонажам, создают особую структуру ведийского мифологического пространства. В аспекте тождества оно тяготеет к текучести и непрерывности, в аспекте различия оно дискретно и счётно.

Мифологическое пространство В. м. разнородно и производит впечатлительные несбалансированности его частей и слабой организованности в целом (неотчётливость иерархических связей (и Индра и Варуна — «цари

богов»), смазанность границ между богами, богами и небогами, абстрактными и неабстрактными персонажами, между разными уровнями системы, между языковым и мифологическим топосом и т. п.). Обилие версий одного и того же мифа (напр., космогонического) или наличие единой схемы мифа, заполняющейся разными персонажами, создаёт принципиальную множественность мифологического описания и соответственно его интерпретаций, что увеличивает открытость системы В. м. В отношении основного корпуса мифов эта система весьма избыточна и недостаточно конструктивна. Более того, значительная часть персонажей В. м. лишь в относительно небольшой степени объясняется или выводится из известных мифов. В этом отношении персонажи В. м. образуют имманентную систему с большим количеством информации (в теоретико-информационном смысле) её элементов, чем, напр., боги древнегреческого пантеона, весьма полно описывающиеся через миф.

Особенности системы В. м., в частности её открытость и незавершённость, определили дальнейшие черты в её развитии в направлении создания больших спекулятивно-религиозных, теологических (включая и тяготеющие к монотеистическим решениям) и натурфилософских концепций. Эти условия, в частности, способствовали перекодированию тех или иных элементов В. м. или их конфигураций в духе морально-этических учений. Так, универсальный принцип, определяющий статус ведийской вселенной, равно приложимый к богам и людям, физическому и духовному, — *rita* (ṛta), противопоставленный *anrita* (anṛta), беспорядку, хаотичности, отсутствию истины. Концепция *rita* приводит к понятию истины (*satya*) и в морально-оценочном плане, а также к понятию соответствующего поведения (*vrata*), а позднее и долга (включая учение о четырёх стадиях жизни). В этом смысле учение о *ṛta* предвосхитило более поздние концепции *кармы* и *дхармы*.

Помимо высшего (божественного) уровня системы В. м. (1), можно говорить ещё о ряде уровней: 2) деифицированные абстрактные понятия, женские божества (кроме Ушас); 3) полубожественные персонажи (чаще всего групповые: *Рибху*, *апсары*, *гандхарвы*, Востос пяти, *ангирасы*); 4) мифические герои и жрецы (*Ману*, *Бхригу*, *Атхарван*, *Дадхьяни*, *Атри*, *Канва*, *Кутса* и др.); 5) враждебные демонические персонажи, играющие заметную роль в мифологических сюжетах (как, индвидуальные — *Вритра*, *Вала*, *Шушна*,

Шамбара, *Намучи* и т. п., так и групповые — *асуры*, *пани*, *даса*, *ракшасы*, *пишачи* и др.); 6) деифицированные неантропоморфные объекты: животные (лошади: *Дадхикра*, *Таркишья*, *Эташа*, *Пайдва*; бык, корова, козёл, черепаха, обезьяна, птицы), растения (ашваттха как образ мирового дерева), элементы ландшафта (реки, горы и т. д.), атрибуты жертвоприношения (алтарь, подстилка из жертвенной травы, жертвенный столб, давящие камни и т. п.), символы (т. н. *sakta*, т. е. колесо—солнце, свастика, посуда, утварь и т. п.); показательно, что к одушевлённым предметам относятся алтарь, бубен, оружие, игральные кости, целебные мази и пр., якобы обладающие волей и способностью действовать; 7) человек в его религиозно-мифологическом аспекте: разные виды жрецов (брахман, хотар, удгатар, адхварью, атхарван), человек как объект мифологической системы (молитва, жертвоприношение и т. д.) и субъект соответствующих описаний; «отцы» (*питары*), усопшие предки, живущие на третьем небе и образующие особые семьи, иногда совпадающие с жреческими фамилиями (*Васиштхи*, *Бхригу*, *Атхарваны*, *Ангирасы* и т. п.).

Существует и другой (неипостасный) способ описания В. м. Он предполагает оперирование предикатами, т. е. основными и наиболее характерными действиями, собственными мифологическим персонажам и описывающими основные параметры самой ведийской модели мира. Эти предикаты наилучшим образом выявляют повторяемость общих элементов В. м. При известном разнообразии форм языкового выражения одних и тех же предикатов они могут быть сведены к относительно небольшому числу мифологических мотивов. Более того, выделенные предикаты-мотивы допускают дальнейшую редукцию, в результате которой вычлениется несколько простейших действий. Их целесообразно интерпретировать не в терминах мифологических мотивов, а как элементарные космологические акты-инварианты, соответствующие определённым основным смыслам. К числу таких актов можно отнести создание опоры, установление опоры, осуществление посредничества (создание пространства), наполнение пространства, охватывание всего сухого (реализация свойства быть единым), выход за пределы вселенной и т. п. Эти акты в своей совокупности описывают становление вселенной и одновременно характеризуют её параметры, т. е. вскрывают основные черты ведийской модели мира.

Космологическая модель В. м. исходит из противопоставления неорганизованного обуженного и вселяю-



Гандхарва и ансара.
Барельеф. Песчаник.
6—7 вв. Сондани.
Туалиджар.

шего страх хаоса (am̐has) организованному широкому пространству космоса (uṅ́ loká), между которыми есть путь; ведийская вселенная противопоставляется неведийской, а ведийский человек — неведийскому. Структура времени и пространства ориентирована на различие сакрального центра (рубеж старого и нового года, центр земли — место жертвоприношения) и профанической периферии; на цикличность и изоморфность большого и малого цикла [год и сутки, концентрические пространства вокруг алтаря по горизонтали (четыре страны света) при трёхчленной структуре по вертикали: небо (svarga loka) — земля — ад (p̥āgakaḷoka, царство Ямы)], на сопряжённость времени и пространства (Брахман=год). Числовые константы — 3 и кратные трём числа: 9, 12, 33..., а также 4, 7. Элементный состав — вода, земля, огонь, воздух, позже — эфир (акаша); метафизические сущности — сущее (sat): не-сущее (asat), связанное (diti): несвязанное (aditi). Существен для ведийской концепции изоморфизм макро- и микрокосма (ср. происхождение частей мира из членов тела первочеловека Пуруши). Все эти элементы так или иначе отражены в мифах творения и в разных их вариантах [Отец-Небо и Мать-Земля, Пуруша, золотой зародыш, Нечто Единое (tad ekam), сущее, космический жар (tapas), Вишвакарман, Праджapati (самозарождение), космогонический процесс как жертвоприношение и т. д.]. Ведийская космогония таким образом в значительной степени определяет и ритуал (жертвоприношение воспринимается как образ космогонического акта) и мифологию.

Ядро В. м. образуют космогонические мифы, представленные рядом вариантов. Начальное состояние, соответствующее хаосу, описывается как полное отсутствие элементов вселен-

ной и основных противопоставлений, обуславливающих её функционирование [«Тогда ни было не сущего, ни не-сущего. Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним... Тогда не было ни смерти, ни бессмертия, не было разницы между днём и ночью... Всё это неразлично текуще» (РВ X 129)]; вместе с тем подчёркивается монистический принцип («Без дуновения дышало Единое, и ничего кроме него не было»).

Начало творения дали воды, из них родилась вселенная, они её основа (ср. брахманы). Из вод возникла земля (обычно путём сгущения вод, более поздняя версия — путём пахтанья океана; сгущение же вод, отвердение их — результат совместной деятельности девов и асуров) и пища. Другой вариант — происхождение из вод яйца (в частности, золотого), из которого через год появился демиург Праджapati или бог-творец Брахман. Яйцо раскололось на золотую и серебряную половины, из них возникли соответственно небо и земля. В яджурведической литературе творение связывается с вепрем начальных времён (обычно отождествляемым с Праджapati), ныряющим в воды и из ила создающим землю. Некоторые тексты отражают версию, согласно которой земля и солнце (огонь) возникли из лотоса, плававшего в водах (также при участии Праджapati). Эта последняя версия, видимо, имеет свои истоки в космогонических представлениях автохтонного населения Индии. Также известны и другие поздние варианты мифа о творении (напр., в упанишадах), являющиеся уже результатом натурфилософских спекуляций, но сохраняющих и исконную мифологическую основу. Ср., например, версию о творце, отождествляемом со смертью или голодом, пожелавшем воплотиться, т. е. создать тварный мир («Брихадараньяка-упанишада»). Дальней-

шие вариации этого мотива — создание жертвы (в частности, для Праджapati, создавшего потом дева и асур) и из частей её основных элементов — вселенной — приобретают значение самодовлеющего целого. Речь идёт прежде всего о создании вселенной из членов тела первочеловека Пуруши (РВ X 90; АВ X 2) — как природной, так и социальной организации («Когда разделили Пурушу... брахманом стали его уста, руки — кшатрией, бедра его — вайшью, из ног возник шудра. Луна родилась из мысли, из глаз возникло солнце... из головы возникло небо...»); в основе этого варианта лежит практика древних человеческих жертвоприношений. Подобно этому ашвамедха дала начало мифологическому варианту творения мира из частей коня («Брихадараньяка-упанишада»). Начиная с «Атхарваведы», нередко отождествляется с жертвоприношением и Вишну, с которым уже в «Ригведе» связана мифологема о трёх шагах, создающих вселенную и моделирующих как структуру её, так и функцию центра, исполняемую Вишну. Обычно эта мифологема включается в миф о борьбе с демоном Вритрой, в которой Вишну помогает Индре. Творение как результат жертвоприношения связывается также с Вишвакарманом, «творцом всего», являющимся то как плотник, то как кузнец, то как ваятель, или с Тваштаром, демиургом и искусным

Ансара с зеркалом в руке. Деталь барельефа.
10 в. Кхаджураго.



мастером. В частности, Тваштар породил Брихаспати (или Брахманаспати), который как божественный первожрец также имеет отношение к творению. Вишвакарман, Тваштар, Брихаспати в мифе нередко изофункциональны (подобны) Праджапати. Наконец, иногда первичная космогоническая функция приписывается в мифе Индре, разъединившему небо и землю, укрепившему землю и установившему небесный свод, что привело к созданию этого мира, характеризуемого дуальностью (верхний мир — нижний мир, день — ночь, дева — асуры и т. д.).

Перечисленный круг мифов и мифологических мотивов составляет периферию в В. м.; отражающую как бы предысторию творения. В центре В. м. — мифы о «втором творении», точнее говоря, основной миф о борьбе Индры с его противником, воплощающим силы хаоса, неопределённости, деструкции, и создании новой вселенной, организованной на иных началах. В качестве противника Индры выступают прежде всего демоны — чудовища Вритра, Вала, реже Шушна, Пани и др., скрывающие скот (в скале, в пещере), солнце, утреннюю зарю или сковывающие воды. Победа Индры приводит к освобождению скота, вод и т. д., расчленению чудовища на части, воссозданию космоса, в частности в том его аспекте, который связан с плодородием, богатством, потомством, с переходом от экстенсивного использования природы к интенсивному, т. е. к специфически ведийскому социальному космосу.

Этот основной миф, варьирующийся в многочисленных версиях, содержит ряд существенных мотивов [напр., чудовище на горе (холме), охраняющее напиток бессмертия (амриту), сому, или в водах и т. п.], к-рые, с одной стороны, помогают установить связь основного мифа с другими мифологическими мотивами, являющимися его трансформациями, а с другой стороны, дают возможность конкретизировать его роль в жизни ведийского общества. Так, становится весьма вероятным предположение, что этот основной миф был своего рода сценарием, воспроизводимым в ритуале перехода, приуроченном к новому году, т. е. к тому критическому моменту, когда в соответствии с циклической концепцией времени космос возвращается к своему изначальному недифференцированному состоянию, и особый ритуал должен был заново синтезировать космос, повторив все этапы его становления, имевшие место в «перво-



Вишну, сидящий на Гаруде. Шифер. 12 в. —>
Канара.

начальные» времена. Таким образом, в основном мифе и ритуале актуализировалась связь мифологической диахронии и синхронии, происходило приобщение к истокам, в частности, через своего рода инициацию (таинство), связанную с отождествлением участника ритуала (или воспринимающего миф) с божественным персонажем основного мифа, проверялась и удостоверялась структура вселенной и ведийского общества. Благодаря основному мифу происходила как бы физическая и нравственная регенерация как всего коллектива в целом, так и его отдельных членов. Обобщённые отражения этой ситуации были в состоянии запечатлеваться в различных образах — от сновидений до таких синтетических концепций, как мировое дерево, брахман и т. п., вокруг которых мог разыгрываться сценарий основного мифа. Разумеется, существовало значительное количество других мифов, но большая их часть в той или иной степени дублировала схему основного мифа или расширяла и модифицировала её (ср. варианты, связанные с заменой Индры или включением других богов в качестве его помощников). Не случайно, что количество мифов, связанных с данным божеством, в значительной степени зависит от включённости этого божества в схему основного мифа. С персонажами, наделёнными абстрактно-космогоническими функциями (Агни, Сома, Варуна и т. п.), связано весьма небольшое число мифов.

В. м., как она отражена в древнейших текстах, предполагает свободную композицию мифов на основе всей совокупности мифопоэтических знаний (veda); каждый сюжет, мотив, атрибут мифологичен в принципе и не требует для своего объяснения специального мифа в установившейся, законченной форме. В то же время в недрах В. м., понимаемой как нечто единое, но представленное в многообразии вариантов, начинали складываться (и чем дальше, тем больше и определённое) мифологические мотивы, мифологемы и целые мифы, которые со временем отрывались от общего ствола и приобретали большую или меньшую независимость, напр. история любви царя Пурураваса к апсаре Урваши, ставшая впоследствии знаменитой благодаря литературной обработке, и др.

Историко-культурное значение В. м. исключительно велико. Она оказалась истоком великих религиозно-философских концепций, зародившихся позже в Индии, и послужила основой для поэтического творчества.

Ряд мифологических мотивов получил яркое выражение в последней литературе и изобразительном ис-



Слева — Веды вызывают гром и град. Рисунок 15 в. Справа — Ведьма на коне дьявола. Немецкая гравюра 15 в.



кусстве народов Индии и за её пределами.

Лит.: Муллер В. Ф., Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой, т. 1, М., 1876; Овсяннико-Куликовский Д. Н., Реалия индусов в эпоху Вед, «Вестник Европы», 1892, т. 2-3; Огибенин Б. Л., Структура мифологических текстов «Ригведы», М., 1968; Елизаренкова Т. Я., Мифология Ригведы, в кн.: Ригведа, М., 1972; Bergaigne A., La religion védique d'après les hymnes du Rig-Véda, v. 1-4, P., 1878-97; Macdonell A. A., Vedic mythology, Strassburg, 1897; Bloomfield M., The religion of the Veda, N. Y.—L., 1908; Schröder L. von, Arische Religion, Bd 1-2, Lpz., 1916-23; Oldenberg H., Die Religion des Veda, 2 Aufl., Stuttg. - B., 1917; Griswold H., The religion of Rigveda, L., 1923; Keith A. B., The religion and philosophy of the Veda and Upanishads, H. 1-2, Camb., 1925; Dumézil G., Mitra — Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté, P., 1948; Dumézil G., Les Dieux des Indo-Européens, P., 1952; Renou L., Religions of ancient India, 2 ed., Delhi, 1972; Lüders H., Varuna, t. 1-2, Gött., 1951-59; Thieme P., Mitra and Aryaman, New Haven, 1957; Gonda J., Some observations on the relations between 'gods' and 'powers' in the Veda..., s'Gravenhage, 1957; Gonda J., Die Religionen Indiens, t. 1-2, Stuttg., 1960-63; Moeller V., Die Mythologie der vedischen Religion und des Hinduismus, в кн.: Wörterbuch der Mythologie, hrsg. von H. W. Haussig, Abt. 1, Lig. 8, Stuttg., 1966; Bhattacharji S., The Indian theogony, Camb., 1970; Kuiper F. B. J., Cosmogony and conception: a Query, «History of religions», 1970, v. 10, № 2. В. Н. Топоров.

ВЕДЬ-АВА (морд. ведь, «вода», ава, «мать, женщина»), в мордовской мифологии дух, хозяйка воды. Каждый источник имел свою В.-а. (по некоторым поверьям, и мужского духа — ведь-атя, от морд. атя, «старик, мужчина»). В.-а. представляли в виде обнажённой женщины с длинными волосами, которые она любит расчёсывать. Она и ведь-атя могут утопить купающихся или наслать болезнь, которую только В.-а. и может вылечить (откупиться от нее можно, бросив в воду деньги, просо и т. п.); ср. представление о целебной воде ведь-прия (морд. прия, «голова», «поверхность»), которую нужно зачерпнуть, обращаясь за помощью к В.-а. и ведь-ате, и омыть больного. В.-а. считалась также покровительницей любви и деторождения: её про-

сили о помощи невесте, молили об избавлении от бездетности. Она же посылая дождь (чтобы вызвать дождь, устраивали культовую трапезу у источника и обрызгивались водой, призывая В.-а. — «кормилицу»). У маришцев аналогичный персонаж — Вуд-ава (мар. вуд, «вода»).

ВЕДЬМЫ (от др.-рус. вѣдь, «знание», «колдовство», «ведовство»), колдуньи, в низшей мифологии и народных поверьях женщины, вступившие в союз с дьяволом (или другой нечистой силой) ради обретения сверхъестественных способностей. Вера в В. получила широкое распространение в средние века, чему способствовало христианское представление о женщине как источнике соблазна и греха (к В. относили также сторонников язычества; на представления о них повлияли воспоминания о языческом жречестве и, возможно, богах, образы которых снижались до уровня нечистой силы).

Так называемая «охота за В.» в Европе 15—17 вв. породила целую юриспруденцию, направленную против В. (1-й кодекс — «Молот ведьм», 1487); ведовство, как и неверие в В., было объявлено ересью, предательством бога, особым преступлением, требующим применения пыток и смертной казни. Выделялись три категории В.: «чёрные», творящие исключительно зло, «серые», которые могли совершать и добрые дела, «белые», помогающие человеку; большинство В., согласно судебным процессам, относилось ко второй категории. В. вменялась в вину духовная и плотская (см. *Инкубы*) связь с дьяволом, научающим их высылавать порчу на людей (считалось, что жертву колдовства должна достигать судьба восковой фигурки, изготовляемой специально для порчи и бросаемой в огонь и т. п., или какой-либо вещи, украденной у жертвы с той же целью), на скот (порча молока); колдовству В. приписывали эпидемии, засуху, неурожай. В. могли пред-

сказывать будущее, делать яды и приворотные зелья. Они наделялись способностями оборотничества, летать по воздуху, оживлять любой предмет, делаться невидимыми. Их атрибуты — летучие мыши, чёрный кот, помело, кочерга, волшебные травы и т. п. Обычная внешность В. — безобразная старуха, но она может принять и облик молодой привлекательной женщины. Для общения с нечистой силой В. слетались на шабаш (см. *Вальпургиева ночь*) верхом на помеле, на козле или свинье, в которых могли превратить человека. Особенно опасными считались В. в периоды календарных праздников, когда их вмешательство могло повредить урожаю и благополучию всего общества: верили, что тогда (особенно в Новый год) можно увидеть В., пронсящих в буре вместе с другой нечистой. К календарным праздникам приурочивались у разных народов обряды «сожжения В.» — чучел (итал. *Бедана*; ср. слав. *Мару*); двери домов и хлебов помечались крестами, берегами против В.

Представления о В. породили многочисленные средневековые легенды и позднейшие былички, нашли отражение в изобразительном искусстве (Х. Бальдунг), в художественной литературе (У. Шекспир, Н. В. Гоголь).

Лит.: Robbins R. H., The encyclopedia of witchcraft and demonology, N. Y., 1959; Антонович В. Б., Колдовство. Документы. — Процессы. — Исследование, СПб., 1877. М. А. Юсим.

ВЕЙОВИС, Вейдиовис, Вейдиус (Veiovis, от ve — отрицание и lovis — Юпитер), в римской мифологии бог подземного мира, противопоставляющийся светлomu небесному богу Диовису (равнозначному Юпитеру); иногда интерпретировался как Юпитер подземного царства. Культ В. пришёл из Альбы; в период конца республики ему была посвящён членами рода Юлиев, покровителем которого он считался, алтарь «по альбанскому ритуалу» (CIL I 807). В роше, предназначенной для убежища, Ромул основал храм В. (Ovid, Fast. III 429 сл.). Статуя В. в храме изображала вооружённого стрелами юношу с козой (хтоническим животным) у ног. По иконографическим признакам отождествлялся иногда с Аполлоном (Aul. Gell. V 12). Широкого распространения культ В. не имел и был вытеснен культом *Диспатера*. Е. Ш.

ВЕЙОПАТИС (литов. vėjas, «ветер» и raĩs, «сам, хозяин, муж», собств. «господин ветра»), в литовской мифологии бог ветра. Немецкий автор 17 в. М. Преториус сообщает об изображении В. в виде человека с двумя разнонаправленными лицами, раскрытым ртом, крыльями на плечах, распростёртыми руками (в одной из них — рыба, в другой — бочонок), с петухом

на голове. Он же упоминает жрецов вейонес (Wejones), предсказывающих будущее по ветру. Видимо, В. идентичен *Банепутису*. Другие названия В. — Вейпонс (Vejrōns), т. е. «хозяин, господин ветра», и Вейдисс (Wėjdies), т. е. «бог ветра»; ср. лат. Ve-dius (Widius), др.-инд. *Ваяу* и авест. *Вайю*, богов ветра. В. И. В. Г.

ВЕЛЕС, Вѣлес, в славянской мифологии бог. В древнерусских источниках (начиная с договора русских с греками 907 в «Повести временных лет») выступает как «скотий бог» — покровитель домашних животных — и бог богатства. В договорах с греками В. соотносён с золотом, тогда как другой постоянно упоминаемый наряду с ним бог — *Перун* — с оружием. В Киеве идол Перуна стоял на горе, а идол В. по-видимому, на Подоле (в нижней части города). В социальном аспекте это же различие проявлялось в том, что В. считался богом «всей Руси», а Перун — богом княжеской дружины. В христианскую эпоху В. был ассимилирован и заменён христианским покровителем скота св. Власием (сыграло роль и звуковое соответствие имён). Следы культа В. (чаще всего под видом почитания св. Власия) сохранились по всему русскому Северу, где были известны и каменные идолы В., и легенда о святых В. В новгородских и других северорусских иконах, в молитвах св. Власию явственна связь его культа со скотом. Характерно также переплетение культа В. — Власия с почитанием медведя как хозяина животных. Называние *Бояна* «Велесовым

внуком» в «Слове о полку Игореве» может отражать древнюю связь культа В. с обрядовыми песнями и поэзией. Связь В. с сельскохозяйственными культами очевидна из восточнославянского обычая оставлять в дар божеству несжатые несколько стеблей хлебных злаков — волотей, называемых «Волосовой бородачкой». В своей языческой функции В. воспринимался позднейшей православной традицией (в той мере, в какой она его не ассимилировала, отождествив со св. Власием) как «лютый зверь», «чёрт» отсюда костромское ёлс — «леший, чёрт, нечистый», диалектные волосатик, волосень — «нечистый дух, чёрт»; это же позднейшее значение — «чёрт» известно и в родственном чеш. *Veles* — «злой дух, демон» (тексты 16—17 вв.). Об общеславянском характере В. свидетельствует и наличие соответствий русскому В. в южнославянской традиции, где, как и у восточных славян, с именем этого бога связывается название созвездия Плеяд (др.-рус. *Волосыни*, болг. *Власците*, серб.-хорв. *Влашић* и др.); ср. также имя *вилы* Вела в македонском фольклоре. Сопоставление общеслав. **Velsъ*, **Volsъ* с родственными балтийским именем бога загробного мира *Велса*, а также и с генетически сходными образами в *ведийской мифологии* (ср. демона *Валу*, пожирающего скот) позволяет предположить, что в исходном основном мифе славянской мифологии В. был противником громовержца Перуна.

Лит.: Иванов В. В., Топоров В. Н., Исследования в области славянских древностей, М., 1974; Jakobson R., The Slavic god Veles and his Indo-European cognates, в кн.: Studi linguistici in onore di Vittore Pisani, Torino, 1969. В. В. Янаков, В. Н. Топоров.

ВЕЛИАЛ, Вели'ар (евр. belijja'al, греч. Βελιάδ), в иудейской и христианской мифологиях демоническое существо, дух небытия, лжи и разрушения. Этимология имени В. неясна; в Ветхом завете это имя (в синодальном переводе Библии чаще всего передаётся описательно) употребляется в одном ряду с такими словами, как «суета», «ничто» и «не-бог» (ср. Втор. 32, 21), для обозначения «чуждых богов», ощущаемых одновременно как нечто несерьёзное и опасное, вредоносное именно своей призрачностью. В. может причинять человеку беду и недуг (Пс. 40/41, 9), и это сближает его со злыми духами языческих мифологий; гораздо важнее, однако, что он выступает как обольститель человека, совращающий его к преступлению («делу В.», Пс. 100/101, 3, в синодальном переводе — «вещи непотребной»), вербующий его в ряды «сынов В.» (Втор. 13, 13; 1 Царств 2, 12 и 10, 27; Суд. 19, 22 и др.), делающий из

Святой Власий и скот. Новгородская икона «Святой Власий и Спиридоний». 16 в.



него маленького В. Поэтому в иудейской апокалиптике именно В. называется вождём свершённых им воинств «сынов тьмы» (куманский текст «Война сынов света против сынов тьмы», «Заветы 12 патриархов» и др.). То же понимание — в новозаветном увещании хранить твёрдость духовного «вонна», стоящего против всего мира: «Какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света с тьмою? Какое согласие между Христом и Велиаром?» (2 Кор. 6, 14—15). Как центральный антагонист дела *Иисуса Христа*, В. — возможный эквивалент сатаны, но если последнего отличает враждебность человеку, то первого — внутренняя пустота, несущественность.

С. С. Аверинцев.

ВЕЛИКАНЫ в мифологии, группа антропоморфных существ гигантского размера, относящихся к мифическому времени (см. *Время мифическое*) творения (в эпических традициях — к героическому времени). В строгом мифологическом смысле в категорию В. не входят сказочные или эллические В. типа киклопов в «Одиссее», *уаигов* в осетинском нартовском эпосе, *дэвов* в эпосе грузин и т. п. Антропоморфные исповинны этой разновидности, как правило, выполняют просто функции чудовищ-«вредителей», утрачивая черты первосуществ. Иногда чертами В. наделяются злые духи (*менки* в финно-угорской мифологии и т. п.). В. рассматриваются носителями определённой мифологической традиции либо как их собственные предки или предки их богов (*титаны*, *турсы*), либо как некий враждебный народ (*ётуны*, *абасы*). Даже в тех случаях, когда речь идёт о В.-предках, они гибнут от руки «своих» богов, составляющих пантеон данной традиции. Возможна (при сведении В. на уровень одних из многих чудовищ) и гибель их от руки *культурного героя* (ср. осетинские сказания о *Сослане*, отвоёвывающем у В. тёплую страну с сочными пастбищами), но всё-таки важнейшим вариантом сюжета гибели В. является *титаномахия* (избиение титанов олимпийскими богами в греческой традиции, борьба *Тора* и *ётунов* в «Эдде», богов с *асурами* в индийской мифологии и др.). Таким образом, мотив гибели В. соотносится с темой *поколений богов*, и само существование их (как и многих других тератологических существ) приурочивается к периоду до завершения творения, до установления нынешнего мира и пантеона. В. оказываются связанными с хаосом, откуда их хтонические качества [*гартар* у титанов, *сторухих* и киклопов, *порождение великаншами* (напр., *Анрбодой*) хтонических чудовищ], маргинальное положение в тех случаях, когда они продолжают жить и после окончательного сотворения мира, связь с горами (*Прометей*, *Амирани*). Победа над В. означает победу над хаосом и шаг к установлению космоса. Сюда же относится мотив расчленения тела гигантского существа (иногда после победы над ним) и сотворения мира из его частей (ср. *Пуруша*, *Имир*, *Пань-гу*). Единичность такого существа не противоречит данному выше определению В., т. к. оно относится к периоду, когда все имеющиеся существа единичны и именно расчленение даёт начало множественности. Вообще, в последовательных поколениях богов часто можно наблюдать уменьшение размеров, что особенно заметно в постмифологических, прежде всего эпических, традициях, сохраняющих миф в реликтовом виде. Здесь представлены случаи, когда протагонист является В. (или весь класс героев-«богатырей» наделён признаками В., как в нартовском эпосе, ср. вост.-слав. *асилки*), и противоположные случаи, когда герой — не В. (человек), не-герой (противник) — В. Первый вариант иногда считают признаком архаического, второй — классического эпоса (В. Я. Пропп). В русском былинном эпосе, где богатырь не является В. (или выступает как В. рядом с человеком и как обычный человек рядом с В., напр. «Илья и идолище», ср. тему встречи нартов с В., превосходящими их размерами), гибель богатырей воспроизводит сюжет гибели В. в мифах (ср. гибель нартов, гибель *кауравов* в битве с пандавами и др.). Есть в русском эпосе и мотив В.-предка — Святогора; характерно при этом, что он обладает рядом общих признаков с богатырём Ильёй.

Лит.: Миллер В., Кавказские сказания о циклопах, Этнографическое обозрение, 1890, кн. 4; Пропп В. Я., Русский героический эпос, 2 изд., М., 1958; Левинсон Г. А., К мотиву гибели великанов, в сб.: Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам I (5), Тарту, 1974; Olgrik A., Ragnarök, die Sagen vom Weltuntergang, B., 1922. Г. А. Левинсон.

ВЭЛНЯС, Вэ́лияс, Велнс (литов. *velnias*, *vėlinas*, латыш. *velns*, «чёрт»), в балтийской мифологии демон — противник громовержца *Перкунаса*. В. похищает у *Перкунаса* скот, прячется от преследования, оборачиваясь камнем, деревом, змеем, животным, человеком и т. д. (иногда сам В. снабжён атрибутами скота, напр. рогами и копытами). Громовержец бьёт в В. молнией и поражает его, возвращая себе скот. В. связан с водой (литов. *Vėlnio akis*, латыш. *velna acis* «глаз В.» — «окно в болоте»), строит в воде плотины или каменные мосты. Он связан также с музыкой и танцами, наделён

мудростью. Согласно балтийскому фольклору, В. может появляться среди людей в облике сверхъестественного сильного ребёнка, вступает в состязание с пастухами, бросая диск. Дети, которые рождаются от В. у земных женщин, очень сильны и носят лук со стрелами у себя на животе; знающие об этих признаках женщины убивают таких детей. Несмотря на христианское влияние (В. — чёрт), несомненно, что образ В. восходит к представлениям о древнем божестве подземного царства (ср. *Велса*). См. также *Велес*.

Лит.: Balys J., Griaustinis ir velnias baltoskandijos kraštu tautosakoje, «Tautosakos darbai», t. 6, Kaunas, 1937/38; Gimbutas M., Velinas, «Proceedings of the Second Conference on Baltic Studies», 1970; eē же. The Lithuanian god Velnias, в кн.: Myth, in Indo-European antiquity, Berk., 1974.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ВЕЛС, Внелбна, в балтийской мифологии бог загробного мира и скота. Польский автор 16 в. Я. Ласицкий упоминает Виелону (*Viелona*) как бога душ, которому приносят жертвы, чтобы он охранял («пас») души умерших. В 17 в. Г. Стендер сообщает о Велсе (*Wels*) — божестве мёртвых, которому были посвящены дни мёртвых (*Wejji*; ср. литов. *vēlė*, «душа», *velės*, «тени усопших», слова того же корня, что и В.); В. связан со скотом и др. животными (у Стендера — «божьи кони», «божьи быки» и «божьи птицы»). По сообщению автора 17 в. Эйхорна, В. был посвящён месяц октябрь — *Walla-Mānes* (ср. латыш. *Velu mate*, «мать мёртвых», их заступницу). Связь В. со скотом очевидна в ритуале литовского праздника *скерстувес*, когда совершалось заклинание свиньи и произносилось приглашение Виелоне — *Ezaguļus* (*Ezaguļis* у Ласицкого) прийти за стол с мёртвыми и принять участие в трапезе (ср. белорусский обычай осенью приглашать *дедов* — предков к столу). Достоверность этого свидетельства подтверждается сведениями об обряде кормления мёртвых в день поминовения усопших — литов. *vēlinės*, *veliaī*; латыш. *Veju laiks*, «время В.». На том же празднике сжигались кости животных (ср. восточнославянский обряд сжигания «коровьей смерти» в день св. Власия, покровителя скота, см. *Велес*). В балтийской традиции существую особые приметы и поверья о т. н. «мёртвой кости»: латыш. *veja kaulis*, литов. *paikaulis*, ср. рус. навья косточка, хетт. *uallaš haštai*; само название и ритуальное использование этой кости связывают божество мёртвых, покойника и скот. Мифологические реконструкции позволяют утверждать, что некогда В. входил в схему основного мифа восточнобалтийской традиции как противник громовержца *Перкунаса* (см. *Балтийская мифология*) и облада-

тель похищенного скота (см. также *Велняс*). Наиболее надёжные мифологические соответствия образу В. — славянский «скотий бог» Велес (позже — св. Власий), древнеиндийские демоны *Вала*, *Вригра* — противники громовержца — и др. (см. *Индоевропейская мифология*). Связь «скотью бога» с царством мёртвых объясняется древним индоевропейским представлением о загробном мире как о пастбище (ср. др.-греч. название его — Ἠλύσιοι λαίβοι — Елисейские поля) с тем же корнем *uel-, а также тохарск. A wäl, «умирать», walu и лувийск. ulant, «мёртвый»).

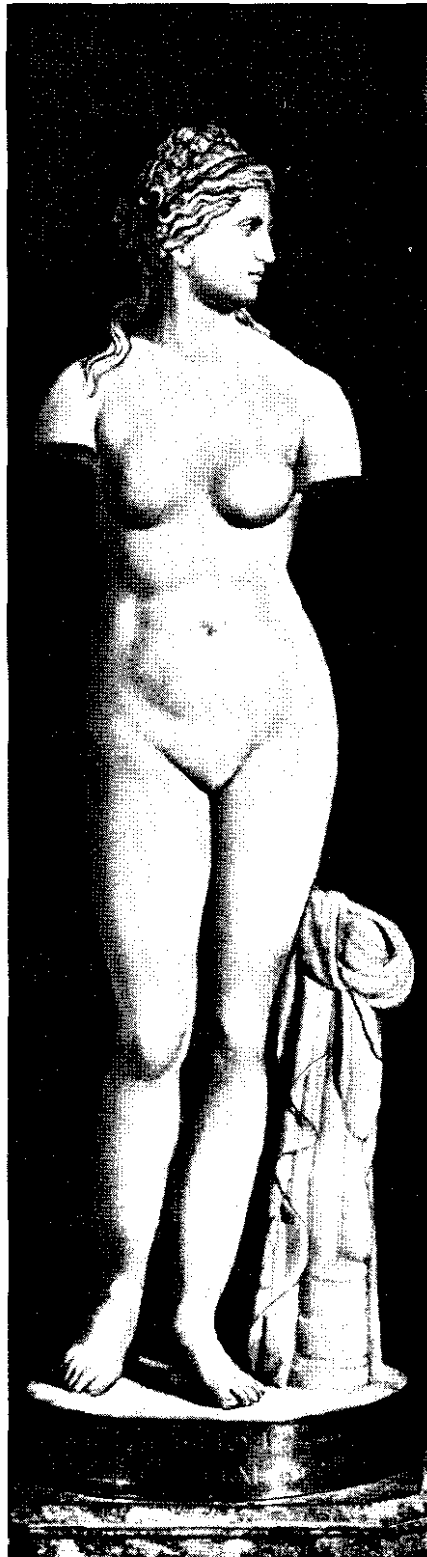
Лит.: Gimbutas M., Vėlnias, «Proceedings of the Second Conference on Baltic Studies», 1970; e ė ж е, The Lithuanian god Vėlnias, в кн.: Myth in Indo-European antiquity, Berk., 1974.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ВЕЛУНД, Вёлунд (др.-исл. Volundr), зап.-герм. Вёлунд, в скандинавской героической мифологии («Песнь о Вёлунде» в «Старшей Эдде») чудесный кузнец, властитель *альвоов*, женатый на «лебединой деве» — *валькирии*. В., захваченный во сне в плен королём ньяров Нидулом (который заставляет В. только для него изготавливать искусные изделия), освобождается из плена, улетев чудесным образом по воздуху, предварительно убив сыновей Нидула и изнасиловав его дочь. Английский фрагмент «Вальдера» (10—11 вв.) знает В. как отца Witga (Witege), известного из «Геттики» Иордана и немецких сказаний о Дитрихе Бернском; развёрнутое изложение сюжета о В. (Веленте) фигурирует в норвежской «Тидрексаге» (кон. 13 в.), составленной преимущественно на основании нижненемецких источников. В некоторых вариантах сказания о В. он улетает на летательном аппарате, изготовленном из перьев птиц; в этом обнаруживается сходство с греческим мифом о Дедале (греческое влияние могло проникнуть через готов).

Иллюстрации к сказанию о В. принято видеть в изображениях на т. н. Клермонском ларце, хранящемся в Британском музее и датированном 7—9 вв. Е. М.

ВЕЛЬЗЕВУЛ, Веельзевул (Beelzebub, Beezebub, Beelzebub), в христианских представлениях демоническое существо. В Евангелиях рассказывается, что фарисеи и книжники называли Иисуса Христа В. или утверждали, что он изгоняет бесов силою В., «князя бесов» (Матф. 10, 25; 12, 24 и 27; Мк. 3, 22; Лук. 11, 15—19). Это первое текстуально засвидетельствованное упоминание слова «В.». Переводчик и комментатор Библии Евсевий Иероним (4—нач. 5 вв.) связывал имя «В.» с именем упоминаемого в Ветхом завете бога филистимлян Баал-Зебуба (ba'al-



Венера Таврическая. Римская копия. С греческого оригинала 3 в. до н. э. Мрамор. Ленинград, Эрмитаж.

z' bûb, «повелитель мух»; имеются археологические находки изделий в виде мухи, посвящённые, очевидно, соответствующему божеству), который почитался в городе Аккарон (Эжрон); за обращение к оракулу Баал-Зебуба царя израильского Охозию постигла кара Яхве (4 Царств 1, 2—3 и 6; в русском переводе Библии этот божок так и назван — «В.»). Толкование Иеронима до недавнего времени оставалось последним словом филологии, оно нашло отражение и в художественной литературе (ср. название романа английского писателя У. Дж. Голдинга «Повелитель мух», 1954). Современная наука предлагает ещё два толкования: 1) по-видимому, в еврейской среде бытовало фигурировавшее впоследствии в народной христианской латыни имя сатаны «Zabulus» (искажённое греческое Διάβολος, «дьявол»), в таком случае «В.» значит «Баал (Ваал)-дьявол» (т. е. является синонимом дьявола, сатаны); 2) еврейский глагол zabal — «вывозить нечистоты» применялся в раввинистической литературе как метафора для обозначения духовной «нечистоты» — отступничества, идолопоклонства и т. п., в таком случае «В.» значит «повелитель скверн». Возможно, что при складывании словоупотребления «В.», известное синоптическим Евангелиями, участвовали все три ассоциативные линии. С. С. Аверинцев

ВЕНА (др.-инд. Venā), в индийской мифологии царь, сын Анги или *Ману* (или потомок его). О В. рассказывает в «Махабхарате», «Вишну-пуране», «Бхагавата-пуране», «Хариванше» и др. Став царём, В. заявил, что люди должны отказываться от жертвоприношений и что господин жертвоприношений он сам. После того как В. не вынял увещаниям мудрецов, они убили его лезвием травы. Так как В. был бездетным и стране грозили несчастья, мудрецы путём трения бедра (или правой руки) мёртвого царя породили его сына Нишаду. От трения брахманами правой руки В. возник другой сын В. — Притху. Несколько иная версия в «Падма-пуране»: В. освободился от грехов и удалился в обитель, наложив на себя покаяние. Вишну обещал ему одиночество. В. Т.

ВЕНЕРА (Venus, род. п. Veneris), в римской мифологии богиня садов, имя её употреблялось как синоним плодов (напр., у драматурга 3 в. Невия, Corp. Gloss. lat. V 521, 565). По некоторым предположениям, первоначально персонализация абстрактного понятия «милость богов» (venia). С распространением предания об Энее В., почитавшаяся в некоторых городах Италии как Фрутис, была

сказывать будущее, делать яды и приворотные зелья. Они наделялись способностями оборотничества, летать по воздуху, оживлять любой предмет, делаться невидимыми. Их атрибуты — летучие мыши, чёрный кот, помело, кочерга, волшебные травы и т. п. Обычная внешность В. — безобразная старуха, но она может принять и облик молодой привлекательной женщины. Для общения с нечистой силой В. слетались на шабаш (см. *Вальпургиева ночь*) верхом на помеле, на козле или свинье, в которых могли превратиться человека. Особенно опасными считались В. в периоды календарных праздников, когда их вмешательство могло повредить урожаю и благополучию всего общества: верили, что тогда (особенно в Новый год) можно увидеть В., пронсящих в буре вместе с другой нечистой. К календарным праздникам приурочивались у разных народов обряды «сожжения В.» — чучел (итал. *Бэфана*; ср. слав. *Мару*); двери домов и хлебов помечались крестами, оберегали против В.

Представления о В. породили многочисленные средневековые легенды и позднейшие былички, нашли отражение в изобразительном искусстве (Х. Балдунг), в художественной литературе (У. Шекспир, Н. В. Гоголь).

Лит.: Robbins R. H., The encyclopaedia of witchcraft and demonology, N. Y., 1959; Антонович В. Б., Колдовство. Документы. Процессы. — Исследование, СПб., 1877. М. А. Юсим.

ВЕЙОВИС, Ведиовис, Ведиус (Veiovis, от *ve* — отрицание и *lovis* — Юпитер), в римской мифологии бог подземного мира, противопоставлявшийся светлому небесному богу Диовису (равнозначному *Юпитеру*); иногда интерпретировался как Юпитер подземного царства. Кулыт В. пришёл из Альбы; в период конца республики ему был посвящён членами рода Юлиев, покровителем которого он считался, алтарь «по альбанскому ритуалу» (СIL I 807). В роше, предназначенной для убежища, Ромул основал храм В. (Ovid. Fast. III 429 сл.). Статуя В. в храме изображала вооружённого стрелами юношу с козой (хтоническим животным) и ног. По иконографическим признакам отождествлялся иногда с Аполлоном (Auf. Geil. V 12). Широкого распространения кулыт В. не имел и был вытеснен кулытом *Диспатера*. Е. Ш.

ВЕЙОПАТИС (литов. *vėjas*, «ветер» и *patis*, «сам, хозяин, муж», собств. «господин ветра»), в литовской мифологии бог ветра. Немецкий автор 17 в. М. Преториус сообщает об изображении В. в виде человека с двумя разнонаправленными лицами, раскрытым ртом, крыльями на плечах, распростёртыми руками (в одной из них — рыба, в другой — бочонок), с петухом

на голове. Он же упоминает жрецов вейонес (Wejones), предсказывающих будущее по ветру. Видимо, В. идентичен *Бангпутису*. Другие названия В. — Вейнонс (Vejrōns), т. е. «хозяин, господин ветра», и Вейдиевс (Wėjdiews), т. е. «бог ветра»; ср. лат. *Ve-dius* (Widius), др.-инд. *Ваю* и авест. *Вайю*, богов ветра. В. И., В. Т.

ВЕЛЕС, Велос, в славянской мифологии бог. В древнерусских источниках (начиная с договора русских с греками 907 в «Новости временных лет») выступает как «скотий бог» — покровитель домашних животных — и бог богатства. В договорах с греками В. соотносён с золотом, тогда как другой постоянно упоминаемый наряду с ним бог — *Перун* — с оружием. В Киеве идол Перуна стоял на горе, а идол В. по-видимому, на Подоле (в нижней части города). В социальном аспекте это же различие проявлялось в том, что В. считался богом «всей Руси», а Перун — богом княжеской дружины. В христианскую эпоху В. был ассимилирован и заменён христианским покровителем скота св. Власием (сыграло роль и звуковое соответствие имён). Следы кулыта В. (чаще всего под видом почитания св. Власия) сохранились по всему русскому Северу, где были известны и каменные идолы В., и легенда о святилище В. в новгородских и других северорусских иконах, в молитвах св. Власию явственна связь его кулыта со скотом. Характерно также переплетение кулыта В. — Власия с почитанием медведя как хозяина животных. Называние *Бояна* «Велесовым

внуком» в «Слове о полку Игореве» может отражать древнюю связь кулыта В. с обрядовыми песнями и поэзией. Связь В. с сельскохозяйственными кулытами очевидна из восточнославянского обычая оставлять в дар божеству несжатые несколько стеблей хлебных злаков — волотей, называемых «Волосовой бородкой». В своей языческой функции В. воспринимался позднейшей православной традицией (в той мере, в какой она его не ассимилировала, отождествив со св. Власием) как «лютый зверь», «чёрт» отсюда костромское *ѐлс* — «леший, чёрт, нечистый», диалектные *волосатик*, *волосень* «нечистый дух, чёрт»; это же позднейшее значение — «чёрт» известно и в родственном чеш. *Veles* — «злой дух, демон» (тексты 16—17 вв.). Об общеславянском характере В. свидетельствует и наличие соответствий русскому В. в южнославянской традиции, где, как и у восточных славян, с именем этого бога связывается название созвездия Плеяд (др.-рус. *Волосыни*, болг. *Власците*, серб.-хорв. *Влашић* и др.); ср. также имя *аллы* Вела в македонском фольклоре. Сопоставление общеслав. **Velz*, **Volz* с родственным балтийским именем бога загробного мира *Велса*, а также и с генетически сходными образами в *ведийской мифологии* (ср. демона *Валу*, пожирающего скот) позволяет предположить, что в исходном основном мифе славянской мифологии В. был противником громовержца Перуна.

Лит.: Иванов В. В., Топоров В. Н., Исследования в области славянских древностей, М., 1974; Jakobson R., The Slavic god Veles and his Indo-European cognates, в кн.: Sludi linguistici in onore di Vittore Pisani, Torino, 1969. В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ВЕЛИАЛ, Веліар (евр. *belijja'al*, греч. *Βελιάρ*), в иудаистической и христианской мифологиях демоническое существо, дух небытия, лжи и разрушения. Этимология имени В. не ясна; в Ветхом завете это имя (в синодальном переводе Библии чаще всего передаётся описательно) употребляется в одном ряду с такими словами, как «суета», «ничто» и «не-бог» (ср. Втор. 32, 21), для обозначения «чуждых богов», ощущаемых одновременно как нечто нереальное и опасное, вредоносное именно своей призрачностью. В. может причинять человеку беду и недуг (Пс. 40/41, 9), и это сближает его со злыми духами языческих мифологий; гораздо важнее, однако, что он выступает как обольститель человека, совращающий его к преступлению («делу В.», Пс. 100/101, 3, в синодальном переводе — «вещи непотребной»), вербующий его в ряды «сынов В.» (Втор. 13, 13; 1 Царств 2, 12 и 10, 27; Суд. 19, 22 и др.), делающий из

Святой Власий и скот. Новгородская икона «Святой Власий и Спиридоний». 16 в.



Венера Урбинская. Картина Тициана. Ок. 1536. →
Флоренция, галерея Уффици.

отождествлена с матерью Энея *Афродитой*, став не только богиней красоты и любви, но и прародительницей потомков Энея и покровительницей римлян. Большое влияние на распространение культа В. в Риме оказал знаменитый сицилийский храм В. на горе Эриксе, откуда было заимствовано почитание этой богини как В. Эрुцины. Особую популярность В. приобрела в I в. до н. э., когда её покровительством пользовались Сулла, считавший, что В. приносит ему счастье (отсюда её эпитет *Felix*), и сам принявший прозвище Эпафродит; Помпей, посвятивший ей храм как Победительнице; и особенно Цезарь, считавший её прародительницей Юлиев (*V. Genetrix*). Другие её эпитеты: «милостивая», «очищающая», «конная», «лысая» (по преданию, в память самоотверженности римлянок, отдавших во время войны с галлами свои волосы для изготовления канатов, — *Serv. Verg. Aen. I 720*) и др. У писателей В. — прежде всего богиня любовной страсти, мать Амура. С распространением восточных куль-



тов В. стала отождествляться с другими богинями — *Исидой*, *Астартой*. Известное распространение получил культ В. и Адониса — её погибающего и воскресающего любовника (Ovid. *Met. X 479* сл.). В астрологии большую роль играла планета, названная именем В., определявшаяся

Спящая Венера. Картина Джорджоне. 1508-10. Дрезден, Картинная галерея.





Слева — Венера из Капри. Справа — Венера Каллиполида. Римские копии. С греческих оригиналов (2 и 3 па. до н. э.). Мрамор, Неаполь, Национальный музей.

как «милостивое ночное светило, муж или женщина» (Macrob. Sat. III 8, 3).

Лит.: Schilling R., La religion romaine de Venus, P., 1954. Е. М. Штаерман. Об отражении образа в искусстве см. в статье *Афродита*.

ВЕНИАМИН (евр. *binējamīn*, «сын правой стороны», т. е. «счастливый», «удачливый» или «сын юга», т. к. именно юг был для традиционного ближневосточного мышления «правой» стороной), в библейском повествовании один из двенадцати сыновей *Иакова*, родоначальник одного из колен Израилевых». В. — последний сын *Иакова* (заведомо ложное, но распространённое в еврейской литературе от *Филона*, I в. до н. э. — I в. н. э., и апокрифов толкование понимало само имя «В.» как слегка

модифицированное *binējamīn*, «сын дней», т. е. «сын старости»; апокрифическая традиция определяет возраст отца при рождении В. в 100 лет). Мать В., как и *Иосифа*, — *Рахиль* (это определяет особую близость между ними, так что В. не разделяет зависти других, единокровных, но не единоутробных братьев к *Иосифу*). Рождается он на кочевом пути из *Вефиля* в *Ефрафу* — *Вифлеем* (будущее место рождения *Иисуса Христа*), причём *Рахиль* умирает родами; на смертном одре она называет новорождённого *Бен-Они* («сын муки моей»), но отец даёт ему более «счастливое» имя (Быт. 35, 16—19). В. — предмет особенной заботы отца (посылая других сыновей в Египет, *Иаков* не решает послать В.: «не случилось бы с ним беды», Быт.

42, 4). Но В. принуждён явиться в Египет по особому требованию *Иосифа*, который при виде В., «сына матери своей», не может удержаться от слёз, «потому что воскипела любовь к брату его» (43, 29—30). Затем В. служит орудием испытания, которому *Иосиф* подвергает братьев; те не покидают В. в (мнимой) опасности порабощения за (мнимую) кражу; открыв себя братьям, *Иосиф* «пал на шею *Вениамину*, брату своему, и плакал; и *Вениамин* плакал на шее его» (45, 14). При раздаче подарков В. оказывается одарён *Иосифом* особенно щедро. Образ В. как младшего дитяти, к которому продолжают относиться отчасти как к ребёнку и тогда, когда он давно стал взрослым, и чувствительная, «слёзная» атмосфера связанных с ним эпизодов контрастирует с благословением, которое даёт ему на смертном одре отец: «*Вениамин* хищный волк, утром будет есть ловитву и вечером будет делить добычу» (49, 27); но это относится не к личности самого В., а к последующей истории его племени, которое отличалось особой воинственностью, давало израильскому войску особенно искусных лучников (1 Парал. 7—8 и др.); в лице *Саула* воин из племени В. стал царём Израиля. Апостол *Павел* называет себя: «из колена *Вениаминова*» (Рим. 11, 1).

Позднейшие иудейские легенды расцвечивают колоритными деталями рассказ о рождении В. (двенадцатилетнее вымаливание *Рахилью* ещё одного сына у бога, вскармливание новорождённого сиротки молоком *Валлы* и т. д.), о его приключениях у *Иосифа* в Египте и других моментах его жизни.

С. С. Аверинцев.

ВЕ НЬЛИТИМО («лик влажного муссона») в доисламской мифологии бугийцев острова Сулавеси (Западная Индонезия) богиня, дочь *Гурурисэ-лэнга*, посланная им на землю. Она поднялась из моря в золотом паланкине, сверкающем молниями, в сопровождении пяти знатных спутниц. В. Н. становится женой *Батара Гуру* (см. *Батара Гуру*, 2) и отдаёт своих спутниц ему в наложницы. Впоследствии вместе с *Батаром Гуру* В. Н. воцаряется на половине неба.

Ю. С.

ВЕПРЬ, ка ба́н, во многих мифологиях символ боевой мощи и плодородия. В гомеровском и древнегерманском эпосе имеется описание боевого знака — «головы В.» на шлеме воина; этот знак известен также по микенским, римским, древнегерманским археологическим памятникам. У германцев сохранилось предание о происхождении племени от двух братьев, одного из которых звали В. (*Иог*, ср. др.-исл. *ioungg*, «вепрь», «князь», «бог»). В древнехеттских текстах

В. (кабан или свинья тростников) упоминается в качестве одного из «животных бога» (*Siunas Quitar*). В гомеровском эпосе встречается мотив превращения бога (старца) в В. Охота на кабанов предстает как занятие богов в японской мифологии. В индоиранской мифологии распространён сюжет о поражении героем (Тритой, Тразтаоной) демона в образе кабана. В мифологии балтийских славян огромный В., сверкая белыми клыками, показывается из вод моря всякий раз, когда беда грозит священной деревне Ретра. У кельтов, почитавших вепря как священное животное, существовал миф о валлийском царе, превращённом богами за грехи в вепря. Мотив превращения людей в вепрей или свиней за их грехи и проступки известен также в греческой, хеттской и других мифологиях. Типологически сходное мифологическое повествование о происхождении диких свиней, считавшихся наиболее опасными животными, известно у группы индейских племён Южной Америки: в одних мифах в диких свиней превращаются жители селения, обидевшие сына (или воспитанника) бога или культового героя (Тупана у племени тенетахара, Карусакайбе у мундуруку, Ооимбре у каяпо), в других — мужчины, не приносящие своим жёнам добычи после рыбной ловли или мешающие им добывать рыбу с помощью выдр. Ср. также евангельский рассказ о бесах, изгнанных из бесноватого человека и посланных в стадо свиней (Матф. 8, 28—33; 5, 2—16; Лука 8, 27—33).

Лит.: Beck H., Das Ebersignum im Germanischen. Ein Beitrag zur germanischen Tier-Symbolik. В., 1965; Lévy-Strauss C., Mythologiques I.—Le cru et le cuit, P., 1964, p. 92—116.

В. В. Иванов.

ВЕРВОЛЬФ (нем. *Wegwolf*, «человек-волк»), в германской низшей мифологии человек-оборотень, становящийся волком и по ночам нападающий на людей и скот. По народным поверьям, В. ночью облачается в волчью шкуру, днём снимает её. В христианских представлениях В. — слуга дьявола, который предводительствует стаями В.; ср. славянских *волкодлаков*, литовских *вилктаков*. См. также ст. *Волк*. М. Ю.

ВЕРЕТРАГНА (авест.), *Вархра́н* (пехл.), *Бахрам* (фарси), в иранской мифологии бог войны и победы. Образ В. восходит к эпохе индоиранской общности, его имя соответствует эпитету громовержца *Индры* в ведийской мифологии — *Вритрахан*, «убийца *Вритры*», змея-демона (возможно, имя В. и эпитет *Индры* восходят к общиндоиранскому *вртаган*, «сокрушитель вражды»; сам *Индра* в иранской мифологии стал демоном мрака). В «Яште» (XIV) описаны перевоплощения В.: в

Дикий кабан — одно из воплощений Вере-трагны. Сасанидская гемма, 5—6 вв. Берлин, Переднеазиатский музей.



ветер, быка, коня, верблюда, вепря, коршуна (или сокола), барана, козла и, наконец, в прекрасного воина. Он даровал *Заратуштре* мужскую силу, крепость рук, мощь тела и остроту зрения. В образе сокола *Варгана* — инкарнации В. — изображался в «Авесте» *фарн*, символ царской власти. И. В.

ВЕРТУМН. *Ворту́мн* (*Vertumnus*), в римской мифологии бог всяких перемен (во временах года, течениях рек, настроениях людей, стадиях созревания плодов). Муж *Помоны*. По одной версии, первоначально сабинский бог (*Liv. XLIV 16, 10*); по другой — бог г. *Вольсиния*, главное божество этрусского союза, получившее в Риме храм после победы над *Вольсиниями* в 494 до н. э. (*Propert. V 2, 3; Varro. V 46*).

Е. Ш.

ВЕРХ И НИЗ, *верхний и нижний миры*, одно из главных мифологических противопоставлений, чаще всего встречающееся в *дуалистических мифах и близнецных мифах*. В мифологических картинах, изображающих мир преимущественно по вертикали, обычно различаются три мира, противопоставляемые по принципу «верхний — нижний». Земной мир, в котором живут обычные люди, противопоставлен как нижний верхнему миру — небу (или нескольким небесам, в свою очередь делящимися на верхние и нижние). В мифологии южноамериканского индейского племени *бороро* различаются три неба: нижнее «белое небо» — обиталище злых духов, верхнее «красное небо» — обиталище добрых духов, а также «голубое небо» — обиталище духов шаманов, отца и матери духов (ср. также семь и девять небес в сибирской и германо-скандинавской мифологиях). Одновременно земной мир рассматривается как верхний по отношению к подземному или водному миру.

Соответственно разделению верхних и нижних миров все мифологические существа делятся на существ верхнего и нижнего мира. Некоторые из них могут находиться и в земном (обычном) мире, но чаще всего это пребывание в земном мире временно, по его завершении они возвращаются в собственный — верх-

ний либо нижний мир, сохраняя возможность повторного выхода из него.

Под этим углом зрения сюжеты многих мифов можно описать как перемещение мифологических персонажей по вертикали из одного мира в другой. В айнской мифологии боги в особой люльке перемещаются с неба на землю. Для многих мифологий особенно характерно перемещение героя из земного мира вверх на небо (либо вниз в земной или подземный мир) по мировому дереву (см. *Древо мировое*), соединяющему все три мира. В центральном мифе южноамериканской и североамериканской мифологий — мифе о разорителях гнёзд, исследованном К. Леви-Стросом, герой — юноша отправляется (часто по поручению отца) на растущее до небес дерево, где находится гнездо с орлятами. В варианте этого же мифа, зафиксированном в Западной Сибири, у кетов, герой, спасаясь от преследований, попадает на дерево, качаясь в *колыбели* (способ шаманского второго рождения и перемещения на небо). Поднявшись вверх, он угрожает орлятам. Прилетевшая к гнезду орлица обещает герою орудие для добывания огня при условии, что он принесёт ей коготь. Чтобы выполнить условие, поставленное орлицей, герой спускается в нижний мир, где достаёт коготь (шип рыбы) с помощью мамонта — главного мифологического существа нижнего мира в сибирских мифологиях. Вернувшись в верхний мир, герой обменивает коготь на орудие для добывания огня, с которым возвращается домой (в земной мир).

Мифологические сюжеты развиваются в мифах такого типа до тех пор, пока не завершены перемещения героя из одного мира в другой. С невозможностью героя вернуться из мира, куда он пришёл, назад — в мир, ему изначально свойственный, обычно связывается возникновение новых объектов. Напр., созвездия у многих народов представляются как мифологические герои, переместившиеся с земли и оставшиеся на небе. В североамериканских мифах *прокезов* и *гуронов* земля возникает вследствие падения с неба на спину черепахи небесной женщины-матери. В ряде австралийских мифов солнце представляется девушкой, попавшей на небо.

Перемещения из одного мира в другой сопряжены с опасностями и запретами, нарушение которых ведёт к гибели героя (запрет оглядываться назад, напр., в мифе о путешествии *Орфея* в нижний мир и др.). Во многих мифах североамериканских индейцев повторяется мотив гибели животных, улетающих в верхний мир в особом сооружении, по функции соответствующем *колыбели*, перемещающей героя из нижнего мира в верхний.

Мифологии разных народов используют образы мирового дерева (а также мирового яйца; см. *Яйцо мирового*) как основные вертикальные символы, объединяющие верхний и нижний миры. У многих народов дерево считается дорогой, по которой шаман или его молитва поднимаются к небу (дерево Цзяньму в китайской мифологии). В языках тунгусо-маньчжурских народов термин, обозначающий дерево, буквально означает «дорога». В эвенкийских шаманских культах Сибири отмечено представление, по которому корни дерева соотносятся с нижним миром духов-предков, середина — с миром обитания людей (тайгой), вершина дерева — с местом обитания души рода (в некоторых вариантах эвенкийских мифов каждый мир имеет своё отдельное дерево).

У народов, для которых характерна дуальная организация, одна из половин нередко соотносилась с нижним, а другая — с верхним миром (соответственно «люди воды» и «люди огня» у кетов, «люди земли» и «люди верха» у североамериканского индейского племени виннебаго). При этом символами верхнего мира у кетов и виннебаго считались птицы, а символами нижнего мира — медведи. У виннебаго в половине земли имелся клад медведя, в половине верха — клад громовой птицы. У кетов противопоставлялись друг другу птичий атрибуты шаманов, камлавших в верхний мир (т. е. обращавшихся к мифическим существам верхнего мира), и медвежий атрибуты шаманов, камлавших в нижний мир; чёрных шаманов, наводивших порчу и связанных с нижним миром, закалывали как можно глубже в землю, а у могил «птичьих» шаманов ставили на шестах птиц — символы верхнего мира. С противопоставлением миров связано и то обстоятельство, что сибирские шаманские бубны часто делятся на две окрашенные в разные цвета половины — верхнюю, на которой изображены солнце и существа верхнего мира, и нижнюю, с изображением луны и мифологических существ нижнего мира. Для фратриальной организации виннебаго характерно разделение половины земли ещё на две половины (одну из подполовин возглавлял дух воды), благодаря которому внутри дуальной системы образовывалась трёхчленная система, складывавшаяся из противопоставлений: низ (земля) — верх (небо) и низ (вода) — верх (земля).

Таким образом трёхчленные системы возникают внутри двучленных (дуальных) мифологических систем благодаря повторному наложению оппозиции «верх — низ» на одну из частей дуальной системы. Вместе с

тем трёхчленные вертикальные символы находят соответствие в структуре человеческого тела.

Трёхчленная вертикальная картина мира сохраняется и на более поздних этапах исторического и культурного развития. На мистерияльной сцене европейского средневековья с тремя вертикальными частями мира соотносятся ад, земля, рай. Эта традиционная схема мироздания воспроизводится и в искусстве последующих эпох, но часто уже без явного осмысления её мифологических истоков.

В ритуалах (в частности, в карнавалных обрядах) сохраняется принцип «переворачивания» верха и низа.

Лит.: Анисимов А. Ф., Космологические представления народов Севера, М.—Л., 1959; его же, Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований, М.—Л., 1958; Горюнов В. П., К реконструкции некоторых мифологических представлений, «Народы Азии и Африки», 1964, № 3; его же, Заметки о буддийском изобразительном искусстве в связи с вопросом о семантике космологических представлений, в кн.: Труды по знаковым системам, т. 2, Тарту, 1965 (Учёные записки Тартуского государственного университета, в. 181); его же, К реконструкции мифа о мировом яйце, там же, т. 3, Тарту, 1967 (в. 198); его же, О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева», там же, т. 5, Тарту, 1971 (в. 284); Valdus H., Vertikale und horizontale Struktur im religiösen Weltbild südamerikanischer Indianer, «Anthropos», 1968/1969, Bd 63/64, № 1. В. В. Иванов.

ВЕСТА (Vesta), в римской мифологии богиня священного очага городской общины, курии, дома. Соответствует греческой *Гестии*. Культ В., восходящий к древнейшим индоевропейским традициям, один из исконных в Риме, был тесно связан со святынями города: палладием, привезённым *Энеем* и хранившимся в храме В. как залог мощи Рима, и регией — жилищем царя. Жрицы В. — весталки избирались из числа девочек 6–10 лет; они должны были сохранять девственность в течение 30 лет, за нарушение этого запрета замуровывались живыми. Весталки поддерживали в очаге храма В. постоянный огонь как символ государственной надёжности и устойчивости (Serv. Verg. Aen. X 228), участвовали в обрядах, изготовляли смеси из муки, соли, пепла жертвенных животных во время жертвоприношений (т. и. mola salsa; Serv. Verg. Buc. VIII 820). Хотя угасание огня В. считалось дурным предзнаменованием, но в первый день нового года его гасили и зажигали вновь трением священного дерева о дерево, а от него зажигались огни очагов курии; одновременно хранившиеся в храме священные лавры заменялись на новые (Macrob. Sat. I 12, 6). В частных домах В. посвящался вход в дом — вестибул (Serv. Verg. Aen. II 469). Впоследствии В. отождествляли с неподвижно

висящим в космосе и заключающим в себе огонь земным шаром, с огнём как чистейшим элементом (Ovid. Fast. VI 218 след.; Serv. Verg. Aen. II 296), её причисляли к *пенатам* Рима, т. к. магистраты, вступая в должность, приносили жертвы и пенатам и В. (Macrob. Sat. III 4, 6). Изображалась с лицом, закрытым покрывалом, с чашей, факелом, скипетром и палладием. Е. М. Штаерман.

ВЕСЫ, мифологический символ божественного правосудия (особенно загробного). В египетской мифологии В. — неперменный атрибут суда Осириса, во время которого (согласно египетской «Книге мёртвых») Анубис по повелению Тота взвешивает сердце умершего человека: на одну чашу В. помещается судимое сердце (душа), на другую — статуэтка или страусовое перо — символ богини Маат. Сходные представления имелись в ветхозаветной (надпись на стене; Дан. 5, 27) и христианской (архангел Михаил, взвешивающий души умерших) традициях. Взвешивание, определяющее нравственные достоинства умершего человека, известно в древнеиндийской традиции (Шат.-бр. XI 2, 7, 33 след.); вместе с тем в Древней Индии весы (dhata), на одну чашу которых помещался обвиняемый, на другую — земля, использовались во время ордалий (божьего суда), причём к ним обращались с ритуальным воззванием, в котором утверждалось, что они — выше богов, демонов и смертных по способности отличать благие дела от дурных. У Гомера Зевс на своих золотых В. определяет участь соперничающих людей или войск; сходную функцию имеют и В. богини правосудия Фемиды. В шумерской литературе (жанр причитаний) и в подражаниях этому жанру в хеттской литературе («Молитва принца Кантуцилиса», ок. 15 в. до н. э.) сохранилось свидетельство о представлениях, согласно которым взвешивание находилось под покровительством бога солнца. В. В. Иванов.

Лит.: Матье М. Э., Древнеегипетские мифы, М.—Л., 1956, с. 62–63; Фрейденберг О. М., Миф и литература древности, М., 1978, с. 70, 135, 156, 162; Opians R. B., The origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world time and fate 2 ed., Camb., 1954, p. 326, 397–98, 409–10, 416.

ВЕТАЛЫ (др.-инд. vetāla, ед. ч.), в индуисткой мифологии злые духи, вампиры, живущие в деревьях и на кладбищах и способные вселяться в мёртвые тела. Вместе с *бхутами* и *праматами* В. составляют свиту *Шивы*. П. Г.

ВÉТЕР, см. в ст. *Воздух*.

ВЕТСУВАН (от санскр. Вессавана, одного из имён Вишну), в мифологии лаотянцев Южного Лаоса (тайская языковая группа) глава небесных

духов — тхенов. Однажды его дочь, полюбившая дворцового слугу, решила убежать с ним от отца вниз на землю. В. послал воина в погоню. Его сопровождал слуга с двумя тыквами для воды. Беглецов вернули, а тыквы были брошены на землю и разбились. Из них вышли люди. Жили они беспорядочно, ссорились, воевали. Тогда В. послал на землю духов-тхенов упорядочить там дела, создать княжество, управление. Сделав это, тхены захотели подняться на небо, но В. оставил их внизу, разрешив лишь раз в году духам подниматься к нему для отчёта. В честь этого в прошлом на юге Лаоса проводилась торжественная церемония. Категория духов-тхенов, помимо их воли оставленных на земле, — специфическое явление в небуддийской мифологии тайских народов.

Я. Ч.

ВЕТХОЗАВЕТНАЯ МИФОЛОГИЯ, см. *Иудейская мифология*.
«ВЭЧНЫЙ ЖИД», см. *Агасфер*.

ВЕЧОРКА, в восточнославянской мифологии образ вечерней зари, сестры (или брата) утренней и полуденной (см. *Денница*) зорь. В русских сказках и заговорах все три (или четыре, включая «полночную») сестры-заря родились в одну ночь, В. — с вечера (отсюда назв.). Отождествляется с *Венерой* — *Вечерницей*.

В. И., В. Т.

ВЭШАПИ, в грузинской мифологии и фольклоре зооморфные существа, драконы. В древней Колхиде изображались в виде огромной рыбы (ср. *Вишаны* в армянской мифологии). Часто В. представляются многоглавыми существами. Различаются белые, красные и чёрные (наиболее сильные) В. Связанные с водной стихией В. похищают воду из колодцев, рек, озёр, за пользование водой требуют принесения в жертву девушек. Они поглощают солнце, враждуют с добрыми героями, но, в конечном счёте, терпят от них поражение (ср. схватку В. и *Амирани*). Злые функции В. нередко переносятся на *дэвов*. В ряде сюжетов выступают в качестве покровителей героев, однако их подарки герою являются запретными. Нарушение героем запрета вызывает его смерть. В агнографических памятниках В. — символ безверия и идолопоклонства.

Лит.: Марр Н. Я. и Смирнов Я. И., *Вишаны*, [Л], 1931.

М. Ч.

ВІВАСВАТ (др.-инд. *Vīvasvat*, или *Vivasvat*, собств. «сняющий»), в ведийской мифологии солнечное божество, олицетворяющее свет на небе и на земле, родоначальник людей. В «Ригведе» упоминается около тридцати раз. В. — последний (восьмой) сын *Адити*; он родился уродом — без рук и без ног, гладкий со всех сторон;

старшие братья *Митра*, *Варуна*, *Бхага* и др. отсекали всё лишнее, и так возник прародитель людей. В некоторых текстах этот персонаж называется *Марганда*. Впоследствии В. сравнялся с богами, став солнцем (*Сурьей*; В. — эпитет *Сурьи*). Из оставшихся частей его тела возник слон. В. стал мужем дочери *Тваштара* — *Саранью*, которая родила ему близнецов — *Яму* и *Ями*, а сама, не желая жить с мужем, бежала от него, приняв облик кобылицы. В., обернувшись конём, настигает её, происходит примирение, рождаются близнецы *Ашвины*. В. первый совершил жертвоприношение и даровал людям огонь [ср. *Агни* как вестник В.; ср. «Ригведа» (X), «Шатапатха-брахмана» (III) *Саяна*]. *Индра*, *Сома*, *Ашвины* и *Яма* особенно тесно связаны с В.; его имя употребляется как эпитет *Агни* и *Ушас*. В «Яджурведе» и брахманах В. относят к *адитьям*, а в последующий период он вполне отождествляется с солнцем. В. как отец *Ямы* находит точное соответствие в авест. *Vivāhvant*, отец *Йимы*.

Лит.: Lommel H., *Der Mythos von Vivasvat und Saranyu*, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 99, 1945—1949, S. 243 и сл.

В. Т.

ВІДАР (др.-исл. *Vidar*), в скандинавской мифологии молчаливый бог, сын *Одина* и великанши *Грид*. Во время последней битвы перед концом мира (см. *Раagnarök*) отомстил убившему *Одина* страшному волку *Фенриру*, разорвав ему пасть (или, по другой версии, пронзив его мечом).

Е. М.

ВИДАРАФШ, *Бедарафш* (фарси), в иранской мифологии воин-колдун, противник зороастризма. Согласно среднеиранской поэме «*Ядгар Зареран*», В. — посол *Арджаспа*, царя хионитов: он требует, чтобы иранский царь *Виштаспа* отрёкся от *Ахурамазды*, грозит иранцам войной и бедствиями. *Виштаспа* отвергает требование В.; тот в битве между иранцами и хионитами предательски убивает иранского полководца *Зарера*, но погибает сам от руки *Баствара* (*Бастварая*), сына *Зарера*. Хиониты терпят поражение.

И. Б.

ВИДЕВУТ И БРУТЕН, в прусской мифологии культурные герои, братья (возможно, близнецы). Согласно источникам 16 в., В. и Б. прибыли в Пруссию по морю к устью Вислы. *Видевут* (*Widewuto*, *Widowuto*, *Witowudi*) учредил у пруссов социальную организацию, светскую власть, был избран «королём». *Брутен* (*Bruten*, *Brudeno*) основал главный прусский культовый центр *Ромове* (*Romowe*) и воздвиг там «жилище» для богов *Патолса*, *Потримпса* и *Перкунса* (*Перкунаса*), сам же стал первым верховным жрецом криве-

кривайтисом (см. *Криве*). Та же триада богов была изображена на знамени *Видевута* и на священном дубе в *Ромове*, причём *Патолс* и *Потримпс* (*Тримпс*) составляли божественную пару близнецов (см. *Балтийская мифология*), земным воплощением которой были, по-видимому, В. и Б. (ср. *Близнечные мифы*). Пруссы поклонялись кумирам В. и Б. — парным столбам: один назывался *Ворскайто* (*Worskaito*, *Wurskait*, *Wurschaito*) в честь *Видевута*, другой — *Ишвамбрато* (*Iszwambrato*, т. е. *swais brati*, «его брат») в честь *Брутена*.

В. И., В. Т.

ВИДЬЯДХАРЫ (др.-инд. *vidyādharma*, ед. ч. «держатель знания»), в индуистской мифологии класс полубогов. В. — добрые духи воздуха, живущие между землёй и небом в качестве спутников *Индры* либо обитающие в северных горах, где они вместе с *киннарами* и *якшами* принадлежат к окружению *Куберы*. Обладая совершенным знанием магических обрядов, В. способны менять по желанию свой облик. Мужчины-В. славятся мудростью, женщины — красотой; и те, и другие часто вступают в браки со смертными. В индийском эпосе упомянуты несколько царей В. и среди них медведь *Джамбават*, один из помощников *Рама*.

П. Г.

ВИЗУНАС, в литовской мифологии дракон, пожирающий покойников, которые пытаются после смерти влезть на недоступную гору, но срываются с неё (народное предание из окрестностей *Кретинги*, западная Литва). Этот мотив перекликается с известным из западнорусских летописей и сочинений М. Стрыйковского (16 в.) рассказом о том, что после сожжения покойника в долине *Швинторога* при нём клали когти рыси и медведя, т. к. верили, что в день страшного суда покойникам трудно будет взойти на высокую гору, где бог будет вершить свой суд.

Лит.: Narbutt T., *Dzieje starożytnie narodu litewskiego*, t. 1. *Mitologia litewska*, Wilno, 1835, str. 384—85.

В. И., В. Т.

ВИЯ, в восточнославянской мифологии персонаж, чей смертоносный взгляд скрыт под огромными веками или ресницами, одно из восточнославянских названий которых связывается с тем же корнем: ср. укр. *вія*, *війка*, белорус. *вейка* — «ресница». По русским и белорусским сказкам, веки, ресницы или брови В. поднимали вилами его помощники, отчего человек, не выдерживавший взгляда В., умирал. Сохранившаяся до 19 в. украинская легенда о В. известна по повести Н. В. Гоголя. Возможные соответствия имени В. и некоторых его атрибутов в осетинских представлениях о великанах-ваюгах (см. *Уауг*) заставляют признать древние

истоки сказания о В. Об этом свидетельствуют также и параллели образу В. в кельтском эпосе, и обилие типологических параллелей в мифологических функциях *глаза*.

Лит.: Абаев В. И., Образ Вия в повести Гоголя, в кн.: Русский фольклор, в. 3, М.—Л., 1958; Иванов В. В., Об одной параллели к гоголевскому Вию, в кн.: Труды по знаковым системам, в. 5, Тарту, 1971; его же, Категория «видимого» и «невидимого» в тексте. Ещё раз о восточнославянских фольклорных параллелях к гоголевскому Вию, в сб.: Structure of texts and semiotics of culture, The Hague—P., 1973.

В. И., В. Т.

ВИКТОРИЯ (Victoria, «победа»), в римской мифологии богиня победы, называвшаяся сначала Вика Пота. Соответствует греческой *Нике*. В Риме В. были посвящены храм на Палатине и алтарь в курии сената, воздвигнутый при Августе. В надписях и на монетах эпохи империи В. изображалась обычно как олицетворение победы того или иного императора в войне.

Е. Ш.

ВІЛКТАКИ, в литовской мифологии волки-оборотни. Известны под многочисленными названиями, в первой части которых элемент vilk — «волк»: vilktakis, -ys, vilktakas, vilkotakis, vilkatas, viltakas, т. е. «бегущий (tak-tek-) волком» (в облике волка); vilkolakis, vilkolakas, vilkalakis, vilkalokas, vilkalotas, vilkalatas, т. е. «с волчьей шерстью» (ср. слав. *волкоблэк*). Первая группа слов характерна для Жемайтии и западной Аукштайтии, вторая — для восточной Литвы. Рассказы о В. популярны в литовском фольклоре. В большинстве случаев внешний вид В. не описывается, хотя иногда упоминаются хвост (нередко короткий), иногда зубы. Люди, обращённые колдунами в В. или сами обладающие способностью обращаться в В., выглядят, как волки, но зубы у них, как у людей, под шеей — белое пятно (там, где завязывался белый платок, когда они были людьми). После убийства В. обнаруживают, что это был человек в волчьей шкуре (иногда с янтарём, чётками, обручальным кольцом). Известен мотив совлечения с себя волчьей шкуры и превращения В. снова в людей. Рана, нанесённая такому волку, оказывается действительной и для человека-В. Считается, что в В. людей (часто участников свадьбы) обращают *раганы* и *буртининки* (напр., с помощью заколдованного пояса), или им можно стать, повернувшись через пеня ивы и т. п. Некоторые из В. лишь на время становятся волками. Они сохраняют человеческий разум, но утрачивают дар речи. С настоящими волками они не смешиваются, часто появляются вблизи жилья, забираются в амбары и хлевы и убегают в лес только в случае преследования. Чтобы спастись от голодной смерти, В. вынуждены пожирать ту же пищу, что и волки.



Виктория. Рельеф арки императора Диоклетиана. Мрамор. Конец 3 в. Флоренция, сады Боболи.

Они нападают на тех домашних животных, которые употребляются в пищу и человеком (овца, поросёнок, гусь и др.). В ряде рассказов В. выступают как относительно мирные и невредоносные существа: это В., заколдованные раганами и буртининками. Более опасны для человека ставшие В. по своей воле: они открыто нападают на человека и даже пожирают его. Представления о В. являлись одним из распространённых вариантов мотива о превращении человека в животное (лев, леопард, гиена, крокодил в Африке, тигр в Юго-Восточной Азии, ягуар в Южной Америке и т. п.). Мотив превращения в волка-оборотня широко известен в Европе, от Скандинавии до Балкан, в Малой Азии и на Кавказе (см. ст. *Волк*).

Лит.: Иванов В. В., Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка, «Известия АН. Серия литературы и языка», 1975, т. 34, № 5; Velius N., Mitinės lietuvių sakmė būtybės, Vilnius, 1977.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ВІЛЫ, с а м о в і л ы, в южнославянской мифологии женские духи, очаровательные девушки с распущенными волосами и крыльями, одеты в волшебные платья: кто отнимал у них платье, тому они подчинялись. В. могли летать, как птицы, обитали в горах. Они владели колдовскими и озёрными и обладали способностью «запирать» воды. Культ В. и их связь с колдовскими известны по болгарским источникам с 13 в. Если отнять у В. крылья они теряют способность летать и становятся простыми женщинами. Ноги у них козьи, лошадиные или ослиные, В. закрывают их длинной белой одеждой. К людям, особенно к мужчинам. В.

относятся дружелюбно, помогают обиженным и сиротам. Если разгневать В., она может жестоко наказать, даже убить одним своим взглядом. В. умеют лечить, могут предсказывать смерть, но и сами они не бессмертны.

Лит.: Вакарелски Х., Етнография на България, София, 1974, с. 503—05; Борбев и Т. Р., Вештица и нила у нашем народном веровању и предању, Београд 1933.

В. И., В. Т.

ВИМАЛАКІРТИ (санскр. vimalakirti, букв. «прославленный из-за незапамятности»), бодхисатва в буддийской мифологии махаяны. Легенда о В. излагается в одной из наиболее популярных сутр махаяны («Вималакирти-нирдеша»). В. был домохозяином в городе Вайшали во времена будды *Шакьямуни*. Когда будда однажды появился в этом городе, то многие юноши, ученики В., пришли на поклон к Шакьямуни. Но В. не явился под предлогом недомогания. Шакьямуни просил своих учеников пойти к В., чтобы узнать о состоянии его здоровья, однако все отказались, ибо помнили, что В. в спорах неоднократно одерживал над ними победу. Лишь *Манджушри* согласился пойти к В., и в беседе между ними выяснилось, что они — равные партнёры. Особенно популярным был В. в Китае, где вокруг его образа возникло много новых легенд.

Лит.: Мельшиков Л. Н., Бьяньвань о Вэймоце, М., 1963; Lamotte E., L'enseignement de Vimalakirti, Louvain, 1962; The Holy teaching of Vimalakirti..., [L.], 1976.

Л. М.

ВИНО, древний мифологический символ плодородия и мифологический знак, отождествляемый с кровью человека. Наиболее ранние свидетельства мифологического тождества вина и крови обнаруживаются в древнеегипетских ритуалах и среднехеттских текстах присяги воинов, где совершающий обряд, возливая В., восклицает: «Это — не вино, это — кровь ваша». Продолжение (с сохранением тех же словесных формул) и переосмысление ближневосточной традиции, сказавшейся также и в гностических книгах, обнаруживается в христианской мифологии (в словах Иисуса Христа, взявшего чашу В. и сказавшего: «сие есть кровь моя», Матф. 26, 28).

Соотнесение В. и крови прослеживается также в культе угаритского бога (Смерть-и-Зло), которого срубуют, как лозу в винограднике, и в греческом культе Диониса, мистерии которого предполагают разрывание божества на части. Наряду с Дионисом в греческой мифологии в качестве воплощения В. выступает также Зевс Сотер («Хранитель», «Спаситель»).

Мифопоэтический образ В., символизирующий радости жизни (в т. ч. и в погребальных текстах), характерен для египетской, вавилонской и других ближневосточных традиций.

Лит.: Фрейденберг О. М., Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936; Forger E., Das Abendmahl im Hatti-Reiche, в кн.: Actes du XX^e Congrès International des Orientalistes, Brux., 1938, Louvain, 1940, p. 124—28; Gordon C. H., The wine-dark sea, «Journal of Near Eastern Studies», 1978, v. 37, № 1; Kircher K., Die Sakrale Bedeutung des Weines im Altertum, Giessen, 1910; Oettinger N., Die militärischen Eide der Hethiter, Wiesbaden, 1976 (Studien zu den Boğazköy-Texten, N. 22).

В. В. Иванов.

ВИРАДЖ (др.-инд. Virāj, собств. «сияющий» или «распространяющийся»), в древнеиндийской мифологии олицетворение женского творческого начала. В «Ригведе» (X 90, 5) В. родилась от *Пуруши*, а Пуруша от В. Как женское начало, воплощённое в корове, упоминается В. в «Атхарваведе» (VIII 10, 24; XI 8, 30). Другая версия содержится в «Законах Ману» (I 32—33): *Брахма* делит своё тело пополам и даёт начало мужчине и женщине, причём здесь В. связывается с мужским началом. Как мифологический образ В. вскоре после ведийского периода исчезает, но становится важным понятием в умозрительной системе упанишад (творческий, материальный принцип, иногда слегка мифологизированный; так, по Шанкаре, В. — материя, супруга Индры как огня Вайшванары; в ряде случаев В. отождествляется с пищей) и в школе веданта.

В. Т.

ВИРАКОЧА, Уиракбча (полное имя — Илья-Кон-Тикси-Виракоча, т. к. в этом образе слились несколько божеств: Илья — солярное божество, Кон-Тикси — огненное, вероятно вулканическое, и Виракоча — божество земли, воды), в мифологии кечуа демиург. С кон. 15 в. культ В. начал вытеснять прежний культ солнца и грома как верховных божеств. По одному из мифов, В. считался первопредком, праотцом всех людей и творцом мира. Согласно варианту космогонического мифа, В. создал в озере Титикака солнце, луну и звёзды. Затем он с помощью двух младших В. сделал из камня человеческие фигуры и по их подобию создал людей, назначив каждому племени свою область. В. и его помощники прошли по всей стране, вызывая людей из-под земли, из рек, озёр, пещер. Заселив людьми землю, В. уплыл на запад.

С. Я. С.

ВІРБИИ (Virbius), в римской мифологии возлюбленный или слуга *Дианы*, почитавшийся вместе с ней в священной роще на озере Неми (область Ариция, Италия). По одному из мифов, В. отождествлялся с *Ипполитом*; растоптанный конями Ипполит был воскрешён Асклепием, но не желая простить отца, уехал в Италию, где его уже как В. в священной роще скрыла сама Диана (Serv. Verg. Aen. VII 761; Ovid. Met. XV 497); ей он построил храм и стал царём Ариции

(Paus. II 27, 4—5). По мнению английского фольклориста Дж. Фрейзера, В. — дух дуба, сочетавшийся браком с нимфой дуба *Дианой*, подвергавшийся ритуальному убийству и воскресавший обновлённым. Е. Ш.

ВІРТУС (Virtus), в римской мифологии персонификация мужественности как главной добродетели римского народа. Тесно связана с *Гонор* — почестью, служащей наградой за доблесть. В период империи почитается в основном В. (добродетель) правящего императора (судя по надписям и изображениям на монетах). Е. Ш.

ВИРЬ-АВА (вирь, «лес»; ава, «мать», «женщина»), в мордовской мифологии дух, хозяйка леса. Человеку показывается редко, имеет вид обнажённой длинноволосой, иногда одноногой женщины, с грудями, переброшенными через плечи. Может вывести заблудившегося из лесу (после необходимой молитвы) или наоборот запутать дорогу, зашекетать до смерти; уходить от неё нужно пятясь назад, тогда она не разберёт, куда ведут следы. Соответствующий мужской персонаж — *вирь-атя* (морд. атя, «старик», «мужчина»): к нему обращаются мужчины с просьбой о помощи в мужских промыслах, тогда как женщины просят В.-а. показать, где больше грибов, ягод и т. п. Аналогичное представление о хозяйке леса — *кожла-аве* (мар. кожла, «лес») известно марийцам. См. также статью *Албасты*.

ВІТ-КАН (манси), Вит-хон, Йинк-кан (хантыйск.), в мифологии обских угров властитель вод и распределитель водных богатств; наделяет людей рыбой, может избавлять от заболеваний — его молили о помощи при эпидемиях (моление сопровождалось возлиянием крови жертвенной коровы в воду). *Нуми-Торум*, сотворив рыбу, поместил В.-к. в воду, чтобы тот распределял икру и следил за плодотворностью рыбы. В.-к. (Шираке) живёт посреди моря в серебристо-золотистом дворце с женой *Мараке*. У него семь сыновей и семь дочерей, обитающих в глубоких водоворотов. М. Х.

ВИТ-КУЛЬ, в мифологии обских угров (манси) водяной злой дух, живущий в водоворотах и тёмных озёрах потустороннего мира. После сотворения мира *Нуми-Торум* заставил В.-к. поглощать землю (которая разрасталась среди первичного океана), чтобы она не утонула из-за собственной тяжести. У хантов — *Иенг-тонк*. М. Х.

ВИШАПЫ, в армянской мифологии драконы, хтонические существа. Выступают в зооморфном (чаще всего — в виде змей) или антропоморфном облике, персонифицируют грозную бурю, смерч или грозные облака.

Согласно мифам, большой В. поглощает солнце, отчего происходит затмение. В. живут в высоких горах, в больших озёрах, на небе, в облаках. Поднимаясь на небо или спускаясь вниз, особенно на озёра, производят грохот, сметают всё на своём пути. Доживший до тысячи лет В. может поглотить весь мир. Часто во время грозы постаревшие В. с высоких гор или озёр поднимаются на небо, а небесные В. спускаются на землю. В основе мифов о борьбе с В. — распространённый мифологический мотив о борьбе хаоса с космосом. С утверждением христианства мифы о В. подверглись модификации, вишапборца *Вахагна* вытеснили архангел *Гавриил* (*Габриел Хрештак*) и ангелы, они вступают в сражение с В., которые во время грозы вместе со злыми духами пытаются проглотить солнце (воспламеняющиеся грозовые тучи — огненные тела В., гром — их крик, а молния — стрела *Габриела Хрештака*, посох или прут ангелов). Ангелы вздымают В. к самому солнцу, от лучей которого В. превращаются в пепел и сыплются на землю.

В эпосе В. — чудовища, завладевшие водными источниками; они вынуждают людей приносить им в жертву девушек; воды и девушек высвобождают герои, убивающие В. В эпосе «*Виласанк*» выступают В., живущие у подножия *Масиса*, потомки вишапа *Аждахака* и его жены *Ануш* — «матери вишапов» (этих потомков иногда называют «вишапидами», по-армянски — «вишапазунк»). Предводитель и отец В. *Аргаван* пригласил к себе во дворец на обед царя *Арташеса* с сыновьями. Во время обеда *Аргаван* строит козни против царя. Разгневанный *Арташес*, вернувшись в *Арташат*, посылает сына *Мажана* с войском для уничтожения В. Однако тот не выполнил приказание отца. Истребил их, включая *Аргавана*, *Артавазд*.

С. Б. Арутюнян.

ВИШВАКАРМАН (др.-инд. Viśvákarma, букв. «творец всего»), в ведийской и индуистской мифологии божественный творец вселенной, создатель, поэт. В «Ригведе» ему посвящено два гимна в X мандале (81, 82). Существенно, что как эпитет слово «В.» в «Ригведе» относится по разу к *Иन्दре* (VIII 87, 2) и к *Сурве* (X 170, 4), а в «*Ваджасанейи-самхите*» к *Праджапати* (XII 61), с которым В. в ряде случаев отождествляется (AB IV 8, 18; Шат.-бр. VII 4, 2, 5; VIII 2, 3, 13; Майтр.-самх. I 3, 34 и др.); также устанавливаются и связи В. с *Тваштаром*. В. всевидящ (он смотрит во все стороны), упоминаются его лицо, руки, ноги, крылья. Он мудрец, жрец, «наш отец», повелитель речи (*Вачаспати*), «единственный установитель имён богов» (PB X 82, 3; AB II

1, 3; как и *Брихаспати*). Он вообще устроитель и распорядитель, обладающий быстрой мыслью, знанием всех мест и всех существ, благосклонностью. В. выступает как ваятель, плотник, кузнец. Он создаёт землю и раскрывает небо; чтобы сотворить мир, В. приносит самого себя в жертву. В пуранах и эпосе В. связан с рядом сюжетов, но его функция творца при этом суживается до роли искусного строителя, мастера; так, он строит для демонов-ракшасов город *Ланка* («Рамаяна»), дворец для бога богатства *Куберы* и для *Варуны* (в мифе о хранителях мира), создаёт прекрасную деву (сказание о *Сунде* и *Упасунде*), отдаёт *Кали* топор, перстни и ожерелья; делает летающую колесницу «*Пушпака*» для *Куберы*, гирлянду для *Сканды* (Мбх. III), оружие и т. п. В. обрывает и родственными связями: он сын *Прахасы* (и внук *Дхармы*) от *Йогасиддхи*; у него дочь *Санджия* (замужем за *Сурьей*) и сын *Нала*, обезьяний вожак и строитель; иногда отцом В. называется *Брахма*.

Лит.: Невелова С. Л., Мифология древнеиндийского эпоса, М., 1975, с. 93—95; Иванов В. В., Древнеиндийский миф об установлении имен и его параллель в греческой традиции, в кн.: Индия в древности, М., 1964, с. 85—94; Michalski S. F., Hymnes philosophiques du Rgveda, в кн.: История и культура древней Индии, М., 1963, с. 207—15; Bhattacharji S., The Indian theology, Camb., 1970, p. 320—25.

В. Н. Топоров.

ВИШВАМИТРА (др.-инд. Viśvāmītra, букв. «друг всех»), в ведийской и индуистской мифологии мудрец, который был рождён кшатрием, но своими аскетическими подвигами добился положения брахмана и стал одним из семи божественных *риши*. В. и его потомкам приписываются гимны третьей мандалы «Ригведы». Согласно одному из этих гимнов, он был сыном царя *Кушики* и перевёл войско *бхаратов* через реки *Випаш* и *Шутудри*, которые по его повелению опустили перед ним свои воды (РВ III 33; ср. 53, 9). В более поздней традиции В. считался царём страны *Каньякубджи*. Наиболее известные мифы о В. связаны с историей его борьбы против брахмана *Васиштхи* и отражают, по мнению исследователей, соперничество между брахманами и кшатриями в Древней Индии. По одному из этих мифов, В. попросил у *Васиштхи* уступить ему *Сурабхи*, «корову желаний», и предложил ему за неё своё царство. *Васиштха* отказался, и тогда В. попытался увести корову силой. Однако *Сурабхи* произвела на свет могучих воинов, которые разогнали войско В. Убедившись в превосходстве брахманов, В. оставил царство и предался суровой аскезе, чтобы достичь их могущества (Мбх. I 165). По другому мифу, боги послали к В. апсару *Менаку*, с тем чтобы своей любовью она

отвлекла его от подвижничества. Сначала ей это удалось, и от союза В. и *Менаки* родилась *Шакунтала*. Но затем В. преодолел искушение, прогнал *Менаку* и продолжил свою аскезу (Мбх. I 66; Рам. I 63). Соблазнить В. пыталась и апсара *Рамбха*, но он её проклял, обратив на тысячу лет в камень (Рам. I 64). Сила подвижничества В. была такова, что царя *Тришанку*, врага *Васиштхи*, он живым поднял в небо, а затем превратил в одну из звёзд созвездия Южного Креста. В конце концов брахманское достоинство В. было признано не только богами, но и самим *Васиштхой*. В. имел сто одного сына, но, кроме них, он принял в свою семью отважного и мудрого *Шунахшени* и провозгласил его «старшим среди своих сыновей». Пятьдесят младших сыновей В. согласились с решением отца, но пятьдесят старших — вознегодовали, и В. проклял их, указав, что их потомками станут андрхи, пундары и шабары (т. е. неарийские племена), проживающие на окраине мира (Айт.-бр. VII 18). В. — один из героев «Рамаяны», и его обитель, по эпическому рассказу, находится у слияния рек *Сарау* и *Ганги* (Рам. I 23).

Лит.: Karadja B. H., Viśvāmītra in the vedic, epic and the purāṇic literature, Vidyānagar, 1972.

П. А. Гринцер.

ВИШВАРУПА [др.-инд. Viśvāgūṛpa, «обладающий (принимающий) всеми формами»], в ведийской и индуистской мифологии трёхголовое существо демонической природы, сын *Тваштара*, похитивший коров и за это поражённый *Триштой* и *Индрой* (РВ X 8, 8—9) или плотником (версия «Махабхараты»). Иногда В. называют *Триширас* («трёхголовый») или по имени отца *Тваштара*. В. богат скотом и лошадьми. Он — пурохита (жрец) богов, хотя и принадлежит к *асурам* (Тайтт.-самх. II 5, 1, 1). Более подробно говорится о В. в эпосе, где он иногда идентифицичен *Вритре* (в других случаях они двоюродные братья). Основной сюжет — рождение В. и его сестры — божественной кобылицы *Саранью* у *Тваштара* и демонической женщины *асурского* рода. Грозный, мудрый, предающийся подвижничеству, В. в борьбе богов и асуров тайно встаёт на сторону последних. *Индра* пытается соблазнить В. красотой *апсар*, но тот не поддаётся искушениям. Тогда *Индра*, получив отпущение грехов, убивает В., срубив все три его головы («*Брихаддевата*»). Этот миф сравнивают с иранским мифом о *Тразтаоне*, паразитном трёхглавом змее и (более отдалённо) с древнегреческим сюжетом о *Геракле* и трёхголовом *Герюоне*. В. используется как эпитет *Вишну*.

В. Т.

ВИШВЕДЕВА (др.-инд. Viśvedevā, букв. «все боги»), в древнеиндийской

мифологии особый вид объединения богов (включая иногда и низших), в пределах совпадающий со всем пантеоном. От групповых божеств или классов богов В. отличается отсутствием единых, общих для всех характеристик. В «Ригведе» В. восхваляются более чем в 40 гимнах; особенно часто появляются они в поздней, X мандале. К В. обращаются обычно при приглашении их к жертвоприношению, которое, собственно, и вызывает к жизни такое объединение разных божеств. В гимнах к В. обращаются с просьбами, перечисляют имена отдельных божеств (постоянно *Индра*, *Агни*, *Митра*, *Варуна*, другие *адити*, гораздо реже *Сома* или *Ушас*, очень редко *Рудра*) и их характеристики и деяния. Иногда же эти божества настолько тесно слиты между собой, что трудно выделить часть, относящуюся к данному божеству. В ряде случаев В. образуют более узкую группу божеств, призываемых наряду с другими объединениями (напр., *васу*, *адити* и др.). В более позднее время В. состоит из десяти божеств (напр., *васу*, *Сатья*, *Крату*, *Дакша*, *Кала*, *Кама*, *Дхрити*, *Куру*, *Пуруравас*, *Мадравы*; впрочем, состав нередко меняется, ср. «*Вишна-пурану*»). В ритуале В. также трактуются как единство (в частности, им посвящается третья выжика сомы). Соответствие др.-инд. viśve devāḥ — «все боги» и авест. dāeva vīspre позволяет говорить об индоиранских основах такого объединения богов.

Лит.: Renou L., Etudes védiques et pāṇiniennes, t. 4—5, P., 1958—59.

В. Н. Топоров.

ВИШНУ (др.-инд. Viṣṇu), один из высших богов индуистской мифологии, составляющий вместе с *Брахмой* и *Шивой* т. н. божественную триаду — *тримурти*. В ведийских гимнах В. занимает сравнительно скромное место, хотя и входит в число основных божеств (см. *Ведийская мифология*); в брахманах его значение возрастает, но лишь в эпосе и пуранах В. становится первостепенной фигурой. В индийской традиции имя В. толкуется как «проникающий во всё», «всеобъемлющий» (от корня viṣ, «входить», «проникать»). Другие этимологи иногда предполагают неиндоевропейское происхождение имени В. Возможно, что образ В. вообрал в себя элементы из доарийского субстрата. В протоиндийских материалах никаких намёков на В. до сих пор не обнаружено (помимо изображения птицы на одной из печатей *Харалпы*, в котором исследователи усматривают прообраз *Гаруды*, ездовой птицы В.). С другой стороны, нет и неоспоримых доказательств индоевропейского или даже индоиранского происхождения В. В ведийской литературе имя В. встречается около ста раз; в частности, он

упомянут в нескольких гимнах «Риг-веды», один гимн (I 154) целиком посвящён ему. В гимнах прославляются три шага В., которыми он измерил земные сферы. Уже в древнеиндийской традиции эти три шага были истолкованы как движение солнца — или от восхода через зенит к закату, или через три мира. Прежде европейские мифологи делали из этого вывод, что В. первоначально был солнечным божеством, но теперь это мнение оспаривается многими учёными. Мифологема «трёх шагов» навсегда осталась связанной с В. и претерпела различные трансформации. Из них важнейшая — три шага В. в облике карлика (см. *Аватара*), которыми он отнял вселенскую власть у царя даятьев *Бали* (Мбх. III 270 след.; Рам. I 29; Ваю-пур. II 36 и др.). В ведах В. выступает как младший партнёр *Индры* (отсюда имя Упендра, «младший Индра») в мифе о борьбе против демона *Вритры*. Этот миф сохраняется и в более поздних мифологических сюжетах, но В. постепенно обретает главную роль (отсюда имя Атindra, «более великий, чем Индра»). В брахманах круг мифов, связанных с В., расширяется. В них В. совершает подвиги на благо угнетённых и притесняемых, к нему обращаются боги за помощью в критических ситуациях.

В эпосе сам В. (либо в виде своих аватар *Кришны* и *Рама*) является центральным персонажем. В эпической мифологии происходит постепенное отождествление целого ряда образов: с одной стороны, В. и божества *Нараяны*, а с другой стороны, *Рама*, *Кришны* и других антропоморфных и териоморфных персонажей, из которых складывается система аватар В.-Нараяны.

Из 18 главных пуран 6 посвящены В. («Вишну-пурана», «Нарадия-пурана», «Бхагавата-пурана», «Гаруда-пурана», «Падма-пурана», «Вараха-пурана»), но и в остальных, формально посвящённых Брахме или Шиве, В. и его аватары занимают большое место. В пуранах разрабатывается концепция тримурти, согласно которой онтологически единые Брахма, В. и Шива имеют функции соответственно создателя, хранителя и разрушителя мироздания. Однако большинство вариантов этой концепции отводит В.-Нараяне высшее место в триаде, провозглашая его абсолютном, источником, основой и сутью бытия. Подобные представления есть уже и в эпосе (напр., Мбх. XII 48, 17).

В одном из вариантов мифа о потопе (Мбх. III 186—187) мудрец Маркандея, спасённый В. (который в облике прекрасного юноши сидит на ветвях баньянового дерева), проникает в чрево божества и видит там всю вселенную: землю, небеса, людей,

богов и т. д. Таким образом, мир предстаёт как форма существования В. Согласно другому варианту мифа о потопе (Мбх. III 194), В. в конце каждого мирового цикла (см. *Юга*) вбирает в себя вселенную и погружается в сон, возлежа на змее *Шеше*, плавающем по мировому океану. Когда В. просыпается и замышляет новое творение, из его пупа вырастает лотос, а из лотоса появляется Брахма, который и осуществляет непосредственно акт творения мира. Из других мифов, связанных с В., следует называть миф о пахтанье мирового океана (см. *Амрита*), предпринятого под водительством В.-Нараяны. В. же отнимает у демонов добытую амриту, приняв облик прекрасной женщины,



Вишну. Камень.
10 в. Алжора.

и играет решающую роль в последовавшей затем битве богов и асуров.

Мотив торжества над злом и принятия для этой цели определённого облика составляет основное содержание мифов об аватарах В. (см. Бхаг.-г. IV 7). Во всех своих проявлениях В. олицетворяет энергию, благоустроющую космос. В различных мифологических и религиозно-философских системах (напр., в вишнуизме) эта энергия, именуемая В., предстаёт во множестве обликов: от неопищаемого абсолюта до личного божества, к которому человек может испытывать сильную эмоциональную привязанность (бхакти).

В ведах В. наделён неопределённо антропоморфными чертами: он юноша большого роста, «широко ступающий». «Махабхарата» среди других имён В. даёт: «тот, чьё тело не описать», но тем не менее часто по-разному описывает В. В сложившейся позднее иконографии В. обычно изображается возлежащим на змее *Шеше* или стоящим во всесоружии юношей. В одной из четырёх его рук — чакра (букв.

«круг», «диск»), специфическое оружие наподобие бумеранга, обладающее сверхъестественной силой, в другой руке — раковина, в третьей — булава (палица), в четвёртой — лотос или лук. Цвет кожи В. — тёмно-синий, цвет одежды — жёлтый, как и у его аватар *Рама* и *Кришны*, но в «Махабхарате» встречаются утверждения, что кожа В. принимает разный цвет в зависимости от юги. Супруга В. — *Лакшми*. Сам В. иногда называется сыном *Адити* и *Кашьяпы*. Обычное местопребывание В. — вершина горы *Меру* (Мбх. III 160, 17—26). Его ездовое животное — царь птиц *Гаруда*.

В. имеет много различных имён, связанных или с его свойствами и атрибутами, или с мифическими подвигами его самого и его аватар. В «Махабхарате» есть раздел под названием «Гимн тысяче имён Вишну» (XIII 149). Другие наиболее важные имена В.: *Хари* (букв. «рыжеватый-коричневый», но толкуется как «избавитель»), *Говинда* («пастух»), *Кешава* («благородный»), *Мадхусудана* («убийца демона *Мадху*»), *Мурари* («враг демона *Муры*»), *Пурушоттама* («лучший из людей» или «высший дух»).

Лит.: Gonda J., Aspects of early Visnuism, 2 ed., Delhi, [1969]; его же, Visnuism and Sivaism..., L., 1970; Vischnu-Narayana, Übertragen von R. Otto, Jena, 1923. С. Д. Серебряный.

ВИШТАСПА (авест.), *Висташп* (среднеиран.), в иранской мифологии и легендарной истории царь мифической династии *Кейянидов*. Одно из главных действующих лиц историко-теологических мифов зороастризма. В «Гатах» и «Младшей Авесте» («Яшты» V, XIII, XV, XIX) выступает праведным венценосцем. Принял учение пророка *Заратуштры*, обеспечил ему приют и покровительство. В. — идеальный прототип земных владык, наделяемый назидательно-дидактической окраской в пример и поучение реальным историческим царям. Одни источники («Гаты», пехлевийские сочинения) рисуют его державным государем, распорядителем, благочестивым поборником праведности, другие («Яшты» и арабо-персидская традиция эпохи ислама) ставят на первый план его воинские качества, склонность к совершению подвигов и некоторому авантюризму. Происхождение образа окончательно не выяснено. См. также *Гутигасп*.

Лит.: Christensen A., Les Kayanides, Kbh., 1932. Л. Л.

ВЛАСТИ (греч. *Ἐξουσία*), в христианских представлениях ангельские существа. В новозаветных текстах бегло упоминаются как особого рода космические духи, причём как благие, послушные богу (1 Петр. 3, 22 — [Христу] «...покорились ангелы, и власти, и силы»), так и злые, антаго-

нисты бога (Ефес. 6, 12). В связи с этим гностики из секты канитов, совершая в согласии со своей доктриной тот или иной аморальный акт, понимали это как дань В. и произносили ритуальную формулу: «О, Власть имярек, творю действие твое». В иерархии *девяти чинов ангельских* Псевдо-Дионисий Ареопагит (5 в. или нач. 6 в.) отводит В. место последнего «чина» средней триады, после господств и сил, особую близость В. к которым подчёркивает; как и они, В. воплощают принцип непогрешимой и невозмутимой иерархической стройности, повеления в послушании, без всякой возможности «тиранического употребления во зло» авторитета.

ВБИ, в грузинской мифологии божество грозы и погоды. Имя В. сохранилось в мегрельско-сванском названии пятницы — «день Воби».

ВОДА, одна из фундаментальных стихий мироздания. В самых различных мифологиях В. — первоначало, исходное состояние всего сущего, эквивалент первобытного хаоса; ср. встречающийся в большинстве мифологий мотив подъятия мира (земли) со дна первичного океана. Водное чудище выступает партнёром богатворца в демиургическом поединке и одновременно материалом для построения мира (см. *Тиамат*). В. — это среда, агент и принцип всеобщего зачатия и порождения. Но зачатие требует как женского, так и мужского начала; отсюда два аспекта мифологии В. В роли женского начала В. выступает как аналог материнского лона и чрева, а также оплодотворяемое *яйца мирового*. Книга Бытия, описывая сотворение мира, использует очень древний образ — оживляющее приникание «духа божьего» к мировым водам, изображаемое (в иудейском оригинале) через метафору птицы, которая высиживает яйцо. В. может отождествляться с землёй как другим воплощением женского начала. Так возникает возможность олицетворения земного и водного начал в одном персонаже (ср. иран. *Ардвисура Анахиту* и *Арматай*, скиф. Апи и т. п.). Брачный союз неба как мужского начала с землёй или В. является широко распространённым у индоевропейцев мифологическим мотивом (см. *Священный брак*). Китайская категория инь объединяет в себе значения В. как оппозиции огню и как женского начала. Богини любви (*Иштар*, *Афродита* и т. п.) непременно связаны с В., что объясняет широкое распространение эротической метафоры В. Так, увещание довольствоваться законной женой выражается в афоризме библейской «Книги притчей Соломоновых» (5, 15): «Пей воду из твоего водоёма и текущую из твоего колоде-

зя» (ср. др.-рус. легенду об ответе св. Февронии покушавшемуся на её честь, что, мол, все женщины одинаковы, как одинакова вода по обе стороны лодки). Но одновременно В. — плодотворящее мужское семя, заставляющее землю «рожать». Этот мотив характерен, напр., для хананейско-финикийского образа *Балу* (Баал-Хаддада). Эта же символика отмечается в греческой мифологии, где речные божества выступают как жеребцы и супруги смертных женщин. Мотивы женского и мужского производящего начала органически совмещаются в таких образах, как Ардвисура Анахита: «Она для меня делает благом и воду, и семя мужей, и утробу жён, и молоко женской груди» («Ясна» LXIV 1—2). С этим совмещением связан «андрогинизм» В., явно или скрыто присутствующий в образах божеств плодородия. С другой стороны, двойность функций В. нередко воплощалась в супружеской чете водных (морских) божеств: такова роль отца *Океана* и матери *Тетиды* у Гомера (Ноп. II. XIV 200—210). В. как «влага» вообще, как простейший род жидкости выступала эквивалентом всех жизненных «соков» человека — не только тех, которые имеют отношение к сфере пола и материнства, но прежде всего крови — мотив характерный для мифологических представлений южноамериканских индейцев. С мотивом В. как первоначала соотносится значение В. для акта омовения, возвращающего человека к исходной чистоте. Ритуальное омовение — как бы второе рождение, новый выход из материнской утробы (аспект мифологии В., удержанный в христианской символической крещении). В то же время водная бездна или олицетворяющее эту бездну чудище — олицетворение опасности или метафора смерти (ср. *Алоп*, *Эрмунганд*, *водной русалки* и т. п.); чрево водного чудища — преисподняя, выход из чрева — воскресение (мотив *Ионы*). Соединение в мифологии В. мотивов рождения и плодородия с мотивами смерти находит отражение во встречающемся во многих мифологиях различении живой и мёртвой В., животворящей небесной В. и нижней, земной солёной В., непригодной ни для питья, ни для орошения (ср. также библейское «И создал бог твердь; и отделил воду, которая под твердь, от воды, которая над твердь»; Быт. 1, 7). Как бездна хаоса В. — зона сопротивления власти бога-демиурга: библейские псалмы и «Книга Иова» говорят о борьбе Яхве с демоническими жителями В. (ср. др.-инд. мифы о победах *Индры* над хтоническими чудовищами, связанными с водной стихией). Наконец, являя собой начало всех вещей, В. знаменует

их финал, ибо с ней связан (в эсхатологических мифах) мотив *потопа*.

С. С. Аверинцев.

ВОДАН, Водан (Wodan, Wotan, Wuotan), германский бог; в скандинавской мифологии ему соответствует Один. См. в ст. *Один*.

ВОДЯНОЙ, водяной дедушка, водяной шут, водяник, водовик (чеш. vodník, сербо-лужиц. wodny muž, wodnykuk, словен. povodnj, vodni mož и др.), в славянской мифологии злой дух, воплощение стихии воды как отрицательного и опасного начала. Чаще всего выступает в облике мужчины с отдельными чертами животного (лапы вместо рук, рога на голове) или безобразного старика, опутанного тиной, с большой бородой и зелёными усами. Женские духи воды — водянницы (чеш. vodni rapna, сербо-лужиц. wodna žopa, словен. povodnja devica и др.) увязываются, как и *русалки*, с представлениями о вредоносных покойниках — «заложных покойниках», становящихся упырями и злыми духами; на них женятся В. Водяные соотносятся с чёрным цветом: им приносили в жертву чёрного козла, чёрного петуха, существовал обычай держать на водяных мельницах чёрных животных, любезных В. По поверьям, у В. были коровы чёрного цвета, он обитал в чёрной воде — в сказках, в частности сербо-лужицких, урочище Чёрна Вода служит местом встречи с В. С левой полы В. постоянно капает вода (это можно сравнить с особым значением левой стороны у *лешего*). В. утаски-

Водяной. Лубок. 19 в.



вали людей к себе на дно, пугали и топили купающихся. Эти поверья о В. сопоставимы с легендой о морском (водяном, поддонном) царе, отразившейся в русских былинах о Садко. В волшебных сказках В. схватывает свою жертву, когда она пьёт из ручья или колодца, требует у сваченного царя или купца сына в залог и т. п. В славянских поверьях о В. и морском царе можно видеть отражение на более низком уровне мифологической системы представлений, некогда относившихся к особому богу моря и вод (ср. *Аутримпса* в прусской мифологии, *Нептуна* в римской и т. п.). Типологически сходные поверья о В. известны многим народам. Лит.: И в а н о в П. В., Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках, «Сборник Харьковского историко-филологического общества», 1893, т. 5, в. 1; Померанцева Э. В., Мифологические персонажи в русском фольклоре, М., 1975.

В. В. Иванов. В. Н. Топоров.

ВЗДУХ, одна из фундаментальных стихий мироздания. Как и *огонь*, В. соотносится с мужским, лёгким, духовным началом в противоположность *земле* и *воде*, относящимся чаще всего к началу женскому, тяжёлому, материальному.

Становящийся доступным органам чувств благодаря своему движению, В. описывается в виде дыхания, дуновения, ветра, обладающих множеством символических значений. Дуновение же, дыхание связаны с принципом жизни, животворящим духом, эманацией (ср. др.-свр. *гбай*, др.-греч. *πνεῦμα*, лат. *spiritus* — слова, обозначающие как дыхание, так и дух, а также рус. «дух» и «воздух»; ср. также представление о *душе* — дыхании). Этот мотив представлен во многих *космогонических мифах* (андамский Пулуга, олицетворение муссонного ветра, создатель мира; дух божий, носящийся над водами, Быт. 1, 2; варианты мифов о *яйце мировом*, снесённом крылатым, т. е. воздушным, божеством). В древнеегип. мифологии бог воздуха *Шу* порождает небо и землю. В индуистской мифологии выдох *Брахмы* означает творение мира, а вдох — его уничтожение. В китайской мифологии этот же образ животворящего дыхания представлен в виде открывающихся и закрывающихся небесных ворот, соответствующих принципам *инь* и *ян*. В индуистской мифологии обитающие в В. *рудры* мечут стрелы-ветры, которые одновременно служат координатами сотворённого физического пространства. Представления о четырёх ветрах как координатах пространства характерны для античной мифологии (сходные представления у индейцев Северной и особенно Южной Америки). В Древней Греции особенной популярностью (в частности, у поэтов) пользовались *Борей* и *Зефир*,

у римлян — *Аквилон* и *Фавоний*, которые связывались с четырьмя сторонами света, временами года, с природными циклами, отсюда — с растительностью, плодородием и т. д. (многообразны в различных мифологиях связи ветра с солнцем, нередко изображаемым дующим в рог, и т. п.). В древнеиндийской мифологии бог ветра *Ваяу* — жизненное дыхание, и сам возник из дыхания *Пуруши*. В иудаистической мифологии дыхание *Яхве* обозначает непрерывное творение мира. Сотворяя человека, бог вдохнул ему душу. В более узком смысле, дух божий нисходит на человека через дуновение, сообщая ему необычные свойства — от сверхъестественной физической силы (Суд. 14, 6) до ясновидения, способности пророчествования и т. д.; в Новом завете воскресший Иисус, явившись ученикам, «...дунул, и говорит им: примите духа святого» (Ио. 20, 22).

Во многих мифологиях, в частности в кельтской, дуновение наделяется магической функцией: дуновение друида разрушает вражеские укрепления, обращает врагов в камни и т. п. Известно применение дыхания изо рта ко рту, через бычий или бараний рог и т. п. в магической практике множества народов с целью изгнания злых *духов*.

Ветер, как взвихрение В. большой мощи, сам по себе ассоциируется в мифологиях с грубыми хаотическими силами, сферой деятельности *титанов* и *киклопов*, что отразилось в греческих представлениях об Эоловой пещере (см. *Эол*) как о подземном жилище ветров (аналогичная «пещера ветров» — в мифологии индейцев Северной Америки). Однако как дуновение — дыхание ветер связан и с противоположного характера представлениями. Так, сильный ветер (ураган, буря) является вестником божественного откровения, — бог отвечает *Иову* из бури, в грозе и буре получает откровение *Иоанн Богослов*; традиция эта продолжена и в Новом завете, где языки огня — духа приносит апостолам «несущийся сильный ветер» (Деян. 2, 2—3). Символика дуновения, ветра как «духовной стихии» вообще смешивается с подобной же символикой огня и света: так, в индуистской традиции ветер, рождённый духом, в свою очередь порождает свет (ср. Тайт.-уп. I 1, 2: «... из атмана возникло пространство, из пространства — ветер, из ветра — огонь...»). В., кроме того, является светоносным океаном (китайская стихия *ци*); по В. как лёгкой, духовной субстанции прилетают крылатые божественные вестники — *ангелы*, однако тот же В. служит в иудео-христианстве местопребыванием и демонизированных крылатых существ (ср.

представления о *Люцифере* как «князе воздушном»). В. рисуется как обиталище множества духов; среди них помещают и души умерших людей.

М. Б. Мейлах.

ВОЗНЕСЕНИЕ (греч. Ἀνάληψις, ср. лат. *Ascensio*, «восшествие»), в христианских религиозно-мифологических



Вознесение. Миниатюра в «Евангелии Рабулы». 586. Флоренция, библиотека Лауренциана.

представлениях возвращение *Иисуса Христа* по завершении им земной жизни в божественную сферу бытия — «на небо». По новозаветным рассказам, В. произошло через 40 дней после *воскресения* (Деян. 1, 3), в окрестностях Иерусалима, на пути к Вифании (Лук. 24, 50—51), т. е. на восток от города, на склоне горы Елеон (Деян. 1, 12), в присутствии апостолов, после беседы с ними (Мк. 16, 19). Последний жест Христа перед исчезновением в глубине небес — благословение (Лук. 24, 50—51). «Два мужа в белой одежде» (типичное новозаветное описание ангелов) обратились к апостолам: «мужи Галилейские! что вы стоите и смотрите на небо? Сей Иисус, вознёсшийся от вас на небо, придёт таким же образом, как вы видели его восходящим на небо» (Деян. 1, 11). Византийская и древнерусская иконография В. исходит из эсхатологического смысла, намеченного в этих словах ангелов: Христос возносится таким, каким некогда вернётся «во славе» вершить *страшный суд*. Присутствие апостолов, объединившихся вокруг девы *Марии* (новозаветные тексты не упоминают о присутствии девы Марии при В.), символизирует провожающую Христа на небеса и ожидающую его второго пришествия церковь; поза Марии — молитвенная (т. н. оранта). Этот иконографический тип остаётся практически неизменным от миниатю-

ры сирийского «Евангелия Рабулы» (586) до поздних православных икон, поскольку те сохраняют какую-либо связь с традицией. Сюжет В. имеет параллели в религиозно-мифологических представлениях многих народов, согласно которым мифологические персонажи могут перемещаться из одного мира в другой (см. *Верх и низ*).
С. С. Аверинцев.

ВОЛК. В мифологических представлениях многих народов Евразии и Северной Америки образ В. был преимущественно связан с культом предводителя боевой дружины (или бога войны) и родоначальника племени. Общим для многих мифологий Северо-Западной и Центральной Евразии является сюжет о воспитании родоначальника племени, а иногда и его близнеца (см. *Близнецные мифы*) волчицей (ср. римскую легенду о капитолийской волчице, вскормившей Ромула и Рема, древнеиранскую легенду о волчице, вскормившей Кира, рассказ китайской хроники 7 в. о предках тюрков, истреблённых врагами, кроме одного мальчика, которого выкормила волчица, ставшая позднее его женой и родившая ему десять сыновей; аналогичное предание о волке-прародителе существовало также и у монголов). Тотемические истоки подобных мифов особенно отчётливы в типологически сходном предании рода кагвантанов у североамериканского индейского племени тлинкитов. По этой легенде, один из предков рода встретил волка, подружившегося с ним и обещавшего его осчастливить, после чего род стал считать волка своим тотемом. У индейского племени нутка существовал миф, согласно которому волки украли сына вождя. В подобных мифах предок — вождь племени выступает в образе волка или обладает способностью превращаться в волка (греч. Долон, ср. также слав. *Змей Огненный Волк*), что связывается с представлениями (проявляющимися и в фольклорной традиции) об оборотнях типа славянских и балканских *волкодлаков* (вурдалаков), литовских *вилктаков* и др. Герой-родоначальник, вождь племени или дружины называется иногда волком (осет. *Wæghæg* родоначальник нартов) или имеющим «голову волка» (ср. прозвище грузинского царя Вахтанга I Горго-слани, от перс. *gurgsār*, букв. «волкоглавый») или «тело (живот) волка» (герой древнеиндийского эпоса «Махабхарата» Бхима; имена с тем же значением даются членам рода В. у тлинкитов-кагвантанов).

В качестве бога войны В. выступал, в частности, в индоевропейских мифологических традициях, что отразилось в той роли, которая отводилась волку в культе Марса в Риме и в представлении о двух В. (*Gerū* и *Freki*), соп-

ровождавших германского бога войны Одина в качестве его «псов» (аналогичное представление отмечено также в грузинской мифологии). Соответственно и сами войны или члены племени представлялись в виде волков или именовались волками (в хеттской, иранской, греческой, германской и других индоевропейских традициях) и часто наряжались в волчьи шкуры (древние германцы, в частности готы, во время праздника, о котором сообщают византийские источники). Согласно хеттскому тексту обращения царя Хаттусилиса I (17 в. до н. э.) к войску, его воины должны быть едины, как «род» «волка» (хетт. *ueta* —, родственно др.-исл. *vitnir* «волк», укр. *вішун*, «волк-оборотень»). Аналогичное представление о волчьей стае как символе единой дружины известно на Кавказе у сванов. Богам войны (в частности, Одину) приносили в жертву волков, собак, а также людей, «ставших волками» (согласно общиндоевропейскому представлению, человек, совершивший тягостное преступление, становится волком); формула засвидетельствована по отношению к преступнику-изгою в хеттских законах, древнегерманских юридических текстах, а также у Платона (ср. др.-исл. *vargr*, «волк-изгой», хетт. *ḫurkišaz*, «человек тягостного преступления»).

Связь мифологического символа В. с нижним миром, миром мёртвых характерна для мифологии индейцев-алгонкинов, согласно которой В. — брат Манабозо (На-на-буша) провалился в нижний мир, утонул и после воскрешения стал хозяином царства мёртвых. В «Эдде» конец мира вызван чудовищным В., сорвавшимся с цепи (ср. мифы о чудовищных псах в мифологии народов Центральной Евразии).

У восточных палеоазиатов (камчадалов, коряков) сохранялся «волчий праздник», совершавшийся в связи с охотой на волка и представлявший собой обрядовое соответствие мифам о В. Ритуал переодевания в волчьи шкуры или хождение с чучелом волка у многих народов Европы (в т. ч. у южных и западных славян) приурочивался к осенне-зимнему сезону (ср. чеш. *vlčí měsíc*, латыш. *vilka mēnešis* — названия декабря — букв. «волчий месяц», а также аналогичные названия в других европейских традициях).

Представление о превращении человека в волка, выступающего одновременно в роли жертвы (изгоя, преследуемого) и хищника (убийцы, преследователя), объединяет многие мифы о В. и соответствующие обряды, а также т. н. комплекс «человека-волка», изученный З. Фрейдом и его последователями и воплощённый в

художественной форме Г. Хессе в романе «Степной волк».

Для всех мифов о В. характерно сближение его с мифологическим псом.

Лит.: Иванов В. В. Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка, «Известия АН СССР. Серия литературы и языка», 1975, т. 34, № 5; с р о ж е, Древнебалканский и общиндоевропейский текст мифа о герое-убийце Пса и евразийские параллели, в сб.: Славянское и балканское языкознание, [в.] 4, М., 1977; Негматов Н. Н., Соколовский В. М., «Капитолийская волчица» в Таджикистане и легенды Евразии, в сб.: Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник 1974, М., 1975; Потапов Л. П., Волк в старинных народных поверьях и приметах узбеков, в сб.: Краткие сообщения Института этнографии, [т.] 30, М., 1958; Alföldi A., Die Struktur des voretruskischen Römerstaates, Hdb., 1974; Clouston C., Turks and wolves, Hels., 1964 (Studia orientalia, v. 28, № 2); Dumézil G., Heur et malheur du guerrier, P., 1969; Ejsler R., Man into wolf, L., 1951; Eliade M., Les Daces et les loups, «Numen», 1959, t. 6, fasc. 1; Garnet L., Dolon le loup, в ег о кн.: Anthropologie de la Grèce antique, P., 1968; Gerstein M. R., Germanic Warg: the outlaw as Werwolf, в сб.: Myth in Indo-European Antiquity, ed. by G. J. Larson, Berk., 1974; Garfield V., Forrest L., The wolf and the raven, Seattle, 1961; Jacobson M., Wargus, Vargr «Verbrecher Wolf». — eine Sprach — und rechtsgeschichtliche Untersuchung, Uppsala, 1974; Jakobson R., Selected writings, v. 4 — Slavic studies, The Hague — P., 1966; Kretschmar F., Hundesstammvater und Kerberos, Bd 1-2, Stuttg., 1938.

В. В. Иванов.

ВОЛКОДЛАК, волколак, в славянской мифологии человек-оборотень, обладающий сверхъестественной способностью превращаться в волка. Считалось также, что колдуны могли превратить в волков целые свадебные поезда. Исключительная архаичность этих представлений явствует из того, что в других индоевропейских традициях (в частности, хеттской) превращение жениха в волка связывается с распространённой формой брака — умыканием (насильственным уводом невесты); ср. среднерус. диалектное волк — «шафер со стороны жениха». Способностью превращаться в волка наделялись эпические герои — серб. *Змей Огненный Волк*, др.-рус. Всеслав (исторический князь Полоцкий, 11 в.), что свидетельствует о существовании общеславянского мифологического героя-волка (подобного греч. Долону, др.-инд. Бхиме, герм. *Беовульф* и др.). приметой В., как и героя-волка, по преданиям южных славян, является заметная от рождения «волчья шерсть» (сербохорв. *вучка длака*, словен. *volčja dlaka*) на голове (ср. тождественную др.-исл. примету — *vargshár*, «волчьи волосы» оборотня). Это словосочетание позволяет объяснить народную этимологию названия В.: сербохорв. *вукодлак*, *влокодлак*, словен. *volkodlak*, болг. *вълколак*, *върколак*, старослав. *вълкодлак*, *вурколак*, польск. *wilkolęk*, чеш. *vlkodlak*. Но наиболее древняя форма этого названия, по-видимому, состояла из соединения названий волка и медведя (прус. *tlök* — «медведь», литов.

lokys, латыш. lācis, родственно греч. ἰακχος, хетт. hartagga-, др.-исл. art и др.), как в тождественных по смыслу др.-герм. именах: др.-исл. Ulfbiogn, древневерхненем. Wulf-bero (ср. сочетание способностей становится волком и медведем в ряду 12 превращений, описанных древнерусской книгой «Чаровник», запрещённой церковью). Другим древним названием В. в славянском языке было слово, образованное от глагола vědati, «знать»: укр. вісун (вовкун), «волк-оборотень», др.-чеш. vědi, «волчицы-оборотни», словен. vedomci, vedunci, vedarci, «волки-оборотни»; о древности слова свидетельствует наличие родственных названий волка: др.-исл. vitnir, хетт. vetna. Общеславянским является представление о том, что В. съедают луну или солнце при затмении («влькадлаци луну изъдоше или слнце» в серб. рукописи 13 в., словен. solnce jedeno — о затмении, чему есть соответствия в рус. «Начальной летописи» и в др.-чеш. источниках). Считалось, что В. становился *упырем*, поэтому рот ему после смерти зажимали монетой. В русской литературе тема В. использовалась, начиная с Пушкина, который первым употребил название для них — «вурдалак», и встречается позднее у других авторов (А. К. Толстой и др.). Ср. также *Вилктаки, Волк*.

Лит.: Иванов В. В., Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка. «Известия АН СССР. Серия литературы и языка», 1975, т. 34, № 5.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ВОЛТУРН, Вулту́рни (Volturnus), в римской мифологии бог одноимённой реки в Италии, имевший своего жреца-

фламина и праздник Волтурналии, связанный также с культом Тиберины — бога реки Тибр. Считался сыном Януса (Serv. Verg. Aen. VIII 330) (варианты: сыном Капета, царя Альбы, В. утонул в реке, которая была названа его именем, Liv. I 3, 8; Ovid. Fast. IV 47); царём города Вейи, погибшим в битве с Главком, сыном Миноса (Serv. Verg. Aen. VIII 72). *Е. Ш.*
ВОЛХВЫ (др.-рус. ед. ч. вълхвъ), у восточных славян жрецы, служители языческого культа. В христианских преданиях В., царь-волхвы, маги (греч. μάγοι, лат. magi), мудрецы-звездочёты, пришедшие по-

клониться младенцу *Иисусу Христу*. Евангельское каноническое повествование (только Матф. 2, 1—12) не называет ни их числа, ни имён, ни этнической принадлежности, но ясно, что это не иудеи и что их страна (или страны) лежит на восток от Палестины. По явлению чудесной звезды они узнают, что родился «царь иудеев», *мессия*, и приходят в Иерусалим, где простосердечно просят Ирода, царя иудейского, помочь им в поисках младенца. Запрошенные Иродом книжники сообщают, что по древним пророчествам мессия должен родиться в Вифлееме; Ирод отправляет туда В., решив использовать их, чтобы выведать имя своего родившегося соперника. Звезда, к радости В., останавливается над тем местом, где находится младенец-Христос; они совершают перед младенцем обряд «проскинезы» (повергаются ниц, как перед восточным монархом) и приносят ему в дар золото, ладан и благовонную смолу — мирру. Вещий сон запрещает им возвращаться к Ироду, и они направляются к себе на родину.

Церковные и апокрифические предания добавляют подробности. Уже Ориген (2—3 вв.) исходит из того, что число В. соответствовало числу их даров, т. е. было равно трём, и это становится общепринятой версией. Такое число соотносилось с тремя лицами *троицы*, тремя возрастными человека, а также с представлением о тройственном делении человеческого рода; по другой версии, получившей хождение в сирийской и армянской традиции, число В. — 12 (о символике чисел в мифологии см. *Числа*; см. также *Двенадцать апостолов*). Родиной В. в раннехристианской литературе уже со 2 в. (Юстин) нередко называют



Поклонение волхвов.
Картина А. Дюрера.
1504. Флоренция, галерея Уффици.



Поклонение волхвов.
Картина Д. Баурса.
Ок. 1490. Мюнхен,
Старая пинакотекка.

Аравийский полуостров, тем самым связывая их как с богатой традиционно-мифологической топикой «Счастливей Аравии», так и с ветхозаветными пророчествами о поклонении иноземцев мессианскому царю Израиля: «цари Аравии и Сабы принесут дары... и будут давать ему от золота Аравии» (Пс. 71/72, 10 и 15); «и придут народы к свету твоему, и цари — к восходящему над тобой сиянию... все они из Сабы придут, принесут золото и ладан, и возвестят славу господу» (Ис. 60, 3 и 6; оба текста упоминают как «свет», соотносимый с образом звезды В., так и дары — золото и ладан; из наложения этих

пророчеств о приходе «царей», на социальную реальность восточных теократий, где главы жреческой иерархии обычно были местными градоправителями и царьками, возникло представление о «царском» сане В., впоследствии общепринятое). Некоторые особенности аравийских мифов и культов, включавших представление о рождении бога от девы-камня (см. в ст. *Душара*), побуждали христиан предполагать у жрецов и «мудрецов» Аравии особое предчувствие тайны рождества. Однако ещё чаще за родину В. принимали персидско-месопотамский ареал (у Климента Александрийского на рубеже 2 и 3 вв. и

позднее); само слово «маги» исконно обозначало членов жреческой касты Персиды и Мидии, но в быту применялось для обозначения месопотамских («халдейских») астрологов; в реальности первых веков н. э. грань между обоими смыслами практически стёрлась. Характерно, что раннехристианское искусство изображало ветхозаветных персонажей, оказавшихся в Вавилоне, т. е. *Даниила и трёх отроков*, одетыми по-персидски (войлочная круглая шапка, штаны, часто хитон с рукавами и мантия), и тот же наряд неизменно даётся В. Персидский царь Хосров II Парвиз (7 в.), уничтоживший все христиан-



Поклонение волхвов. Фреска Джотто. Ок. 1305. Византизм, капелла дель Арена.

ские церкви в Палестине, пощадил Вифлеемскую церковь Рождества из-за персидского обличья изображённых на ней В. Через Месопотамию В. связывались с воспоминаниями о Балааме и Данииле, которые проповедовали месопотамским язычникам приход мессии (а Балаам говорил о мистической «звезде от Иакова»); через Персию — с культом *Митры* (описанный выше костюм В. совпадает с костюмом жрецов митраизма). Представления о персидском происхождении В. дольше всего держались в византийской иконографии; на Западе они были утрачены. В. либо не имели этнических характеристик, либо неопределённо соотносились с арабскими или даже византийским Востоком. С наступлением эпохи Великих географических открытий и активизацией миссионерской деятельности в «экзотических» странах В. становятся олицетворением человеческих рас — белой, жёлтой и чёрной, или трёх частей света — Европы, Азии, Африки; эта идея, возможная только для нового времени, всё же связана с исконным взглядом на В. как представителей всего языческого человечества, а также с ещё более древним архетипом тройственного деления рода человеческого. Имена В. в раннехристианской литературе варьируются (у Оригена — Авимелех, Охозат, Фикол, в сирийской традиции — Гормизд, Яздегерд, Пероз, и др.); на средневековом Западе и затем повсеместно получают распространение имена — Каспар, Вальтазар, Мельхиор. Слагаются легенды о позднейшей жизни В.: они были крещены апостолом *Фомой*, затем приняли мученичество в восточных странах. Их предполагаемые останки были предметом поклонения в Кёльнском соборе.

Дары В. обычно истолковывались так: ладаном почитают божество, золотом платят подать царю, миррой (которой умащали мертвецов) чувствуют предстоящую страдальческую кончину Иисуса Христа.

Лит.: Dieterich A. Die Weisen aus dem Morgenlande. Ein Versuch, Lpz.—B., 1911.

С. С. Аверинцев.

ВОРОН, широко распространён в мифологических представлениях, обладает значительным кругом функций, связывается с разными элементами мироздания (подземным миром, землёй, водой, небом, солнцем), что свидетельствует о глубокой мифологической семантике этого персонажа. Она обуславливается некоторыми универсальными свойствами В. как птицы, в частности резким криком и чёрным цветом. Само слово «ворон» в большинстве языков этимологизируется как указание либо на крик В. (иногда звукоподражательно — в романо-германских, кельтских, палео-

сибирских, венгерском, аштекском наименованиях), либо на его окраску (в т. ч. в балто-славянских, арабском, китайском языках). Чёрный цвет В. часто воспринимается как приобретённый от соприкосновения с огнём или дымом, в силу наказания бога и т. п.

Поедание В. падали, по гипотезе К. Леви-Строса, способствует тому, что В. функционирует в мифах как *культурный герой*: падаль — уже не животная, но и не растительная пища, поэтому В. олицетворяет некий компромисс между хищными и травоядными, противопоставление которых друг другу оказывается в конечном итоге смягчением фундаментальной антиномии жизни и смерти. Поэтому В. воспринимается как медиатор между жизнью и смертью.

Как трупная птица чёрного цвета с зловещим криком В. хтоничен, демоничен, связан с царством мёртвых и со смертью, с кровавой битвой (особое развитие получает мотив выклевывания В. глаз у жертвы), выступает вестником зла. Поскольку В. в поисках пищи копаются в земле, он связывается и с нею; как всякая птица, В. ассоциируется с небом. Связь В. с этими тремя сферами определяет то, что он (это особенно видно в палеоазиатской мифологии и *индейцев Северной Америки мифологии*) наделяется шаманским могуществом (см. *Шаманская мифология*) и, в частности, выполняет посреднические функции между мирами — небом, землёй, загробным (подземным или заморским) царством, являясь, таким образом, медиатором между верхом и низом.

В. воспринимается как медиатор (главным образом в северных мифологиях) между летом и зимой (он перелётная птица), сухим и влажным, солёной и несолёной влагой (связь В. или созвездия Ворона с сухим сезоном почти универсальна, сухостью в некоторых мифологиях мотивируется «голос» В.; как посредник между водой и сухой он участвует в мифах о *потопе*; создавая «сушу», В. достаёт горсть земли со дна моря; он добывает воду и делает реки, причём пресную речную воду он иногда берёт у хозяев солёного моря).

Умение подражать человеческой речи, а возможно и долголетие, способствовали возникновению представлений о В. как о мудрой вещи птице (ср. его связь с загробным миром). Наряду с этим (особенно в северных мифологиях) В. воспринимается как посредник между мудростью и глупостью (он — «мудрый» шаман и плут-трикстер, попадающий вросак или совершающий «безумные» поступки). В. является медиатором между мужским и женским началом (ср. его по-

пытка изменить пол, «выйти замуж», и т. п., сопоставимые с шаманством превращённого пола). Выступающий в мифах как существо двойной антропо-зооморфной природы, В. выполняет медиативную функцию между человеческим и животным. Участие В. в основных мифологических оппозициях способствует его роли как «серьёзного» культурного героя и одновременно шутника-трикстера. Как культурный герой В. осуществляет медиацию в оппозиции природы и культуры.

В. — центральный персонаж в мифах некоторых народов Северной Азии и Северной Америки, прежде всего у палеоазиатов чукотско-камчатской группы (чукчи, коряки, ительмены) в Азии, у северо-западных индейцев (главным образом тлинкиты, но также хайда, цимшиан, вакиютль), северных атапасков и отчасти эскимосов (по-видимому, в результате заимствования) в Америке. В этих мифологиях В. выступает как первопредок — *демиург* — культурный герой, могучий шаман, трикстер (ительменск. Кутх, коряжск. Куйкыннюк, чукот. Куркыль, тлинкитск. Йель). Он фигурирует в двух ипостасях — антропоморфной и зооморфной, и типологически близок тотемическим первопредкам двойной антропо-зооморфной природы в мифологиях других американских индейцев и австралийцев. Его деятельность в мифах отнесена ко времени мифического первотворения (см. *Время мифическое*), что, в частности, делает возможным сочетание функций «серьёзного» культурного героя и плута-трикстера в одном персонаже.

В мифах о творческих и культурных деяниях В. мотивы у палеоазиатов (как культурный герой В. выступает прежде всего у чукчей) и в Северной Америке в основном совпадают. В. создаёт свет и небесные светила, сушу и рельеф местности, людей и зверей; он добыл пресную воду у хозяев моря, раскрасил всех птиц (а сам превратился из белого в чёрного), положил начало рыболовству. Эти мотивы можно считать древнейшими, созданными в период генетического единства или длительных контактов предков палеоазиатов и индейцев Северной Америки. Однако последним не известен палеоазиатский миф о В., который вместе с другой птицей (зимушкой или куропаткой) пробил клювом небесную твердь, добыв таким образом свет (но в обеих мифологиях есть мифы о похищении небесных светил в виде мячей у их злого хозяина ради создания света); а палеоазиатам не знакомы североамериканские рассказы о том, как В. добился от хозяйки прилива регулярной смены прилива и отлива и о том, как он добыл огонь (у чукчей В. создаёт сакральный инструмент для добывания огня).



Ворон, несущий на спине человека и лягушку. Шаманская погремушка индейцев хайда. Раскрашенное дерево. 1850—75. Нью-Йорк, Музей американских индейцев.

Существование этих различных, но типологически близких мотивов, возникших самостоятельно в каждом из регионов, подчёркивает общность мифологической семантики В.

Прежде всего как первопредок и могучий шаман В. выступает в фольклоре коряков и ительменов. Он патриарх «вороньего» семейства, от которого произошли люди; у него большая семья, и он защищает своих детей от злых духов, помогает в устройстве их браков; а сами брачные приключения его детей суть символическое выражение возникновения и правил организации и функционирования социума (установление дуальной экзогамии через отказ от кровосмешения, установление «брачных связей» с существами, персонафицирующими природные силы, от которых зависит хозяйственное благополучие социума).

Вокруг В. и его семьи объединён почти весь повествовательный фольклор коряков и ительменов. Такая «семейная» циклизация отличает палеоазиатский фольклор от фольклора северо-западных индейцев, циклизованного «биографически» — в нём преобладают мифы о «героическом» детстве В. и о его странствиях: в Северной Америке В. — прежде всего культурный герой, а не «патриарх», хотя и здесь имеются представления о нём как о первопредке. Так, он часто выступает как тотем или родовой эпоним, считается родовым или фратриальным предком. С оппозицией фратрий, очевидно, связано его противопоставление другой птице (лебедю, гагаре, орлу; ср. ниже об иудаистском противопоставлении В. голубю; один из представителей семейства «вороньих» выступает в оппозиции к орлу в Северной Австралии, он также является и трикстером) или зверю (обычно волку). В частности, у северо-западных индейцев и у некоторых групп атапасков племя делится на фратрию В. и фратрию волка или орла.

В отличие от мифов творения, рассказы о проделках В.-трикстера не совпадают по мотивам в палеоазиатском и североамериканском фольклоре,

но типологически идентичны. Исключение составляют повествования о мнимой смерти В. и о его попытках переменить пол, представляющие пародию на некоторые стороны шаманизма (аналогичные истории рассказывают и о других трикстерах). Таким образом, «трикстерский цикл» о В. возник, по-видимому, позже, чем мифы творения.

В палеоазиатском фольклоре В.-трикстер и прожорлив, и похотлив, но его основной целью является утоление голода. В Северной Америке похотливость приписывается другому трикстеру — Норке, а для В. характерна только прожорливость. Разница проявляется также в том, что у палеоазиатов В.-трикстер действует на фоне общего голода, постигшего всю его семью; в Северной Америке состояние голода — специфическая черта самого В., возникшая, по мифу, после того, как он съел коросту с кости.

В.-трикстер готов на любой коварный обман, часто торжествует, но бывает и одурочен. Если он выступает как представитель семьи (что прежде всего характерно для палеоазиатской мифологии), его трюки удаются, когда они направлены против «чужих», и проваливаются, когда В. действует в ущерб «своим», нарушает физические или социальные нормы (покушается на коллективные запасы пищи, меняет пол, пренебрегает половозрастными принципами разделения труда, изменяет жене). Трюки В. противостоят нормальной социальной деятельности его детей, «дополнительно» ей, воспринимаются как паразитарная форма поведения и являются шутовским дублированием, пародийным снижением его собственных деяний как культурного героя и могучего шамана. Там, где В. действует вне семейного фона, что характерно и для палеоазиатского и для североамериканского фольклора, его трюки имеют переменный успех. В этом случае он часто пытается удовлетворить свои нужды за счёт других подобных антропо-зооморфных существ; у палеоазиатов это лиса, волк и др., в Северной Америке — баклан, медведь-гризли, орёл, также волк.

Аналогичная семантика образа В. выявляется и в мифологических представлениях других народов Северной Азии и Северной Америки. В якутской мифологии В. — атрибут Улу Тойона, мифического главы чёрных шаманов, и имеет демонический характер. В эвенкийских мифах В. иногда выступает в роли неудачного, непослушного помощника бога-творца. В Северной Америке у индейцев других племён сказания о В. встречаются только спорадически, но там известен миф о потопе с участием В. (у северо-западных индейцев В. иногда также связывается с потопом); он послан искать сушу, не возвращается, называется чёрным цветом. Шведская фольклористка А. Б. Рут, специально изучавшая мотив всемирного потопа, считает, что эти сюжеты возникли в результате контаминации индейских мифов о демиурге-ныряльщике, вылавливающим землю, с рассказами библейского происхождения о всемирном потопе, занесёнными миссионерами.

Уже древнейшее сюжетное упоминание о В. в вавилонском эпосе о Гильгамеше связывает его с мифом о всемирном потопе: Ут-напшти посылает из ладьи (на которой он спасается от потопа) последовательно ласточку, голубя и В., чтобы узнать, обнажилась ли суша. Первые две птицы возвращаются, не найдя сухого места, а В. не возвращается — свидетельство того, что он обнаружил сушу. В библейском описании потопа (восходящем к вавилонскому) В. не вернулся, а посланный затем голубь прилетел с листом оливы, т. е. в полном отличии от вавилонской версии В. выступает как дурной вестник, а голубь как хороший. Эта же трактовка становится ярче в поздних еврейской (постбиблейской) и мусульманской традициях (Ной проклинает В., делает его чёрным, благословляет голубя). В средневековой христианской традиции В. становится олицетворением сил ада и дьявола, а голубь — рая, святого духа, христианской веры (крещения). Такая интерпретация опирается, по-видимому, как на еврейскую традицию и отражает иудаистское деление животных на чистых (голубь) и нечистых (ворон), так и на дохристианские мифологические представления народов Европы, в которых В. имеет отчётливую хтоническую характеристику и фигурирует как птица, приносящая несчастье. Появление В. на левой стороне дома было дурной приметой, во время сева его появление предвещало неурожай, встреча двух воронов в воздухе — войну. В древнеирландской, и особенно древнескандинавской, литературе (восходящих к фольклору и отражающих

ших дохристианскую мифологию) В. иногда обладает железными когтями и клювом, есть и образ одноглазого В., что характерно для хтонических существ. В. фигурирует в описаниях битв, предвещает гибель героев. Скандинавского верховного бога *Одина*, связанного с царством мёртвых и войнами, сопровождают две мудрые вещие птицы — *вороны Хугин и Мунир*. В., по-видимому, связан и с кельтским богом *Лугом*.

В античной мифологии В. (или ворона) сопровождает богов и героев, связанных с небом и солнцем, с культом земледелия, с войной и подземным царством: *Кроноса* (и римского Сатурна), *Аполлона*, *Афины* (шлем Афины имеет вид вороны), *Асклепия*. Имеется много упоминаний о мудрости В. Согласно Овидию (*Ovid. Met. II 631 и след.*), Аполлон узнаёт от В. об измене любимой им нимфы и в горе делает его чёрным. По преданию, В. предсказывает смерть Циперона и др. Вместе с тем отчётливой хтонической характеристики античный В. не имеет.

Поверья о том, что В. приносит несчастье, зафиксированы в Северной Африке, Передней, Южной и Восточной Азии. В Древнем Китае ворон был солярным символом; лишние солнца, убитые стрелком *И*, мыслились как В. Демоническим персонажем В. является в русских сказках (*Ворон Воронович*). См. также *Птицы*.

Лит.: Дзенискевич Г. И., Сказания о Вороне у атапасков Аляски, «Советская этнография», 1976, № 1; *Иохельсон В. И.*, Об азиатских и американских элементах в мифах коряков, «Землеведение», 1904, т. 11, кн. 3; *Мелетинский И. Е. М.*, Сказания о Вороне у народов Крайнего Севера, «Вестник истории мировой культуры», 1959, № 1; его же, Структурно-типологический анализ мифов северо-восточных палеоазиазов (Вороний цикл), в сб.: Типологические исследования по фольклору, М., 1975; *Сумцов Н. Ф.*, Ворон в народной словесности, «Этнографическое обозрение», 1890, № 1, с. 61—86; *Voas F.*, Tsimshian mythology, Waschl., 1916; *Bogoraz W.*, The folklore of Northeastern Asia, as compared with that of Northwestern America, «American anthropologist», 1902, n. s. v. 4, № 4; *Rooth A. B.*, The raven and the carcass, Hels., 1962 (Folklore fellows communications, v. 77, № 186). *Е. М. Мелетинский.*

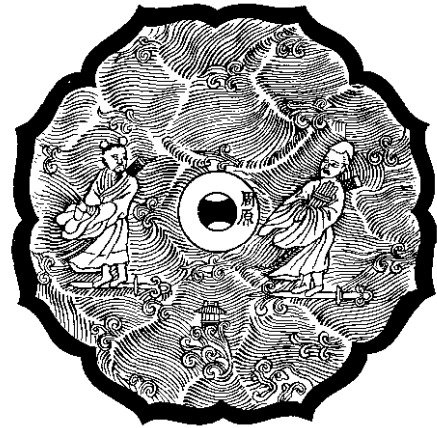
ВОРСА, вóрсысь, чу́кла, в мифологии коми леший. Является одиночным охотником в виде великана или человека необычайной силы с мохнатыми ушами. В. может досаждать охотнику и воровать у него добычу (если тот охотится в угодьях В.), но может и помогать человеку в охоте, если тот сумеет хитростью одолеть В. Любит вызывать охотников на состязание в силе. Считалось, что избавиться от В. можно, если повернуться к нему спиной и выстрелить, зажав ружьё между ног.

ВОРШУД, шуд вóрдись, в удмуртской мифологии антропоморфный дух — покровитель рода, семьи.

Обитает в моельне (куале), где его идол, возможно, хранился в специальном «коробе В.»; в куале приносили в жертву животных и птиц, хлеб и блины — угощение В. Обзаводящийся отдельным домом хозяин приглашал его к себе в новую куалу, устраивая по этому поводу пир и перенося горсть золы — воплощение В. — из очага старой куалы в собственную; переезд В. сопровождался свадебными обрядами и песнями. В. просили о покровительстве во всех предприятиях (особенно во время болезни). Оскорбивших В. (в т. ч. обротившихся в христианство) он может преследовать, душить по ночам, насылать болезнь и т. п. (ср. слав. *домового*). Культ В. связан с культом предков: в некоторых молитвах В. призывали вместе с предками.

ВОСЕМЬ БЕССМЕРТНЫХ, в китайской даосской мифологии популярнейшая группа героев. В неё входили *Люй Дун-бинь*, *Ли Те-гуай*, *Чжунли Цюань*, *Чжан Го-лао*, *Цао Го-цзю*, *Хань Сян-цзы*, *Лань Цай-хэ* и *Хэ Сянь-гу*. Представление о В. б. сложилось в первых веках н. э., но как канонизированная группа В. б. утвердилось, вероятно, не ранее 11—12 вв. Закрепление состава В. б. шло постепенно; например, вместо *Хэ Сянь-гу* в эту группу нередко входил *Сюй-шэньвэн* — реальный персонаж 12 в. Первоначально главным персонажем был, видимо, *Ли Те-гуай*, позднее — *Люй Дун-бинь*. Сказания о В. б. разрабатывались в юаньской драме (13—14 вв.), пьесах минского времени (14—17 вв.) и в поздней, т. н. местной драме.

В даосской литературе первым из В. б. упоминается *Лань Цай-хэ*. В «Продолжении житий бессмертных» *Шэнь Фэня* (10 в.) *Лань* описывается как своеобразный юродивый. Он носит рваное синее платье (*Лань* означает «синий») с поясом шириной более трёх вершков с шестью бляхами чёрного дерева, на одной ноге сапог, другая — босая. В руках у него были бамбуковые дощечки (род кастаньет). Летом утепляет халат ватой, зимой валается на снегу. Он бродит по городским базарам, распевая песни, которых он знает множество, и прося на пропитание. Деньги, которые ему давали люди, *Лань* нанизывал на длинный шнур и таскал его за собой. Временами он терял монеты, раздавал их встречным беднякам или пропивал в винных лавках. Однажды, когда он пел и плясал подле озера *Хаолян* и пил вино в тамашней винной лавке, в облаках показался журавль и послышались звуки тростниковой свирели и флейты. В тот же миг *Лань* поднялся на облако и, сбросив вниз свой сапог, платье, пояс и кастаньеты, исчез. В некото-



Чжунли Цюань и Люй Дун-бинь. Обратная сторона бронзового зеркала. Эпоха Сун.

рых средневековых текстах *Лань* отождествляют с сановником *Чэнь Тао*, будто бы ставшим бессмертным, и с отшельником 10 в. *Сюй Цзянем*, но в юаньской драме «Ханьский Чжунли уводит *Лань Цай-хэ* от мира» — *Лань Цай-хэ* — сценическое имя актёра *Сюй Цзяня*. Предполагают, что его имя происходит от аналогично звучащего припева в некоторых песнях 10—13 вв. Изображения *Лань* появились также в 10—13 вв. Впоследствии при сложении цикла рассказов о В. б. появились сюжеты о встрече *Лань* с другими персонажами группы. При этом он утрачивает свои первоначальные атрибуты — кастаньеты-пайбань и флейту, благодаря которым он в ранний период почитался,



Ли Те-гуай. С картины Ци Бай-ши.

видимо, как покровитель музыкантов: кастаньеты переходят к Чао Го-цзю, флейта — к Хань Сян-цзы, а сам Лань изображается с корзиной (Лань означает также и корзину); её содержимое — хризантемы, ветки бамбука — ассоциировалось с бессмертием, а Ланя стали почитать как покровителя садоводства. В фольклоре вечно юный Лань превращается в фею цветов, хотя нередко сохраняется и мужское обличе.

Легендарный образ Люй Дун-биня сложился уже к сер. II в., его первое подробное описание содержится в «Заметках из кабинета Неразумного» Чжэн Цзин-би (кон. II в.). В Юэчжоу (современная провинция Хунань) был построен храм в его честь: он был официально канонизирован в III в. Согласно преданиям, Люй Янь (его второе имя Дун-бинь, т. е. «гость из пещеры») родился 14-го числа 4-й луны 798. В момент зачатия с неба к постели матери спустился на миг белый журавль. От рождения Люй имел шю журавля, спину обезьяны, туловище тигра, лик дракона, глаза феникса, густые брови, под левой бровью — чёрная родинка. Люй мог запоминать в день по 10 тысяч иероглифов. Когда он служил в управе в области Тэхуа (современная провинция Цзянси), то в горах Лушань встретил Чжунли Цюаня, который научил его магии, фехтованию и искусству делать себя невидимым. Учитель назвал его Чуньян-цзы — «сын чистой силы — ян (светлого начала)». По другой версии, пятидесятилетний Люй был вынужден с семьёй бежать в горы Лушань, где Чжунли Цюань обратил его в даосизм. Люй, обещавший учителю помогать людям в постижении дао («пути»), под видом торговца маслом пришёл в Юэян и решил помогать тем, кто не будет требовать вешать с походом. Таковой оказалась одна старуха. Люй бросил в колодец у её дома несколько рисинок, и вода в нём превратилась в вино, продавая вино, старуха разбогатела. По наиболее популярной версии легенды, молодой учёный Люй Дун-бинь на постоялом дворе встретился с даосом, который велит хозяйке сварить кашу из проса и в ожидании заказанной еды заводит с Люем разговор о тщете мирских желаний. Люй не соглашается. Он засыпает и видит во сне свою будущую жизнь, полную взлётов и разочарований, страшных сцен и несчастий. Когда ему грозит смерть, он просыпается и видит себя на том же дворе, хозяйка варит кашу, а даос ждёт еду. Прозревший Люй становится даосским отшельником. В этой легенде использован сюжет, сложившийся ещё в Танскую эпоху и известный в 8 в. по новелле Шэнь Ци-цзи



Восемь бессмертных. Китайская картина. Париж, музей Гиме.

«Записки о случившемся в изголовье», где фамилию Люй носит даос. Впоследствии этот сюжет применительно к Люй Дун-бину разрабатывался китайскими драматургами: Ма Чжи-юанем (13 в.), Су Хань-инем (16 в.) и др. Поздняя анонимная пьеса «Сновидение Дун-биня» обычно разыгрывалась в храмах в день рождения одного из верховных даосских божеств *Дун-ван-гуна*. Известно немало рассказов о появлении Люя среди людей, о чём обычно узнают из оставленных им стихов, которых Люю приписывалось немало. В народных верованиях Люй — святой подвижник, познавший в мирской жизни страдания и решивший служить людям в качестве заклинателя демонов, преследующих беспомощный народ. На лубках он изображается обычно с мечом, разрубающим нечисть, и мухогонкой — атрибутом беспечного бессмертного, рядом с ним его ученик Лю (жива), из острокопечной головы которого растёт ветка ивы (по преданию, это дух старой ивы — оборотня, которого Люй обратил в свою веру). Иногда Люй изображается и с мальчиком на руках — пожелание иметь многочисленных сыновей, в этом качестве святого — чадоподателя Люя чтит китайские учёные. Люю приписывалась способность указывать путь к излечению или спасению. В легендах о Люе заметно буддийское влияние, в частности в истории о чудесном сне. Существуют

буддийские толкования его искусства владения мечом как «отрубающим» все страсти и земные стремления. В позднем даосизме Люй стал почитаться как патриарх некоторых даосских сект.

Чжунли Цюань (по другой версии, Хань Чжунли, т. е. Ханьский Чжунли, второе имя Юнь-фан — «облачный дом») происходил будто бы из-под Сяньяна в провинции Шэньси. Предания о Чжунли сложились, видимо, к 10 в., хотя рассказывается, что он сам относил своё рождение к эпохе Хань (во 2—3 вв. н. э.). Согласно первым упоминаниям о нём (в «Сюань-хэ шу пу» — «Перечне каллиграфических надписей годов Сюань-хэ»), он — блестящий каллиграф эпохи Тан, у него высокий рост, курчавая борода (по другим источникам, спадавшая ниже пупа), густые волосы на висках, непокрытая голова с двумя пучками волос, татуированное тело, босые ноги. По поздним преданиям, Чжунли был послан ханьским императором во главе войска против тибетских племён. Когда его войска вот-вот должны были победить, пролетавший над полем брани бессмертный (по некоторым вариантам Ли Те-гуай) решил наставить его на путь (дао), подсказал неприятелю, как одержать победу над Чжунли. Войско Чжунли было разбито, а сам он бежал в пустынные земли. В отчаянии он обратился за советом к повстречавшемуся монаху, и тот отвёл его к Владыке Востока, покровителю всех бессмертных мужского пола, который посоветовал Чжунли отказаться от помыслов о карьере и отдать все силы постижению дао. Чжунли занялся алхимией и научился превращать медь и олово в золото и серебро, их он раздавал беднякам в голодные годы. Однажды перед ним раскололась каменная стена, и он увидел нефритовую шкатулку — в ней оказались наставления о том, как стать бессмертным. Он внял им, и к нему спустился журавль, сев на которого Чжунли улетел в страну бессмертных. Чжунли изображается обычно с веером, способным оживлять мёртвых. Чжунли был канонизирован при монгольской династии Юань, в 13—14 вв., что было связано с его почитанием в качестве одного из патриархов некоторых популярных даосских сект.

Чжан Го-лао (лао, «почтенный»), один из В. б., видимо, есть обожествлённый даосами герой, живший в эпоху Тан при императоре Сюань-цзуне (8 в.). Его жизнеописание имеется в официальных историях династии Тан. Наиболее ранняя запись о нём у Чжэн Чу-хуэя (9 в.), где он описан как даос-маг. Чжан ездил на белом осле, способном пробегать

в день 10 тысяч ли. Остановившись на отдых, Чжан складывал его, словно бумажного. Когда надо было ехать снова, он брызгал на осла водой и тот оживал. Согласно наиболее ранней из легенд, связанных с жизнью Чжана при дворе Сюань-цзуня, Чжан таким же образом оживил мага Шэ Фа-шана, который раскрыл императору тайну о том, что Чжан есть дух — оборотень белой летучей мыши, появившейся в период сотворения мира из хаоса (по другим легендам, Чжан будто бы родился при мифическом первопрорке Фу-си или при легендарном государе Яо), и, поведав это, тотчас же испустил дух. Чжану приписывалась способность предугадывать будущее и сообщать о событиях далёкого прошлого. Чжан Го-лао изображается обычно в виде старца-даоса с бамбуковой трещоткой в руках, нередко сидящим на осле лицом к хвосту. Лубки с его изображениями (Чжан подносит сына) часто вешали в комнате новобрачных. По-видимому, здесь произошла контаминация его образов Чжана и Чжан-сяня, приносящего сыновей. У народа мяо (Западной Хунаи) Чжан Го-лао превратился в мифического героя, поразившего железными стрелами из железного лука 11 из 12 светивших одновременно солнц и лун, а также пытавшегося срубить растущее на луне дерево, заслоняющее её свет. Он уснул под деревом и оказался навсегда погребённым в его стволе. В этих мифах Чжан как бы заместил одновременно двух героев китайской мифологии: стрелка И и У Гана.

Ли Те-гуай (Ли «железная клюка», иногда Те-гуай Ли) — один из самых популярных героев цикла о В. б. Его образ сложился, видимо, к 13 в. на основе преданий о различных бессмертных — хромцах. Ли обычно изображается высоким человеком с тёмным лицом, большими глазами, курчавой бородой и курчавыми волосами, схваченными железным обручем. Он хром и ходит с железным посохом. Его постоянные атрибуты — тыквогорлянка, висящая на спине, в которой он носит чудесные снадобья, и железная клюка. В драме Юэ Бо-чуаня (13—14 вв.) «Люй Дун-бинь обращает в бессмертные Ли-Юэ с железной клюкой» бессмертный Люй Дун-бинь возродил некоего чиновника, умершего от страха перед сановником, в облике мясника Ли (отсюда и новая фамилия), а затем сделал бессмертным. По другой версии, отражённой в романе «Путешествие на Восток» (16—17 вв.), даос Ли Сюань, познав тайны дао, оставил своё тело на поление ученика, а свою душу направил в горы, предупредив, что вернётся через семь дней, в противном случае он велел ученику

сжечь тело. Через шесть дней ученик узнал о болезни матери, сжёг тело учителя и поспешил домой. Вернувшейся душе Ли Сюаня ничего не оставалось, как войти в тело умершего хромого нищего. Впоследствии он явился в дом ученика, оживил его мать, а через 200 лет взял и ученика на небо.

По другой версии, зафиксированной в сочинении филолога Ван Ши-чжэня (1526—90), Ли жил будто бы в 8 в. Он 40 лет постигал дао в горах Чжуннаньшань, а потом, оставив в хижине тело, отправился странствовать. Тело растерзал тигр, а вернувшаяся душа вселилась в плоть умершего хромого нищего. Существуют рассказы о том, как Ли переплывал реку на листке бамбука и продавал на базаре чудотворные снадобья, излечивавшие от всех болезней. Ли почитали как покровителя магов, его изображения служили знаком аптекарских лавок.

К эпохе Сун относятся и первые записи о Хань Сяне. В основе образа

Хань Сяна — реальная личность, племянник знаменитого мыслителя и литератора Танской эпохи Хань Юя (768—824), являвший полную противоположность своему дяде, конфуцианцу-рационалисту, не верившему ни в буддийские, ни в даосские чудеса. Все основные легенды о Хань Сяне и посвящены показу превосходства даосов над конфуцианцами. По одной из них, когда Хань Юй во время засухи безуспешно пытался вызвать по повелению государя дождь, Хань Сян, приняв облик даоса, вызвал дождь и снег, специально оставив усадьбу дяди без осадков. В другой раз на пиру у дяди Хань Сян наполнил таз землёй и вырастил на глазах у гостей два прекрасных цветка, среди которых проступали золотые иероглифы, образующие двустигшие: «Облака на хребте Циньлинь преградили путь, где же дом и семья? Снег замёл проход Ланьгуань, конь не идёт вперёд». Смысл этих строк Хань Юй понял позже, когда за выступление против буддизма был отправ-



Восемь бессмертных переплывают через море. Стенная живопись во дворце Юнлэгуэ. 13 в.

Чжан Го-лао перед императором Сюань-цзунем. Картина на шелке. Династия Тан.



лен в ссылку на юг. Добравшись до хребта Циньлин, он попал в пургу, а явившийся в облике даоса Хань Сян напомнил ему о пророческих стихах и всю ночь рассказывал о даосских таинствах, доказывая превосходство своего учения. На прощание Хань Сян подарил дяде фляжку из тыквы-горлянки с пилюлями от малярии и исчез навсегда. Встреча в горах Циньлин стала популярной темой картин уже у сунских живописцев. Хань Сян изображался также с корзиной цветов в руках и почитался в качестве покровителя садовников. Легенды о Хане зафиксированы также у среднеазиатских дунган (Хан Шёнзы), где он выступает как маг и чародей.

Бессмертный Цао Го-цзю, согласно «Запискам о чудесном проникновении бессмертного государя Чуньяна» («Чуньян дичзюнь шэньсянь мяотун цзи») Мяо Шань-ши, примерно нач. 14 в.), был сыном первого министра Цао Бяо при сунском государе Жэнь-цзуне (правил в 1022—1063) и младшим братом императрицы Цао (Го-цзю не имя, а титул для братьев государыни, букв. «дядюшка государства»). Цао Го-цзю, презиравший богатство и знатность и мечтавший лишь о «чистой пустоте» даосского учения, однажды попрощался с императором и императрицей и отправился бродить по свету. Государь подарил ему золотую пластину с надписью: «Го-цзю повсюду может проезжать, как сам государь». Когда он переправлялся через Хуанхэ, перевозчик потребовал с него деньги. Он предложил вместо платы пластину, и спутники, прочитав надпись, стали кричать ему здравницу, а перевозчик обмер от испуга. Сидевший в лодке даос в рубище закричал на него: «Коль ушёл в монахи, чего являешь своё могущество и пугаешь людей?». Цао склонился в поклоне и сказал: «Как смеет Ваш ученик являть свое могущество!» — «А можешь бросить золотую пластину в реку?» — спросил даос. Цао тут же швырнул пластину в стремнину. Все изумились, а даос (это был Люй Дун-бинь) пригласил его с собой. По более поздней версии, Цао пережил тяжёлую трагедию из-за беспутства своего брата, желавшего овладеть красавицей-женой одного учёного, которого он убил. По совету Цао брат бросил в колодец красавицу, но её спасает старец — дух одной из звёзд. Когда женщина просит защиты у Цао, тот велит избить её проволочной плетью. Несчастная добирается до неподкупного судьи Бао, который приговаривает Цао к пожизненному заключению, а его брата казнит. Государь объявляет амнистию, Цао Го-цзю освобождают, он раскаивается, надевает даосское платье и уходит

в горы. Через несколько лет он встречает Чжунли и Люя, и они причисляют его к сонму бессмертных. Цао Го-цзю изображается обычно с пайбань (кастаньетами) в руках и считается одним из покровителей актёров. Цао был присоединён к группе В. б. позже остальных.

К числу В. б. принадлежит и женщина Хэ Сянь-гу (букв. «бессмертная дева Хэ»). Существует много местных преданий о девицах, носивших фамилию Хэ, которые слились, видимо, впоследствии в единый образ. В «Записках у Восточной террасы» Вэй Тая (11 в.) рассказывается о девице Хэ из Юнчжоу, которой в детстве дали отведать персика (или финика), после чего она никогда не чувствовала голода. Она умела предсказывать судьбу. Местные жители почитали её как святую и называли Хэ Сянь-гу. По «Второму сборнику зеркала постижения дао светлыми бессмертными всех эпох» Чжао Дао-и (13—14 вв.), Хэ была дочерью некоего Хэ Тая из уезда Цзэчэн близ Гуанчжоу. Во времена танской императрицы У Цзэ-тянь (правила в 684—704) она жила у Слюдяного ручья. Когда ей было 14—15 лет, во сне ей явился святой и научил питаться слюдяной мукой, чтобы сделаться лёгкой и не умереть. Она поклялась не выходить замуж. Впоследствии она средь бела дня вознеслась на небеса, но и потом не раз появлялась на земле. Считается, что святым, наставившим её на путь бессмертия, был Люй Дун-бинь. Однако первоначально в сер. 11 в., когда предания о Хэ получили широкое распространение, они не были связаны с легендами о Люе. По ранним версиям, Люй помогал другой девице — Чжао, впоследствии её образ слился с образом Хэ. К концу 16 в. уже было, видимо, распространено представление о Хэ Сянь-гу как о богине, сметающей цветы подле Небесных врат (по преданию, у ворот *Пэнлай* росло персиковое дерево, которое цвело раз в 300 лет, и тогда ветер засыпал лепестками проход через Небесные врата) и связанной с Люем. Именно по его просьбе Небесный государь включил Хэ в группу бессмертных, а Люй, спустившись на землю, наставил на путь истинный другого человека, который и заменил её у Небесных врат. Эта функция Хэ Сянь-гу отразилась косвенно и на изображениях. Её атрибут — цветок белого лотоса (символ чистоты) на длинном стебле, изогнутом подобно священному железу жуи (железу исполнения желаний), иногда в руках или за спиной корзинка с цветами, в отдельных случаях происходит как бы совмещение чашечки цветка лотоса и корзины с

цветами. По другим версиям, её атрибут — бамбуковый черпак, поскольку у неё была злая мачеха, заставлявшая девочку трудиться на кухне целыми днями. Хэ проявляла исключительное терпение, чем тронула Люя, и тот помог ей вознестись на небеса. В спешке она захватила с собой черпак, поэтому иногда Хэ почитают как покровительницу домашнего хозяйства.

Кроме отдельных преданий о каждом из В. б. существуют также рассказы и о их совместных деяниях (о путешествии В. б. за море, о посещении хозяйки Запада *Си-ван-му* и др.). Эти легенды составили к 16 в. единый цикл и были использованы писателем У Юнь-таем в его романе «Путешествие восьми бессмертных на Восток» (конец 16 в.), а также в ряде поздних народных драм. В них рассказывалось о том, как В. б. были приглашены к Владычине запада *Си-ван-му* и как они решили преподнести ей свиток с дарственной надписью, сделанной по их просьбе самим *Лао-цзы*. После пира у *Си-ван-му* В. б. отправились через Восточное море к Владыке Востока *Дун-ван-гуну*. И тут каждый из В. б. явил своё чудесное искусство: *Ли Те-гуай* поплыл на железном посохе, *Чжунли Цюань* — на веере, *Чжан Го-лао* — на бумажном осле, Хань Сян-цзы — в корзине с цветами, Люй Дун-бинь воспользовался бамбуковой ручкой от мухогонки, Цао Го-цзю — деревянными кастаньетами — пайбань, Хэ Сянь-гу — плоской бамбуковой корзиной, а Лань Цай-хэ стал на нефритовую пластинку, инкрустированную чудесными камнями, излучающими свет. Сияние пловущей по морю пластины привлекло внимание сына *Лун-вана*, царя драконов Восточного моря. Воины *Лун-вана* отняли пластинку, а Ланя утащили в подводный дворец. Люй Дун-бинь отправился вызволять товарища и поджёг море, и тогда царь драконов отпустил Ланя, но не вернул пластину. Люй и Хэ Сянь-гу отправились вновь к берегу моря, где и произошло сражение, в котором сын царя драконов был убит. Умер от ран и его второй сын. *Лун-ван* пытается отомстить, но терпит поражение. В ходе борьбы В. б. жгут море, сбрасывают в море гору, которая рушит дворец *Лун-вана*. И только вмешательство верховного Нефритового государя *Юй-ди* приводит к установлению мира на земле и в подводном царстве.

Изображения В. б. украшали изделия из фарфора, были популярны в живописи, на народных лубках и т. п. В живописи часто встречается изображения пирующих В. б., сидящих и отдыхающих, переплывающих море или встречающихся с основа-

телем даосизма Лао-цзы. Оригинальную трактовку получили В. б. в современной живописи (Ци Бай-ши, Жэнь Бо-нянь).

Лит.: Пу Цзян-ин, Ба сянь као (Разыскания о Восьми бессмертных), в его кн.: Вэнь лу, (Собр. соч.), Пекин, 1958, с. 1—46; Чжао Цзян-шэнь, Ба сянь чуаньшо (Легенды о Восьми бессмертных), в его кн.: Сяошо сяньхуа (Заметки о прозе), Шанхай, 1948, с. 66—103; Попов П. С., Китайский пантеон, в кн.: Сборник Музея по антропологии и этнографии, в. 6, СПб, 1907, с. 1—86; Шкуркин П. В., Очерки даосизма, ч. 2, Харбин, 1926; его же, Путешествие Восьми бессмертных, Харбин, 1926; Lai Tien-ch'ang, The eight Immortals, Hong-Kong, 1972. Б. Л. Рифтин.

ВОСЕМЬ СКАКУНОВ, в китайской мифологии кони чжоуского царя Му-вана (10 в. до н. э.): Рыжий скакун, Быстроногий вороной, Белый верный, Переступающий (?) через колесо, Сын гор, Огромный жёлтый, Пёстрый рыжий (с чёрной гривой и хвостом) и Зелёное ухо («Жизнеописание сына неба Му»). В других сочинениях имена коней иные. Некоторые из этих восьми коней на скаку не касались ногами земли, другие мчались быстрее, чем птица, и за одну ночь могли проскакать десять тысяч ли, у одного на спине росли крылья, и он мог летать. В. с. — постоянная тема китайской живописи и поэзии. Б. Р.

ВОСКРЕСЕНИЕ Иисуса Христа (греч. Ἀνάστασις, лат. Resurrectio),

Жёны-мироносицы у гроба господня. Клеймо алтарного образа «Маста» Дуччо ди Буонисенци. 1308—11. Сиена, музей собора.



в христианских религиозно-мифологических представлениях возвращение Иисуса Христа к жизни после его смерти на кресте и погребения. Евангелия рассказывают, что Христос неоднократно предсказывал свою насильственную смерть и В. «в третий день» (напр., Матф. 16, 21; 17, 23; 20,

19). Этот срок, символически соотносённый с ветхозаветным прототипом — трёхдневным пребыванием Ионы в утробе морского чудища (Матф. 12, 40: «как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и сын человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи»), назван в соответствии со счётом дней, принятым в древности, когда сколь угодно малая часть суток принималась за день (хотя фактически между смертью Христа и его В., как они изображены в Евангелиях, лежит меньше двух суток — примерно от 15 часов в пятницу до ночи с субботы на воскресенье). Само событие В. как таковое, т. е. оживание тела Христа и его выход из заваленной камнем гробницы, нигде в канонических Евангелиях не описывается, поскольку предполагается, что никто из людей не был его свидетелем (по этой же причине оно не изображается в византийской и древнерусской иконографии). Только в апокрифическом «Евангелии Петра» имеются наглядные картины самого В. Канонические Евангелия сообщают лишь: во-первых, о зрелище пустой гробницы со сложенным в ней саваном (Ио. 20, 5—7) и отваленным камнем, на котором сидит юноша, облечённый в белую одежду (Мк. 16, 5), т. е. один из ангелов (Матф. 28, 2), или два ангела (Лук. 24, 4), ясными словами говорящие о В.; и во-вторых, о явлениях воскресшего Христа своим последователям. Пустую гробницу как вещественный знак В. видят мироносицы, т. е. женщины, пришедшие рано утром в воскресенье доверить дело погребения и помазать тело Христа по восточному обычаю благовонными и бальзамирующими веществами (Матф. 28, 1—8; Мк. 16, 1—8; Лук. 24, 1—11).

Слева — Воскресение Христа. Мастер Тршебоньского алтаря. 1380—85. Прага, Национальная галерея. Справа — Воскресение Христа. Картина Эль Греко. 1605—10. Мадрид, Прадо.



Затем к пустой гробнице являются и входят в неё апостол Пётр и «другой ученик» (Иоанн Богослов) (Ио. 20, 2—10). Явления воскресшего Христа отличаются чудесными особенностями. Они телесны (Христос ест с учениками, апостол Фома пальцем ощупывает на теле Христа рану от копья), но телесность эта уже не подчинена физическим законам (Христос входит сквозь запертые двери, мгновенно появляется и мгновенно исчезает и т. д.). Он перестал быть непосредственно узнаваемым для самых близких людей: Мария Магдалина сначала принимает его за садовника (Ио. 20, 15), ученики, которым он явился на пути в Эммаус, пройдя с ним долгую часть пути и проведя время в беседе с ним, вдруг узнают его, когда у них «открываются глаза», причём он сейчас же становится невидимым (Лук. 24, 13—31); но не все поверили в телесное В. Христа (Матф. 28, 17, ср. рассказ о неверии Фомы, Ио. 20, 25). По преданию, не имеющему опоры в евангельском тексте, но разделяемому православной и католической традицией, Христос по воскресении раньше всех явился деве Марии. Согласно канонической версии, явления воскресшего Христа и его беседы с учениками продолжались 40 дней и завершились *вознесением*. В одном новозаветном тексте упоминается явление Христа по воскресении «более нежели пятистам братьев в одно время» (1 Кор. 15, 6).

Православная иконография В. знала паряду с мотивом сошествия во ад (настолько тесно связанным с темой В., что византийские и древнерусские изображения сошествия во ад воспринимаются как иконы В.) мотив мироносиц перед пустым гробом. Мотив победоносного явления Христа над попираемым гробовым камнем, с белой хоругвью, имеющей на себе красный крест, сложился в католическом искусстве позднего средневековья и перешёл в позднюю культовую живопись православия.

О связи сюжета христианского В. с аналогичными религиозно-мифологическими представлениями см. в ст. *Умирающий и воскресающий бог*.

Лук.: Косидовский З., Сказания евангельские, пер. с польск., М., 1977, с. 220—30; Сап р е н х а у с е н В. von, Der Ablauf der Osterereignisse und das Leere Grab, Hdb. 1952; Сонгелтманн Н., Кёнигсхейм В., Auferstehung Christi, в кн.: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd 1, Tübingen, 1957.

С. С. Аверинцев.

ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКАЯ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. *Славянская мифология*.

ВѢХУ МАНА (авест., «благая мысль»), в иранской мифологии одно из божеств *Амеша Спента*, входящих в верховную божественную триаду. Дух — покровитель скота и общины

оседлых скотоводов, воплощение «благой мысли». В среднеиранской традиции — Бахман, которому посвящён «Бахман-яшт».

И. Б.

ВО-ЦЮАНЬ, в древнекитайской мифологии бессмертный старец. Как рассказывается в «Ле сянь чжуань» («Жизнеописаниях бессмертных»), приписываемых Лю Сяну (I в.), В.-ц. собирал лекарственные травы на горе Хуайшань и сам принимал их. Тело его поросло шерстью, а глаза стали квадратными. Он мог летать и мчаться по земле. Он поднёс мудрому государю Яо семена сосны, но у того не было времени есть их. Те же из людей, кто принимал их, прожили до 200—300 лет. В.-ц. часто упоминается в древней и средневековой литературе Китая.

Б. Р.

ВРЕМЕНА ГОДА, см. в ст. *Календарь*.

ВРЕМЯ МИФИЧЕСКОЕ, в мифологии «начальное», «раннее», «первое» время, «правремя» (нем. Ur-Zeit), предшествующее эмпирическому (историческому) «профанному» времени. Во В. м. первопредками (тотемными, племенными) — *демиургами* — *культурными героями* были созданы нынешнее состояние мира — рельеф, небесные светила, животные и растения; образцы (парадигмы) и санкции социального поведения — хозяйственного, религиозно-ритуального и т. д. В. м. — это время первопредметов, перводействий и первотворения, оно отражено прежде всего в мифах творения — космогонических, антропологических, этиологических. В дихотомии «начальное сакральное время/эмпирическое время» именно В. м. представляется сферой первопринцип последующих действительных эмпирических событий. В силу некоторых особенностей мифологического мышления (сведение причинно-следственного процесса к материальной метаморфозе в рамках индивидуального события, сущности вещи — к её происхождению) объяснение устройства вещи тождественно рассказу о том, как она делалась, равно как описание окружающего эмпирического мира — то же самое, что изложение истории его первотворения. Таким образом, мифические прасобытия оказываются «кирпичиками» мифической *модели мира*.

Изменения, происходившие в историческое профанное время (формирование социальных отношений и институтов, эволюция в развитии техники, культуры), проецируются во В. м., сводятся к совершённым в нём однократным актам творения. Но В. м. является универсальным первоисточником не только причин, архетипических (см. *Архетипы*) первообразов, образов, но и магических духовных

сил, которые, будучи активизированы ритуалами, инсценирующими события мифической эпохи и часто включающими рецитацию мифов творения, продолжают поддерживать установленный порядок в природе и обществе. События эпохи первотворения, которые многократно воспроизводятся в обрядах, как бы повторяются в сакрализованное время праздника (особенно календарного). Однако это не означает, что мифическое прошлое вневременно, оно остаётся «прошлым», магическая эманация которого доходит до живых носителей мифа через ритуалы и сны. Классический пример В. м. — «время сновидения» (англ. the Dream Time, the Dreaming) в мифологии австралийских аборигенов. Этот общепринятый термин восходит к «альфира» («альчера») центральноавстралийского племени арада, у которых, по мнению немецкого этнографа К. Штрелова, он означает не столько сновидения, сколько мифических предков, «вечных людей», во В. м. странствовавших по земле. Эти тотемные предки, в отличие от богов развитых мифологий, хотя и могут в каком-то смысле «оживать» в обрядах и снах, в своих потомках и сотворённых ими объектах, мыслятся всё же как существа, жившие и действовавшие во В. м., а не как духи, ныне управляющие миром. Такими же мифическими предками являются «дема» у маринда-аним и другие аналогичные мифические герои папуасских племён, культурный герой *Ворон* и его семейство — у северо-восточных палеоазиатов и северо-западных индейцев; чулки рассматривают миф как «весть эпохи начала творения». Американский учёный Ф. Боас считал отнесение действия к начальным временам основной чертой мифа как жанра у североамериканских индейцев. Современный шведский этнолог Оке Хульткранц видит в обращённости В. м. в прошлое основной признак всякой мифологии, отличающий её от религии, где главный акцент делается на переживании настоящего в его связи с будущим.

Категория В. м. характерна для архаических мифологий, но трансформированные представления об особой начальной эпохе встречаются и в высших мифологиях. В них характеристика В. м. может конкретизироваться как «золотой век» или, наоборот, эпоха *хаоса*, подлежащая упорядочению силами *космоса*. Мифологические начальные времена остаются фоном в архаической эпике («Калева-ла», «Эдда», адыгская и абхазская версии нарских сказаний, якутские и бурятские богатейские поэмы). По той же модели воссоздаётся образ исторического героического прошлого



Наскальные рисунки австралийских аборигенов, считающиеся «следами» предков, странствовавших по земле во «времена скопления».

в классических формах эпоса — как эпоха Карла Великого, Владимира Святославича, короля *Артура*, китайских императоров *Яо* и *Шуня*, царство четырёх ойратов и т. д. (см. *Эпос и мифы*).

Мифическая модель времени как дихотомия «начальное время/эмпирическое время» имеет линейный характер, но эта модель постепенно дополняется другой, перерастает в другую — циклическую модель времени (см. *Цикличность*). Этому способствует ритуальное повторение событий В. м., а также календарные обряды и развитие представлений об умирающих и воскресающих богах и героях, о вечном обновлении природы, полезных злаков и т. д. (примитивные календарные обряды известны северным австралийцам, папуасам и т. д., но полное развитие они получают в земледельческих цивилизациях Средиземноморья, Месамерики и т. д.). Циклическая модель времени порождает и специальные мифы о циклической смене целой цепи мировых эпох: индийские «махаюги» (см. *Юга*) — смена «ночи *Брахмы*» и «дня *Брахмы*»; геснодовская смена пяти «веков» с перспективой возвращения золотого века; цикл эпох, каждая из которых кончается мировой катастрофой в доколумбовых мифологиях Америки и т. п. В развитых мифологиях, представляющих вселенную как арену непрекращающейся борьбы хаоса и космоса, наряду с образом начального В. м. возникает образ конечных времён гибели мира, подлежащего или не подлежащего затем циклическому обновлению (см. *Эсхатологические мифы*).

Лит.: Stanner W. E. H., The dreaming, в кн.: Lessa W. A., Vogt E. Z. (ed), Reader in comparative religion, 3 ed., N. Y., 1972; Lienhardt G., Divinity and experience, Oxf., 1961; Streight T. C. H., Aranda tradition, Melb., 1947; Hultkrantz A., Les religions des

indiens primitifs de l'Amérique, Uppsala, 1963; Bauman H., Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker, B., 1936; Jensen A. E., Mythos und Kult bei Naturvölkern, 2 Aufl., Wiesbaden, 1960; Rohan-Csermak G. de, Ethnohistoire et ethnologie historique, «Ethnologia europaea», 1967, v. 1, № 1.

Е. М. Мелетинский

ВРИТРА́ (др.-инд. Vṛtrā, букв. «затвор», «преграда»), в древнеиндийской мифологии демон, противник Индры, преградивший течение рек; олицетворение косного, хаотического принципа. В. — самый известный из демонов («первородённый», RV I 32, 3, 4); Индра рождён и вырос именно для того, чтобы убить В. (VIII 78, 5; X 55; наиболее характерный эпитет Индры Вритрахан, «убийца В.»). В. змееобразен: без рук и ног, бесплечий, издаёт шипение; упоминаются его голова, челюсти, затылок, поражённые *ваджрой*; он — дикий, хитрый зверь, растёт во тьме, «не-человек» и «не-бог» (II 11, 10; III 32, 6; VI 17, 8). В его распоряжении гром, молния, град, туман. В. скрыт в воде, лежит в водах, сдерживает воды. Его мать — *Дану*. Вместе с тем В. покорится на горе. У него 99 крепостей, разрушенных Индрой. Иногда упоминается 99 вритр, детей В. Поединок с В. описывается в ряде текстов, наиболее авторитетна версия «Ригведы» (I 32): в пьяном задоре В. вызывает на бой Индру; *ваджрой*, изготовленной *Тааштаром*, Индра сокрушает В.; «холощённый, хотевший стать быком, В. лежал, разбросанный по разным местам»; через его члены текут воды, омывая его тайное место; В. погружается в мрак; воды (жены *Дасы*), стоявшие скованными, теперь приходят в движение. Победа над В. приравнивается к космогоническому акту перехода от хаоса к космосу, от потенциальных благ к актуальным, к процветанию и плодородию.

Лит.: Benveniste É., Renoult, Vritra et Vritagna, P., 1934; Keith A. B., Indra et

Vritra, в кн.: Indian culture, v. 1, 1935; Buschardt L., Vritra, Det rituelle Daemondrab i den Vediske Somakult, Kbh., 1945; Dandekar R. N., Vritrah Indra, «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute», 1951, 31; Ruben W., Indra's Fight against Vritra in the Mahābhārata, в кн.: Belvalkar Felicitation Volume, Banaras, 1957; Brown W. N., Theories of creation in the Rig-Veda, «Journal of the American Oriental Society», 1965, v. 85, c. 23—24 и др.

В. Н. Топоров.

ВРИШАКАПИ (др.-инд. Vṛṣākapī, буквально «обезьяна-самец»), в ведийской мифологии обезьяна, вероятно, внебрачный сын *Индры*. В «Ригведе» (X 86) упоминаются В., его жена *Вришакапая*, *Индра* и его жена *Индрани*. С известным вероятием можно предположить, что гимн отражает мотив мифа о том, как В. оскорбил *Индрани* (или покушаясь на её честь, или намекая на то, что *Индра* перестал её любить) и был изгнан из дома *Индры*; «чужие», к которым ушёл В., перестали приносить жертвы *Индре*. В этом гимне сначала *Индрани* настраивает мужа против В., обвиняет В. и восхваляет себя как жену *Индры*. Далее В. и его жена соглашаются принести жертву *Индре*; обе женщины восхваляют мужские качества своих супругов.

Лит.: Braдке P., Ein lustiges Wagenrennen in Altindien, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 1892, Bd 46, 445—65; Shah U. P., Vṛṣākapī in Rgveda, «Journal of the Oriental Institute», 1958, v. 8, pt. 1, 41—70.

В. Т.

ВУКУ́Б-КАМЕ́, в мифологии киче бог смерти, один из повелителей подземного царства *Шибальбы*. Спустившиеся туда героини-близнецы *Хун-ахпу* и *Шбалакне* после упорной борьбы победили владыку *Шибальбы* и принесли в жертву их правителей В. и *Хун-Каме*.

Р. К.

ВУЛКА́Н (Vulcanus или Volcanus), в римской мифологии бог разрушительного и очистительного пламени (отсюда обычный сжигать в его честь оружие побеждённого врага) (Serv. Verg. Aen. VIII 562; Liv. I 37, 5). В. имел своего жреца-фламينا и праздник *Вулканалий* (Macrob. Sat. I 13, 18). Ему был посвящён священный участок *Вулканаль*. Введение культа приписывалось *Титу Таццию* (Dion. Halic. II 50). Вместе с В. почиталась богиня *Майя* (Maestas), которой приносил жертву фламин В. в первый день мая (Ovid. Fast. V I след.). Впоследствии В. почитался как бог, защищавший от пожаров, вместе с богиней *Стата Матер*, имевшей ту же функцию. Соответствует греческому *Гефесту*, но связь его с кузнечным делом в Риме не прослеживается, тогда как на Рейне и Дунае отождествлялся с местными богами-кузнецами. В. играл известную роль в магии: ему приписывалась способность на десять лет отсрочивать веления судьбы (Serv. Verg. Aen VIII 398).

Е. Ш.

ВУ-МУРТ (удм. ву, «вода», мурт, «человек»), в удмуртской мифологии во-



Кузница Вулкана.
Картина Д. Веласке-
са. Ок. 1630. Мадрид,
Градо.

дяной, антропоморфный дух с длинными чёрными волосами; иногда в виде жуки. Живёт в глубине больших рек и озёр, но любит появляться в ручьях и мельничных прудах. Может топить людей и насыпать болезни, смывать плотины, истреблять рыбу, но иногда и помогает человеку. В воде у него свой дом, большие богатства и много скота, красавица жена и дочь (ср. мансийского *Вит-кана*); свадьбы В. сопровождаются наводнениями и т. п. В. появляется среди людей на ярмарках, где его можно узнать по мокрой левой доле кафтана (ср. слав. водяного), или в деревне, в сумерки; его появление предвещает несчастье. В. прогоняют, стуча палками и топорами по льду. Чтобы откупиться от В., ему приносили в жертву животных, птиц, хлеб.

ВУПАР, во п'ар, в мифологии чувашей злой дух. Согласно мифам, в В. при помощи живущего в домах беса ийе (см. в ст. *Зе*) превращаются старухи-колдуньи. Принимая облик домашних животных, огненного змея или человека, В. наваливается на спящих, вызывая удушье и кошмары, насылая болезни. Считалось также, что В. нападает на солнце и луну, что приводит к затмениям. Образ В. близок убыру в мифологии татар и башкир, отчасти *ульрю* восточных славян, *мыцкаю* тобольских татар. В. Б.

ВУРУСЭМУ, Вурусэму (Wurū (n)šemu, Wuruntemu, Waruzimu), в мифологии хатти (протохеттов, см. *Хеттская мифология*) одно из главных божеств, супруга бога грозы Тару, мать богини Мецуллы и бога грозы города Нерик, бабушка богини Цинтухи (букв. «внучка»). Согласно хеттскому ритуалу, излагающему содержание мифа о гневе бога грозы города Нерик (призывающего мать в союзники), страны Хатти являются её

собственностью; поэтому можно предположить, что имя В. имело значение «повелительница стран» или близкое этому. В. — также действующее лицо мифа о яблоне, росшей над источником. В. вошла в пантеон хеттов в период Древнего царства как «богиня солнца города Аринны» [Аринны Солнечная богиня; хет. *Arinitti, Ariniddu*, идеографическое написание «UTU URUTUL (Аринна, букв. «источник» — священный город хеттов)]. В. была связана с ритуалами и праздниками, посвященными царице и царевичу. Упоминается в ритуале грозы и в летописи царя Хаттусиллса I (17 в. до н. э.). Там она названа «госпожой» царя, которая нянчит его, как дитя, кладя себе на колени; держит его за руку и устремляется в битву, помогая царю в сражении. Свои подвиги и боевые трофеи царь посвящает богине. В эпоху, последовавшую за древнехеттским царством, значение «богини солнца города Аринны» резко упало. При царе Хаттусиллсе III (13 в. до н. э.) происходит искусственное оживление её культа. Сохранилась обращённая к ней молитва жены царя Нудухелы (в ней богиня отождествляется с хурритской *Хебат*). В хеттском пантеоне В., возможно, отождествлялась также с «богиней солнца земли» (подземного мира), которая в ряде текстов также называется матерью бога грозы города Нерик, и с божеством подземного мира, обозначавшимся идеограммой *ERES.KI.GAL*.

Лит.: Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии, М., 1977, с. 66—69, 204; Груше и О. Р., *Some aspects of Hittite religion*, Oxf., 1977; Н а а s V., *Der Kult von Nerik. Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgeschichte*, Rom, 1970 (в серии: *Studia Pohl.*, [v.] 4). В. В. Иванов.

ВУТАШ, в мифологии чувашей духи воды. Термин «В.» финно-угорского происхождения. Считалось, что В. живут под водой, ведут тот же образ жизни, что и люди. Они имеют семьи,

среди них есть и старцы, и младенцы. Людям В. обычно показываются в образе красивой девушки, расчёсывающей длинные волосы золотым гребнем. Мужчине, ставшему её возлюбленным, В. носила деньги. Согласно некоторым мифам, при постройке мельниц В. требовали человеческих жертв. Иногда В. отождествлялись с духами «шив амаше» и «шив ашше» (чуваш., букв. «мать воды» и «отец воды»), которым также приносились умиловительные жертвы. В мифологии татар В. соответствует дух *су анасы*. В. Б.

ВБИРИЙ, в'ирий, и'рий, у'рай, в восточнославянской мифологии древнее название *рая* и райского мирового дерева (см. *Древо мирового*), у вершины которого обитали птицы и души умерших. В народных песнях весеннего цикла сохранился мотив отмыкания ключом В., откуда прилетают птицы. Согласно украинскому преданию, ключи от В. некогда были у вороны, но та прогневала бога, и ключи передали другой птице. С представлением о В. связаны магические обряды погребения крыла птицы в начале осени. В. И., В. Т.

ВЬЕТО-МЫБНГСКАЯ МИФОЛОГИЯ, мифология вьетов (собственно вьетнамцев), основного населения Вьетнама, и проживающих в своём большинстве во Вьетнаме мьянгов, которые наиболее близки к вьетам по этническому происхождению, языку, материальной и духовной культуре. Мьянги до Августовской революции 1945 имели архаичный общественный уклад жизни, у них не было своей письменности. Вьеты — народ древней и развитой государственности с многовековой традицией письменной культуры.

Следы мифологических мотивов сохранились на памятниках изобразительного искусства бронзового века — донгшонской культуры (5—2 вв. до н. э.). На ритуальных бронзовых барабанах и других предметах имеются стилизованные изображения солнечных дисков с расходящимися лучами, тотемных животных (лянь, птица), расположенных вокруг солнца, людей в одеждах и головных уборах из перьев, что подтверждает существование у древних вьетов солярного мифа и тотемических представлений. О распространении земледельческих культов плодородия и соответствующих ритуалов свидетельствуют найденные бронзовые женские и мужские фигурки, тесно соединённые между собой, а бронзовые фигурки жаб (в дополнение к историко-этнографическому материалу) дают основание утверждать, что жабы почитались как подательницы дождя.

Целостная мифологическая система не воссоздаётся на основе сохранив-



Змеевидные драконы на листе буддийского священного дерева бодхи. Камень. 9—11 вв. Ханой, Исторический музей.

шихся у вьетов текстов, которые, как правило, историзованы и приспособлены к идеологическим нуждам феодального общества: с 15 в. историзованные мифы и мифологические предания включались в официальные хроники, мифологические сюжеты вошли в ранние сборники средневековых новелл 14—15 вв. и в историко-эпические поэмы 17 в. («Книга Небесного Юга» неизвестного автора и др.). С распространением во Вьетнаме буддизма в середине 1-го тыс. н. э., а также влияния Китая мифы вьетов всё более контаминируются с буддийскими и даосскими, отчасти — с мифами народов Южного Китая. Так, мифический персонаж Небесный властитель получает известность также под именем даосского Нефритового императора (см. *Неаук Хоанг*), в сказках место доброго волшебника занимает Будда, сохраняющий, однако, прежний патриархальный облик опрятного седобородого старца. Некоторые китайские мифы (о Нюй-ва, Пань-гу и др.) подвергаются пересмыслению. В мифологических преданиях родословная первопредка вьетов *Лак Лаунг Куана* возводится к древнекитайскому богу земледелия Шэнь-нуну. В средневековом Вьетнаме было принято строить памятные храмы, в которых поклонялись наряду с реальными предками мифическим и фольклорным героям (сказочному персонажу Тхатъ Сану, богатырю *Зяунгу*, ведущему происхождение от духа грома).

Космогонический миф вьетов сосредоточен вокруг Тхэн Чу Чэй («духа, подпирающего небо»), упорядочившего первоначальный хаос, отделившего каменным столбом небо от земли. Но из фольклора известны реликты,

указывающие на множественность мифологических персонажей, участвовавших в первотворении («дух, звёзды считающий; дух, реки роющий; дух, деревья сажающий; дух, горы создающий; дух, небо подпирающий», — поётся в народной песне). Сохранилось много мифов или преданий с этиологическими концовками о происхождении тех или иных явлений природы, топографических особенностях рельефа местности и т. д. Ряд из них связан с почитанием гор. Вьетнамский государь Ле Тхань Тонг именовал себя Старцем с Южной горы, в 10—11 вв. в дни рождения государей воздвигали искусственные горки. Широко известен миф о победоносной борьбе Шон Тиня («горного духа»), высшего в пантеоне духов, обитавшего на священной горе Танвиен, против Тхюй Тиня («духа вод»). Верховенство в пантеоне духов и роль демиурга оспаривает в других мифах вьетов Нефритовый император, который создал рис и хлопок, все существа на земле.

Черты мифического персонажа — трикстера отличают Куоя, улетевшего с деревом-банныем на луну и имеющего репутацию обманщика (хитроумный анекдотический персонаж у вьетов и у мьонгов тоже не случайно именуется Куой).

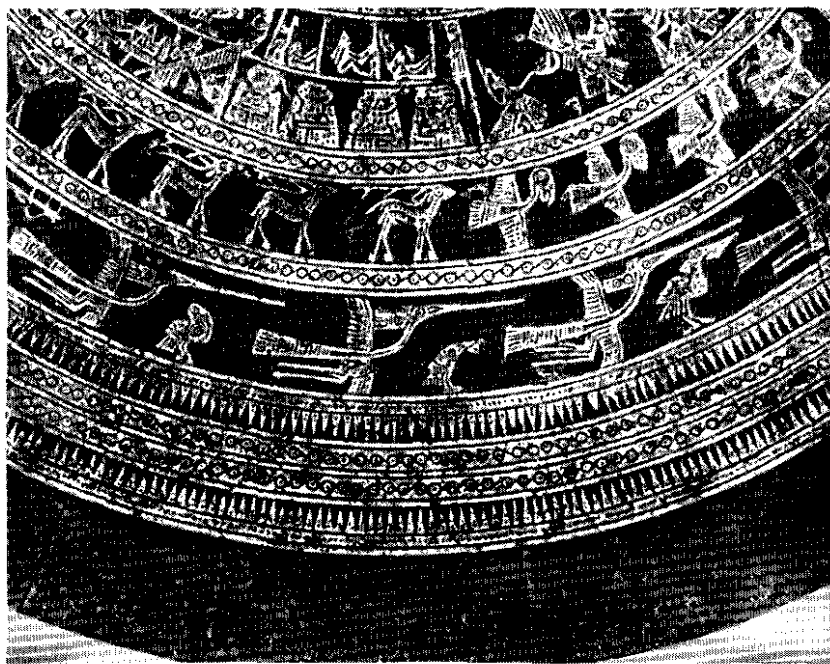
С кругом земледельческих представлений связан также образ Онг Тао, духа земли и домашнего очага. В период сельскохозяйственного меж-



Жаба. Сосуд для возжигания благовоний. Бронза. 14—16 вв. Ханой, Исторический музей.

сезонья он поднимается на небо, а природа в это время, согласно поверью, замирает и отдыхает. Вероятно, это — вьетский вариант умирающего и воскресающего божества плодородия. Весьма устойчивы у вьетов и других народов Вьетнама представления о духе риса, который является персонажем целого ряда сказок и, как правило, предстаёт в образе мудреца и доброго наставника.

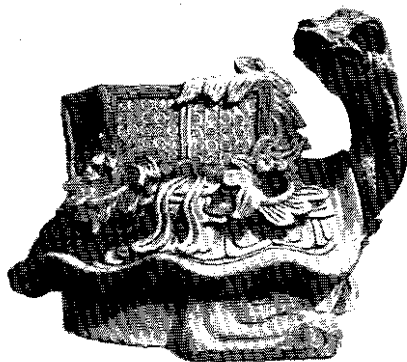
Лани, птицы и люди в одежде из перьев. Изображения на бронзовом барабане из Нгоаку. 5—2 вв. до н. э. Ханой, Исторический музей.



Этногенетический миф у вьетов (рождение первопредков народов из 100 яиц, содержащихся в мешке, рождённом красавицей Эу Ко в браке с Лак Лаунг Куаном) отличен от широко распространённого у многих народов Восточного Индокитая мифа о рождении первых людей из тыквы, хотя вьеты тоже рассматривают тыкву как символ плодovitости. Лак Лаунг Куан и Эу Ко имеют свою родословную, восходящую к божествам и духам. Лак Лаунг Куан как культурный герой учреждает феодальные порядки.

Большинство героев вьетских мифов антропоморфны, однако архаическая зооморфность прослеживается, например, в имени Лак Лаунг Куана («государя дракона лака»). Некоторые духи — покровители вьетов сохранили свой зооморфный облик: черепаха, дракон (в изображениях 10—13 вв. сохраняет свою змеевидность). У вьетов почитался также как обитель духов баньян, дерево со множеством корней-стволов, достигающее огромных размеров, в его тени обычно располагаются храмы. Сакрализация дерева, вероятно восходящая к представлениям о древе жизни (к ним тяготеет также ритуал возведения под новый год по лунному календарю шеста кэйнеу, к которому на обруче прикрепляются вырезанные фигурки рыб — карпов, превращающиеся в драконов, уносящих Онг Тао на небеса), подтверждается литературно-фольклорным материалом (есть версия о том, что Лак Лаунг Куан был вырезан из чудесного бревна — детища наложницы Властелина драконов и Огненного дракона, Лак Лаунг Куан сражался с чудищем-древом и победил его). Отмечается одушевление трав, цветов.

Весьма многочисленны низшие демоны у вьетов, культы местных духов-покровителей, связанных с общинным



Черепаха. Фаянс. Ханой, Исторический музей.

домом (днь), духов-покровителей ремёсел и профессий (так, певички почитали известную своим искусством в 11—12 вв. Дао Ньонг). На представления о низшей демонологии у вьетов повлияли буддийские верования: демоны За Тхоа (от санскр. Jaksā, см. Якши) населяют землю, небеса и пустоту. В народных верованиях вьетов они стали и духами подводного царства.

Мифология мыонгов, в отличие от вьетской, благодаря обширному мифолого-эпическому сказанию «Рождение земли и рождение воды», предстаёт в определённой системе. Сказание содержит рассказ о мифическом процессе первотворения, создании элементов космического миропорядка из хаоса, великом потопе (очень характерном для мифов ряда народов Юго-Восточной Азии), после которого выросло огромное дерево. Неоднократно встречающийся у мыонгов мотив рождения из дерева антропоморфных божеств перекликается с частым в фольклоре вьетов мотивом рождения героя из древесного ствола. В мифологии мыонгов комель дерева си превращается в богиню За Зэн, прародительницу человеческого рода.

Этногенетический миф мыонгов о первых людях, рождённых из яйца, снесённого птицей Тот, близок к вьетскому. В этногенетическом мифе мыонгов, так же как и в их мифах о культурных героях, много упоминаний о птицах, что, возможно, является следом тотемических верований. Это находит определённые параллели с изображениями на бронзовых памятниках донгшонской культуры.

Среди мифов о добывании культурных благ архаические черты имеет миф о похищении огня оводом, который обманом узнаёт у божества секрет добывания огня трением. Сходный миф известен у эаэ (горных индонезийцев) и тхаев Вьетнама. У мыонгов распространён миф о том, как черепаха научила людей строить свайные дома, напоминающие (хотя и очень отдалённо) своими очертаниями контуры черепахи. Близкий к этому миф известен у банаров (горных кхмеров), джараев (горных индонезийцев) и тхаев Вьетнама. Благодаря этому мифу становится более понятной функция мифического персонажа — духа-покровителя Ким Куи («золотой черепахи») в строительстве крепости.

Народы Вьетнама, объединённые общностью исторической судьбы, имеют много сходного в своём фольклоре и мифологии. Причём эти черты, сближающие мифологию народов Вьетнама, особенно вьетов и мыонгов, часто свидетельствуют не только о типологических схождениях и взаимных влияниях, но и о более глубоких связях между народами.

Лит.: Стратанович Г. Г. Народные верования населения Индокитая. М., 1978; Du-ran d' M., Technique et Panthéon des médiums vietnamiens. P., 1959; Nguyễn Đình Chi, L'origine khôu và thần thoại Việt-nam, Hanoi, 1956.

ВЬЯСА (др.-инд. Vyāsa, «разделитель»), легендарный древнеиндийский мудрец, почитавшийся «разделителем» или составителем собранной вед и пуран, а также творцом «Махабхараты». По рассказу «Махабхараты» В. был сыном риши Парашары и дочери царя рыбаков Сатьявати. С детства тело В. было тёмного цвета, и так как Сатьявати родила его на одном из островов на реке Ямуна (Джамна), его второе эпитетное имя — Кришна Двайпаяна, т. е. «чёрный, рождённый на острове». В. стал великим отшельником, а его мать Сатьявати вышла замуж за царя Шалтану. От него она имела двух сыновей — Читрангаду и Вичитравирью, но оба они умерли бездетными, и тогда по настоянию Сатьявати В. произвёл на свет потомство от вдов Вичитравирьи. Таким образом В. стал фактическим отцом царей Панду и Дхритараштры и ледом главных героев «Махабхараты» — пандавов и кауравов. Согласно пура-

Тыква как символ плодovitости. Народный лубок.



нической традиции, существовали не один, а более двадцати В., которые были воплощениями *Вишну* или *Брахмы* и в разные мировые периоды должны были возвестить на земле веда.

ВЭЙ ГУ, в китайской мифологии один из богов — покровителей медицины. Исторический В. Г. явился в китайскую столицу Чанъань между 713 и 742 в головном уборе из флёра, шерстяной одежде, с посохом и дожиной фляжек из тыквы-горлянки с лекарствами, висевших у него на поясе и за спиной. Он щедро раздавал свои снадобья больным. Император призвал его ко двору и пожаловал ему титул *Яо-ван* («князь лекарств»). Под этим титулом, однако, известны и другие лекари. Обожествлённый В. Г. считался воплощением бодхисатвы Бхайшаджьярадхи («царь исцеления»); даосы называли его Гуй-цзан.

Лит.: Wegner E. T. C. A dictionary of Chinese mythology. Shanghai, 1932.

ВЭЙТӨ (кит. транскрипция санскр. Veda), в китайской буддийской мифологии небесный воитель, хранитель монастырей и закона будды. Первоначально Веда — сын Шивы и Агни, один из восьми полководцев, возглавляющих небесное войство четырёх небесных царей, хранителей небесных врат по четырём сторонам света. Упоминается в «Махапаринирвана-сутре» и в «Суварнаирабхасасутре». В. выступает также как демон, насылающий детские болезни и охраняющий от старения. Представляется как самый мощный из восьми полководцев, охраняющий южную сторону. Веда особую популярность под именем В. приобрёл в Китае, выделившись среди остальных. В «Жизнеописании наставника по Трипитаке из обители Даэньсы» (т. е. Сюань-цзана, 602—664) упоминается как предводитель демонов и духов, которому Шакьямуни перед уходом в нирвану велел хранить закон. В «Записях о прозрении наставника Дао-сюаня» (7 в.) описан как военачальник, изгоняющий бесов и бесовок и вливающий в монахов новые силы, освобождающая их от сомнений. Помогает всем живущим избавиться от страданий и обрести путь к истине. Начиная с 7 в. во всех китайских храмах у входа воздвигались его статуи как стража закона и обители. Изображается в латах и шлеме; сложенные вместе руки прижимают к плечам горизонтально расположенный меч. В описаниях В. подчёркивается его стремительность при преследовании злых духов. В пару ему может располагаться любой другой дух — хранитель обители или бодхисатва Гуань-инь в грозном облике.

Лит.: Мотидзуки Синко, Буккё дайджитэн (Энциклопедия буддизма), Токио, 1963, с. 125—26.

Л. Н. Меньшиков.

ВЭЙ ШАН-ЦЗЮНЬ, в китайской мифологии один из богов — покровителей медицины. Реальный даос В. Ш.-ц. жил в кон. 7 — нач. 8 вв., он бродил по стране с чёрным псом по имени Чёрный дракон и занимался врачеванием, в народе его называли *Яо-ван* («князь лекарств»). По легенде, сановник Хань И (кон. 10 — нач. 11 вв.) лежал тяжело больной уже шесть лет. Однажды, очнувшись, он сказал: «Как-то даос с собакой на поводке дал мне отвесить снадобья, я протел и выздоровел». Затем он нарисовал портрет даоса и совершил жертвоприношения в его честь. С тех пор и начался культ В. Ш.-ц. (в некоторых источниках его фамилия пишется не Вэй, а Чжан — возможно, результат опуски).

ВЭЙШЭ («извивающийся змей»), яньвэй, вэйвэй, в древнекитайской мифологии двуглавая змея, водившаяся на горе Цзююшань (гора Десяти сомнений). В древнем трактате «Шань хай цзин» («Книга гор и морей») говорится: «Есть божество, лицо у него человечесь, тело змеи. Туловище его раздвоенное подобно оглоблям, справа и слева — головы. Оно носит фиолетовую одежду и красные шапки». В трактате «Чжуан-цзы» (4 в. до н. э.) В. описывается как существо длиной с оглоблю и толщиной со ступицу, одетое в фиолетовое платье и красные шапки. Тот, кому посчастливится увидеть В., станет правителем (по более архаическому мифу из «Шань хай цзина», кто поймает В. и отведает её мяса, станет могущественным правителем). По другой версии, наоборот, тот, кто увидит В., должен тотчас же умереть. В «Лунь хэн» («Критических суждениях») Ван Чуна (1 в. н. э.) рассказывается о мальчике Сунь Шу-ао, который не испугался В., убил её и закопал в землю, чтобы змея больше не попадалась никому на глаза. Сунь Шу-ао не только не умер, а стал впоследствии первым министром царства Чу. На инанских рельефах (провинция Шаньдун, 2 в.) В. изображена как змея с ногами, с раздвоенным спереди туловищем, двумя головами в шапках и неким подобием крыльев позади шеи.

Лит.: Юань Кэ, Мифы древнего Китая, М., 1965, с. 172—73.

ВЭНЬ-ЧАН (вэнь — «литература», чан — «блестящий»), в поздней китайской мифологии бог литературы, отождествляющийся с одной из звёзд Большой Медведицы; ведает всеми литературными делами, в т. ч. и экзаменами, сдача которых давала право на чиновничий пост. Культ В.-ч. зародился в Сычуани в 10—13 вв., а в кон. 13—1-й пол. 14 вв. получил распространение по всему Китаю. Фигура В.-ч. ставилась в отдельном киоте в конфуци-



Вэнь-чан с Куй-сином и чиновником в красном одеянии. Группа статуэток.

анских храмах, во многих местностях в его честь строились храмы. Обычно В.-ч. изображался сидящим в одеянии чиновника со скипетром в руке, символизировавшим исполнение желаний. Рядом двое помощников — Куй-син и Чжу-и. Чжу-и («красное платье») — земной представитель В.-ч. Получение



Вэнь-чан. Китайская народная картина. 19 в. Ленинград. Музей истории религии и ateизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

учёной степени, как считали, зависит главным образом от судьбы, которой и ведал Чжу-и — старик с длинной бородой, одетый во всё красное. Он подглядывал через плечо экзаменуемого и тайно кивал головой, указывая, что следует писать в сочинении. Праздество в честь В.-ч. (день его рождения) справлялось 3-го числа 2-й луны. Культ В.-ч. был широко распространён также в Корее и Вьетнаме.

Лит.: Чжао И., Гайюй цункао (Собрание дополнительных рассказов, расположенных по порядку), Шанхай, 1957, с. 764—66.

ВЭНЬШУ, полное имя — Вэньшуньшили, Маньчжуншили, один из

наиболее популярных святых в буддийской мифологии в Китае, восходит к *Манджушри*. Первые изображения В. в Китае появились в кон. 4 в., далее сообщения об установлении его статуи становятся весьма многочисленными. В 773 последовал указ об учреждении во всех обителях специальных дворов со статуями В.; постоянно встречается в Дуньхуане на росписях, иконах и в скульптурных группах в виде юноши-воина с поднятым или расположенным горизонтально перед собою мечом; часто верхом на льве, символизирующем бесстрашие. Один из воевод, охраняющих закон Будды и вход в храм. Обычно выступает в паре с Пусянем (Самантабhadра), восседающим на слоне. В Китае с кон. 5 в. главным центром его культа становится гора Утайшань (провинция Шаньси), на которой он якобы появился. Есть легенда о том, как В. в 8 в. явился во сне видному деятелю китайского буддизма Фа-чжао (последствии обожествлённому) и провёл его в обитель, напоминавшую монастырь на горе Утайшань. Ваджраянский тип изображения — тысячерукий В., каждая рука которого держит сосуд. Символизирует помощь, которую В. одновременно оказывает бесчисленному множеству будд. В китайской повествовательной литературе часто появляется как воевода — защитник правого дела и праведников. В Корею называется Мунджу, в Японии — Мондзю, Мондзюсир.

Лит.: Мотидзукки Синко. Буквё дайзэнэн (Большой буддийский словарь). Токио. 1963. с. 4875—878; Тайсё синсю дайзюкё (Законосоставленная Трипитака периода Тайсё), т. 8. Токио. 1928. с. 232—33. *Л. Н. Меньшиков.*

ВЭНЬ-ШЭНЬ [«духи поветрий (эпидемий)»], группа духов в китайской народной мифологии. Согласно преданию, при династии Суй (581—618) в царствование императора Вэнь-ди в 6-й луне 591 года в небе появились пять богатырей. Один из них был в зелёном халате (цвет востока), другой — в белом (запада), третий — в красном (юга), четвёртый — в чёрном (севера) и пятый — в жёлтом (центра). Каждый из них держал в руке какие-нибудь вещи: один — ковш и кувшин, другой — кожаный мешок и меч, третий — веер, четвёртый — молот, а пятый — чайник. От своего придворного астролога Чжан Цзюй-жэня император узнал, что это могущественные духи, соответствующие стороне света и несущие на землю пять поветрий. Ведающего весенним мором зовут Чжан Юань-бо, летним — Сян Юань-да, осенним Чжао Гун-мин, зимним — Чжу Шигуй, их повелителя, духа центра, — Ши Вэнь-е. В тот год действительно начались повальные болезни. Чтобы умиловить духов, государь пове-

дел установить в их честь жертвоприношения, а духам пожаловал звания полководцев: духу в зелёном — полководца, проявляющего мудрость, в красном — отзывчивость, в белом — сочувствие, в чёрном — чувствующего совершенство, и в жёлтом — грозного полководца. Жертвоприношения им совершались 5-го числа 5-й луны.

В версии, зафиксированной в фантастическом романе 16 в. «Фэн шэнь яньи» («Возвышение в ранг духов»), указаны другие духи В.-ш. По этой версии, мудрец и кудесник *Цзын Цзы-я* назначил повелителем эпидемий и главой приказа эпидемий (Вэньбу) Лью Юэ, а его восточным посланцем Чжоу Синя, южным — Ли Ци, западным — Чжу Тянь-линя и северным — Ян Вэнь-хуэя. В поздних даосских сочинениях называют другие имена В.-ш. как великих государей приказа эпидемий (Вэньбу да ди): Янь-гун юаньшуй («главнокомандующий князь Янь»), Чжу фу лин гун («князь Чжу командующий управой»), Чжун чжэн Ли-ван («верный и прямой князь Ли»), Цао Да цзынцзюнь («великий полководец Цао») и семь обожествлённых первых министров эпох Цзинь и Юань (Цзинь-Юань ци сян), считающихся за одного повелителя. Известны их лубочные иконы. Жертвоприношения им делались тоже 5-го числа 5-й луны. К этой группе даосских божеств примыкает и черноликий *Вэнь-юаньшуй*, изображения которого помещались в даосских храмах. Существуют и иные духи эпидемий, но их всегда пять и они строго соответствуют сезонам года и сезонным поветриям. Таковы, например, в поздних народных верованиях пять духов В.-ш., именуемых У-юэ (букв. «пять пиков»), которым поклонялись в храме Саньгэ («павильон трёх верных») к югу от Пекина, моля избавить от заразных болезней и лихорадок, и приносили в жертву пять шеничных блинов и цзинь (ок. 0,5 кг) мяса. По легенде, это были духи пяти звёзд, посланные на землю *Юй-ди* («нефритовым государем»), по имени: Тянь Бо-сюэ, Дун Хун-вэнь, Цай Вэнь-цзюй, Чжао У-чжэнь и Хуан Ин-ду. Они родились вновь уже на земле в разных местностях Китая в нач. 7 в. и впоследствии были канонизированы в качестве духов эпидемий под титулом Сяншань уюэшэнь — Духи пяти пиков ароматной горы. *Б. Л. Рифтин.*

ВЭНЬ-ЮАНЬШУАЙ [«главнокомандующий (по фамилии) Вэнь»], Фу Ю Вэнь-юаньшуй («верный помощник главнокомандующий Вэнь»), в китайской народной мифологии дух, почитаемый как воплощение первого циклического знака из двенадцатилетнего цикла по лунному циклическому календарю — один из ближайших помощников Тайшань-цзюня — управителя судеб, бога горы *Тайшань*. Счи-

тается, что В.-ю. родился в городе Байшэнян в округе Вэньчжоу в пров. Чжэцзян в небогатой семье учёного. У его родителей не было детей, и они пошли в храм *Хоу-ту* («владычицы земли») молить о потомстве. В ту же ночь жене явился во сне дух в золотых доспехах с топором в одной руке и с жемчужиной в другой. Он назвался одним из шести духов первого циклического знака и полководцем *Юй-ди* («нефритового государя») и сказал, что хотел бы родиться на земле, но не знает, хочет ли она стать его матерью. Женщина согласилась. Дух поместил жемчужину в её чрево, и она проснувшись. Через 12 лун у неё родился ребёнок на 5-й день 5-й луны первого года эры Хань-ань императора Шунь-ди (142 н. э.). Когда стали обмывать ребёнка, то увидели 24 магических знака, написанных неизвестными письмена на его левой стороне, и 60 — на правой, но все знаки тут же исчезли, а мать в другом сневидении увидела духа, вручающего ей браслет и драгоценный камень, почему ребёнку и дали имя Хуань («браслет») и второе имя Цзы-юй («дитя — драгоценный камень»). Ещё в детстве он изучил всех конфуцианских классиков, но в 12 и 26 лет безуспешно пытался сдать экзамены на гражданский или военный чин. Тогда он решил стать отшельником, но в этот момент в небе появился дракон и бросил жемчужину к его ногам. В.-ю. подобрал её и проглотил. Дракон начал танцевать перед ним. Тогда В.-ю. схватил дракона, скрутил его и наматал его хвост на руку. Тотчас же лицо В.-ю. стало серым, волосы красными, тело синим, весь его вид — устрашающим. После этого бог горы Тайшань назначил его своим помощником, а Юй-ди провозгласил в качестве главы всех других духов горы Тайшань. Он подарил ему браслет, цветок из драгоценного камня и право свободного входа на небеса с петициями в особых случаях и возвращения на землю. Его изображали с драгоценным браслетом в левой руке и железной булавой в правой в храмах божества горы Тайшань, рядом помещали изображения двух слуг и коня. Особо почитали В.-ю. на его родине в Вэньчжоу.

Лит.: Dore H., Researches into Chinese Superstitions, v. 9. Shanghai, 1931, p. 204—06.

Б. Л. Рифтин.

ВЯЙНЯМЕЙНЕН (Väinämöinen). Вяй нам ёй не, Вяй ня мей ни, Ве й не мей не, в карело-финской мифологии культурный герой и демуург, мудрый старец, чародей и шаман. В карело-финских рунах В. — главный герой, обитатель первичного мирового океана: на его колене, торчащем из воды, птица снесла яйцо, из которого В. заклинаниями сотворил мир (см. в ст. *Финно-угорская мифология*). В.

создал скалы, рифы, выкопал рыбные ямы и т. д. Он добыл огонь из чрева огненной рыбы (лосося), изготовив первую сеть для рыбной ловли (в некоторых рунах говорится, что эта рыба поглотила первую искру, которую высек В. из своего ногтя или при помощи кремня и трута). Культурные деяния В. — не только трудовой подвиг, но и магическое действо: для окончания строительства первой лодки ему не хватило трёх магических слов (иногда — инструмента). Он выведывает их в загробном мире — Туонеле, или пробудив от мёртвого сна великана Вилунена. В. проникает в утробу Вилунена (или тот проглатывает В.), строит там кузницу, выковыляет шест, которым ранит внутренности великана, плавает на лодке по его «жилам» и выбирается из утробы, исполненный мудрости Вилунена. Проникая живым в Туонелу, В. обманывает стражей загробного мира — дочерей Туони — и ускользает с того света, приняв облик змеи. Лодка В. застревает в хребте огромной щуки, и культурный герой создаёт из хребта струнный музыкальный инструмент —

кантеле; его игру и пение слушают зачарованные звери и птицы, хозяйка воды и хозяйка леса. В. возвращает людям похищенные хозяйкой Севера (Похьёлы) Лоухи солнце и месяц (ср. добывание культурных благ в ином мире в *германо-скандинавской мифологии* и др.). Сам В. похищает у жителей Похьёлы источник изобилия — сампо: он усыпляет их с помощью кантеле (иногда — применив «усыпительные иголки» или уговорив солнце светить жарче) и отплывает с сопровождающими его героями (*Еукахайнен*, *Ильмаринен* или другие) на лодке. Неосторожный Еукахайнен угорваривает В. запеть, и его песня будит хозяйку Севера Лоухи, которая начинает преследование; В. воздвигает на пути её корабля скалу, и тот разбивается, но Лоухи настигает В. на крыльях, и во время борьбы сампо разбивается (В. достаётся часть обломков).

Менее отчётливо связан с циклом культурных деяний В. миф о деве-лососе Велламо: В. ловит чудесную рыбу и хочет приготовить её на обед, но лосось вырывается и оказывается

русалкой Велламо. Она упрекает В. в неразумности, говоря, что хотела стать его женой, а не быть съеденной; В. безуспешно пытается снова поймать Велламо (возможно, миф о Велламо восходит к тотемическим мифам о женитбе героя на хозяйке животных).

Мудрый старец В. противопоставляется в карело-финской мифологии молодому самоуверенному Еукахайнену: в состязании с ним В. загоняет соперника в болото и в качестве выкупа получает сестру Еукахайнена. В. выступает также соперником другого культурного героя — кузнеца Ильмаринена — во время сватовства их в Похьёле: В. уводит невесту Ильмаринена после брачных испытаний.

Загадочный уход В. из своей страны также характерен для деяний культурных героев: старец разгневан рождением молодого героя, паречённого царём (Похьёлы или Метцолы), но вынужден уступить место молодому преемнику. Он уплывает прочь в своей лодке.

Лит.: Мелетинский Е. М., К вопросу о генезисе карело-финского эпоса. (Проблема Вяйнямёйна), «Советская этнография», 1960, № 4.



Г



ГАБИЯ́ (Gabie), Габие́, в литовской мифологии божество огня. К нему обращались с просьбой вознести пламя, разбросать искры. Этим же именем называли и огонь домашнего очага (литов. gabija), почитавшийся священным и нередко персонифицированным — святая Г. (Sventa Gabija; ср. *Паникс* — мифологизированный образ огня в прусской мифологии). Святую Г. призывают остаться с людьми. Иногда этим именем обозначают крещёный огонь или восковую свечу, вылепленную руками, и даже святки, святилище. «Пойти за Г.» означает «умереть»; ср. пространственную символику: угасание свечи — смерть. Реже встречается мужская илостась этого божества — Габис (литов. gabis, gabys). Другой вариант имени — Габета (литов. gabėta). Тот же корень встречается в имени литовской богини очага Матергабия, ср. Пеленгабию, Поленгабию (Polengabija у Я. Ласицкого, 16 в.), литовское божество домашнего очага (от *pelepi*, «зола, пепел»). В. И., В. Т.

ГАБРИЕ́Л ХРЕШТА́К, в армянской мифологии персонаж, идентифицируемый (после принятия армянами христианства, 4 в.) с архангелом Гавриилом, перенявший функции духа смерти *Гроха* и бога грозы и молнии *Вахагна*. В народной традиции и верованиях встречаются и поныне три наименования духа смерти (Г. Х., Грох, Хоггар). Г. Х. — пламенный, грозный и бесстрашный, вооружён огненным мечом (зарница — блеск его меча). Живёт на небесах под началом у бога; одна его нога — на небесах, другая — на земле. Как ангелу смерти люди оказывают сопротивление Г. Х. В одном мифе герой Аслан Ага вступает в борьбу с Г. Х., чтобы до-

биться для людей бессмертия, но терпит поражение. Как бог грозы и молнии Г. Х., один или вместе с другими ангелами, борется против *вишапов*. Г. Х. выступает также посредником между богом и людьми. В эпосе «Сасна Црер» Г. Х. спускается с неба и разнимает борющихся между собой отца и сына (Давида и Мгера). С. Б. А. **ГАБЬЯУЯ**, Габьяуис (литов. Gabjaucja, Gabjaujis), в литовской мифологии божество богатства, чаще — женское. Нем. историк Т. Шульц (17 в.) упоминает имя Г. как обозначение бога амбаров, овинов. Другой немецкий историк 17 в. — М. Преториус уточняет функции Г.: божество счастья, хлебных злаков и помещений, где хранится хлеб (амбар, овин, клеть и т. п.). Преториус подробно описывает одноимённый праздник, посвящённый Г.: он устраивается после молотбы, когда приготавливаются пиво, мясо, ритуальный хлеб, возжигается огонь, подносятся деньги, обращаются к Г. с благодарностью и просьбой благословить семью, детей, скот, дом, хлеб. Под тем же именем выступает злой дух, *каукас*, чёрт (в проклятиях типа: «чтоб тебя Г...!»). В источниках первой половины 17 в. встречается имя Ягаубис (Jagaubis), которое является, очевидно, результатом перестановки частей имени Габьяуис: это божество сопоставляется с *Вулканом*, богом огня, святым огнём, что можно объяснить влиянием слова *gabija*, «огонь» (см. *Габия*). В. И., В. Т.

ГАВРИЙЛ (евр. gabri'el, «сила божья» или «человек божий»), в иудаистической, христианской, а также мусульманской (см. *Джибрил*) мифологиях один из старших ангелов (в христианстве — архангел). Если всякий ангел есть «вестник» (по

буквальному значению греч. слова), то Г. — вестник по преимуществу, его назначение — раскрывать смысл пророческих видений и ход событий, особенно в отношении к приходу *мессии*. Так он выступает в ветхозаветных эпизодах видений *Даниила* (Дан. 8, 16—26; 9, 21—27), где призван «научить разумению» пророка. В новозаветных текстах Г., явившись в храме у жертвенника Захарии, предсказывает рождение *Иоанна Крестителя* и его служение как «предтечи» Иисуса Христа (Лук. 1, 9—20); явившись деве *Марии*, он предсказывает рождение Христа и его мессианское достоинство и велит дать ему имя «Иисус» (1, 26—38, см. *Благовещение*). В некоторых иудейских текстах Г. описана также особая власть над стихиями — либо над огнём (раввинистический трактат «Песахим» 118 а, след.; в связи с этим указывается, что он вызволял из печи огненной *Авраама* и *трёх отроков*); либо над водой и созреванием плодов (талмудический трактат «Санхедрин» 95 б). В апокрифической «Книге Еноха» Г. поставлен над раем и охраняющими его сверхъестественными существами. В христианской традиции, нашедшей отражение в западноевропейском искусстве, Г. связан по преимуществу с благовошением (он изображается даже вне сцены благовошения с белой лилией в руках — символом непорочности девы *Марии*). Рыцарский эпос использует служение Г. как вестника в контексте идеи теократической державы: в «Песни о Роланде» Г. возвещает Карлу Великому происходящие события, посылает ему вещие сны и напоминает о его долге без устали защищать христиан во всём мире.

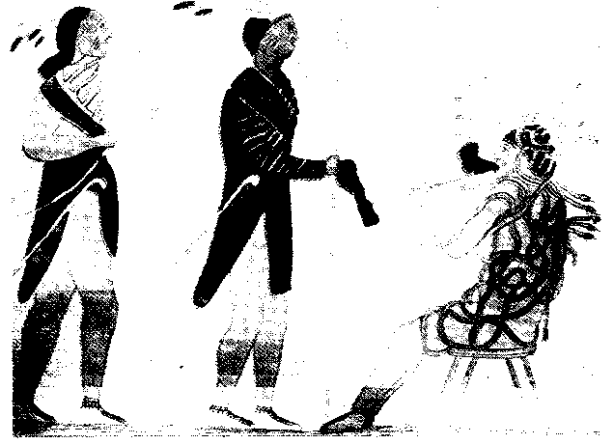
С. С. Аверинцев.

Илл. см. на стр. 261.

ГАД, Гаддэ́ (gd, gd'), в западносемитской мифологии бог счастья и удачи. Имя Г. реконструируется из ханаанейской топонимики и ономастики, находящей параллели в познейших арамейских и пунических теофорных именах и прямо упоминается в библейском тексте (Ис. 65, 11), где евреи подвергаются укоризне за участие в языческом культе Г. Он широко почитался в Сирии в эпоху эллинизма как местный бог — покровитель ряда городов, источников, рек. Возможно, олицетворял «счастливую» планету Юпитер. Отождествлялся с греческой Тиха.

ГАД (свр. gad, от gdd, «резать», «уделять», «назначать долю?»), 1) в ветхозаветном предании: сын Иакова от Зельфы, служанки Лии, родоначальник-эпоним одного из двенадцати колен израилевых (см. Двенадцать сыновей Иакова), отличавшегося воинственностью; к этому племени относится пророчество умирающего Иакова: «Гад, — толпа будет теснить его, но он оттеснит её по пятам» (Быт. 49, 19); 2) пророк, приверженец Давида, «прозорливый царь» (1 Парал. 21, 9), подававший ему важные советы (напр., 1 Цар. 22, 5), возвестивший божьё кару за перепись народа (на выбор 7 лет голода, 3 месяца сплошных военных поражений или 3 дня

Гайавата и Деганавида перед Атогархо. Рисунок индейского художника. 1-я половина 19 в.



мора), велевший построить жертвенник в благодарность за окончание выбранного Давидом мора (2 Цар. 24, 10—25).

ГАДЭС, см. Ауд.

ГАЙАВАТА, Хайонва́та, в мифологии ирокезов легендарный вождь и пророк, ученик и союзник Деганавиды. Согласно мифам, Г. выступал против родовых усобиц племени Онондага, из-за чего ему приходилось преодолевать сопротивление злого боже-

ства людоеда Атогархо. После того как Атогархо убил семь дочерей пророка, Г., объятый горем, отправился в добровольное изгнание. Во время лесных скитаний Г. обрёл чудесный талисман — вампум и встретился с Деганавидой. По одной из версий, Г. сам был каннибалом, но, исцелённый Деганавидой, стал союзником и проповедником его учения. Умиротворив Атогархо с помощью талисмана и животворной магической силы, Г. и Деганавида основали великую лигу ирокезов и учредили свод её законов. По некоторым источникам, Г. — реальное историческое лицо. Почётный титул Г. сохраняется в ритуальном списке 50 вождей Лиги ирокезских племён. Мифы о Г. легли в основу поэмы Г. Лонгфелло «Песнь о Гайавате».



Благовещение Марии. Картина Симоне Мартини. 1333. Флоренция, галерея Уффици.

ГАЙОМАРТ, Гайа Ма́ртан (авест., «живой смертный»), в иранской мифологии родоначальник человечества, первый смертный, иногда первый праведник, к которому были обращены слова Ахурамазды; Г. заменен в «Младшей Авесте» другим иранского первопродка человечества Ииму. Образ Г. восходит к эпохе индо-иранской общности: аналогичная ему фигура в ведийской мифологии — Мартанда. Окончательное сложение образа Г. происходило относительно поздно, что видно из «Фарвардин-яшта» (XIII 87), где в рамках единого повествования механически совмещены три родоначальника человечества: Г., полностью мифологизированный Заратустра и Иима.

Г. был первой жертвой Ангро-Майнью, создавшего таким образом смерть в мире. Прародителями Г. и, следовательно, всего человечества были небо и земля; позднее, в пехлевийское время, ими считались Ормазд (пехл. наименование Ахурамазды) и богиня земля Спандармат. Спандармат иногда («Яшт» XIX 16) считалась до-



Триумф Галатеи. Фреска Рафаэля. 1515. Рим, вилла Фарнезина

черью Ахурамазды, поэтому их союз должен был восприниматься идеальным прототипом священного кровосмесительного бракосочетания в раннезорострийской традиции. Этот мотив мирообразующего инцеста твёрдо восстанавливается на индоиранском уровне по его многочисленным отражениям в «Ригведе» и «Брахманах» и с большой вероятностью на индоевропейском (см. *Индоевропейская мифология*), с привлечением древнеславянской мифологии (см. *Купала*. См. также *Каюмарс*).

Лит.: Н а г т м а н S. S. Gaydmart. Etude sur le syncrétisme dans l'ancien Iran. Uppsala, 1953; Hoffmann K. Märtanda und Gaydmart. «Münchener Studien für Sprachwissenschaft», 1957, N. 11. Л. А. Лелеков.

ГАЛА (шумер.), гáллау (аккад.), в шумеро-аккадской мифологии злые демоны подземного мира. В шумер. мифах об *Инанне* и *Думузи* они преследуют Думузи, врываются к Инанне, неотвратно требуя исполнения законов подземного мира. Это существа отвратительного облика, они безжалостны, неподкупны, чужды всем людским обычаям и привычкам, не нуждаются в еде и питье. В. А.

ГАЛАГОН, в осетинской мифологии владыка ветров, дух плодородия; от него зависит успех веяния зерна на току. В жертву ему приносили красного петуха или барана и совершали ряд магических обрядов. Б. К.

ГАЛАТЭЯ (*Galathea*), в греческой мифологии: 1) морское божество, не-

реида — дочь *Нерея* (*Nes. Theog.* 250). В неё влюблён страшный сциллиский циклоп *Полифем*, а она, отвергая его, сама влюблена в Акида-Ациса (сына лесного бога Пана). Полифем подстерг Акида и раздвинул его скалой; Г. превратила своего несчастного возлюбленного в прекрасную прозрачную речку (*Ovid. Met. XIII 750—897*). В эллинистической литературе сюжет любви пастуха Полифема к Г. представлен Феокритом в виде иронической идиллии (*Theocg. XI; 2*) возлюбленная *Пигмалиона*. А. Т.-Г.

Европейские поэты и драматурги обращаются к мифу о Г. и Полифеме в 16—17 вв. (трагедии «Г.» П. Торелли и И. Гундулича; эклога «Г.» Я. Санадзаро; поэмы Л. де Гонгоры «Сказание о Полифеме и Г.» и Ж. де Лафонтея «Г.»). Одновременно сюжет использовался в музыкально-драматическом искусстве (оперы «Г.» С. Орланди; «Г.» Л. Виттори; «Ацис и Г.» М. А. Шарпантье и «Ацис и Г.» Ж. Б. Люлли). В 18—19 вв. миф нашёл воплощение лишь в оперных постановках («Ацис и Г.» Дж. Эклса, «Ацис и Г.» Г. Г. Штельцеля, «Г.» Н. Порноры и др.). Г. Ф. Генделю принадлежит оратория «Ацис, Г. и Полифем» и опера «Ацис и Г.». Привлечён миф и Гайдн (опера «Ацис и Г.»). Среди многочисленных балетов 18—19 вв. на сюжет мифа — «Ацис и Г.» Ж. Ж. Новера, «Ацис и Г.» Ш. Дидло. Европейское изобразительное искус-

ство 16—18 вв. обращалось к сюжетам: «Ацис и Г.» (Джуджо Романо, Н. Пуссен, К. Лоррен, Ж. А. Ватто, И. Тишбейн и др.) и «триумф Г.» (Рафаэль, Агостино и Аннибале Карраччи, Н. Пуссен и др.).

ГАЛЭС (*Halesus*), в римской мифологии сын *Нептуна*, родоначальник царей города Вейи (*Serv. Verg. Aen. VIII 285*). Е. Ш.

ГАЛИРРОФИЙ (*Ἄλιρρόβιος*), в греческой мифологии сын Посейдона и нимфы Эвариты. Был послан отцом срубить священную оливу Афины, но топор, которым он начал рубить дерево, вырвался из рук Г. и смертельно его ранил (*Schol. Aristoph. Nub. 1005*). В мифе отражена борьба культов Посейдона и Афины в Аттике (ср. изображение на западном фронтоне храма Парфенона спора Афины с Посейдоном за обладание землёй Аттики). По другому варианту мифа, Г. покусался на честь Алкиппы (дочь Ареса и Агравлы) и Арес убил его. Посейдон обратился к ареопагу из двенадцати олимпийских богов, обвиняя Ареса в убийстве своего сына, но ареопаг оправдал его (*Apollod. III 14. 2*). М. В.

ГАМАДРИАДЫ (*Ἰαμαδοειδές*), в греческой мифологии нимфы деревьев, которые, в отличие от *дриад*, рождаются вместе с деревьями и гибнут вместе с ним (греч. *ἄμα*, «вместе»; *δρῦς*, «дуб»). Отец некоего Парэбия совершил тягостное преступление, срубив дуб, который его молила пощадить Г. За то, что дуб-жилище Г. был срублен, нимфа наказала и преступника, и его потомство. Чтобы искупить вину, следовало воздвигнуть нимфе алтарь и принести ей жертвы (*Apoll. Rhod. II 471—489*). Когда *Эрисихтон* приказал срубить дуб в роще Деметры, из него заструилась кровь, а ветви покрылись бледностью. Нимфа, обитавшая в дубе, умирая, предрекла безмездие осквернителя, наделив его ощущением неутолимого голода (*Ovid. Met. VIII 739—879*). А. Т.-Г.

ГАМСИЛГ, в мифологии ингушей и чеченцев злой дух в облике молодой женщины или старухи (обычно в лохмотьях). Живёт далеко от жилья человека — в лесу, в горах. Согласно мифам, хитростью завлекает к себе героев: усыпив их, высасывает у них кровь либо пожирает их. Иногда удачливые герои одолевают Г. В современном фольклоре Г. — персонаж сказок, в которых он выступает как оборотень. А. М.

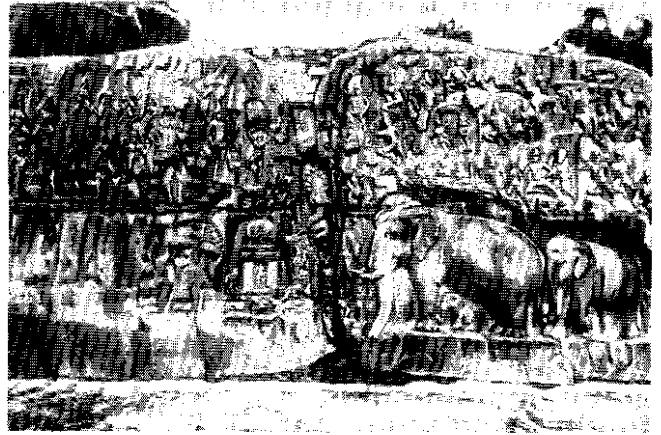
ГАНА (др.-инд. *gaṇā*, «толпа», «множество», «совокупность», «группа», «община» и т. д.).

В Древней Индии термином «Г.» обозначали разного рода объединения корпоративного типа: общинный

коллектив как основную единицу общественного устройства. позже — государственные образования республиканского типа (ср. также сангха) и высший орган власти (совет) в этих республиках; организация по типу Г. (общин) оказала сильное влияние на устройство буддийских (и джайнских) монашеских орденов, корпораций ремесленников и т. п. В древнеиндийской мифологии Г. — замкнутая группа (община) божеств (обычно низших богов и полубогов). В т. н. Г. божеств (*gana-devatas*) входило девять классов мифологических персонажей: адитьи, вишвы (вишведевы), васу, тушиты, абхасвари, авилы, махараджки, садхьи, рудры. Эти низшие боги или полубоги выступали как помощники *Шивы* и возглавлялись *Ганешей* (*Gaṇeśa* обозначает повелителя ганы — *Gana-īśa*), их проводителем, сыном Шивы и Парвати. Ганеша не столько хозяин и властитель божественной Г., сколько посредник между нею и Шивой. Божества, образующие Г., собираются на Гана-парвате (букв. «гора Г.»), которая и является местом их обитания. Указанные девять божественных групп, возможно, послужили прообразом девяти ган *ришей* при *архате* (божественном мудреце) Махавире.

ГАНГА (др.-инд. *Gāṅgā*), в древнеиндийской мифологии небесная река, дочь царя гор *Химавата* и сестра

Нисхождение Ганги. Скальный рельеф. 7 в. Махабалипурам.



Парвати, излившаяся на землю, олицетворение индийской реки Ганг (на санскрите имя женского рода).

В «Ригведе» Г. упоминается только два раза, но в позднейшей мифологии играет значительную роль. Согласно пуранам, Г., вытекающая из пальца *Вишну*, сначала пребывала только на небе, но затем была низведена на землю по просьбе царя Бхагиратхи, с тем чтобы оросить прах его предков — шестидесяти тысяч сыновей *Сагары*. Когда Г. падала с неба, её привял на свою голову *Шива*, дабы она не разрушила своей тяжестью землю, а с его головы она стекла вниз уже семью потоками. Далее течение Г.

было прервано на некоторое время мудрецом Джанху, который выпил её воды, но, умилостивленный царём Бхагиратхой, выпустил их через своё ухо. И, наконец, слившись с океаном, Г. ушла в подземный мир — *паталу* (Магсья-пур. 121; Рам. I 44—45). В качестве богини Г. рисуется восседающей на фантастическом морском животном — макаре, с сосудом, наполненным водой, и с лотосом в руках. Один из мифов рассказывает, что мужем Г. стал царь Лунной династии Шантану, от которого она имела восемь сыновей — воплощений *васу*. Детей, как только они рождались, Г. бросала в воду, чтобы избавить их от человеческого состояния, но последнего сына, покидая Шантану, оставила ему на воспитание. Этот сын, названный Гангадаттой («дарованный Гангой»), стал известен под именем *Бхисмы* — двоюродного деда и наставника *пандавов* и *кауравов* (Мбх. I 91—93).

В индуизме река Ганг считается священной, по индуистским представлениям её воды очищают от грехов, избавляют от болезней и даруют небесное блаженство тем, кто избирает их местом своего погребения. Главные центры паломничества индусов у берегов реки Ганг: Хардвар, Аллахабад, Варанаси, Сагар и др.

Лит.: Vieillard O. Les divinités fluviales Ganga et Yamunā aux portes des sanctuaires de l'Inde. P., 1964.

П. А. Гринцер.

ГАНДА МИФОЛОГИЯ. Политеистический пантеон ганда — бантуязычного народа Уганды (основавшего в Межозёрье приблизительно в 11—12 вв. государство Буганда) — включает большое число божеств — балубаре (каждому из которых посвящены свой культ, храм, жрецы): *Мукага*, божество землетрясений *Мусиси*, божество земли *Китака*, бог неба *Гулу* и бог смерти *Валумбе* (см. в ст. *Кингу*), *Ванга* и др. «Отец богов» Катонда, создавший богов, людей и весь мир, занимает в пантеоне второ-

Слева — Ганга. Камень. Ок. 500. Беснагар. Справа — Ганга. Камень. 8 в. Элора, храм Кайласанатха.



степенное место (ср. с *Олорун*ом, с *Имана*). Существует также множество локальных божеств — боги или духи рек, озёр, холмов (см., напр., *Вама-ла*), лесные божества и духи (*Нтама-зо*, *Набамбе*, *Мубири*, *Касунсули*). Часто они имеют облик животных — лев, питон (см., напр., *Селванга*) и др. Согласно мифам, почти все божества прежде были людьми; боги выступают покровителями царя, государства. «Историческая» ориентация мифологии проявляется в династических легендах и преданиях ганда (божества фигурируют в роли предков царей, иногда цари называются именами богов и др.; так, *Кинту* — обоже- ствлённый царь и *культурный герой*).

Лит.: Décle L., Three years in Savage Africa, L., 1898; Gorju J., Entre le Victoria, l'Albert et l'Edouard, Rennes, 1920; Roscoe J., The Baganda. An account of their native customs and beliefs, L., 1911; его же, Twenty five years in East Africa, Camb., 1921; Stanley H. M., Through the dark continent, v. 1, L., 1878.

Е. К.

ГАНДХАРВЫ (др.-инд. gandharvā, ед. ч.), в древнеиндийской мифологии группа полубогов. В «Ригведе» обычно упоминается только один Г. (ср. с древнеиранским водным демоном Гандарвой) — хранитель *сомы*, иногда отождествляемый с *сомой* (IX 86, 36), супруг «женщины вод», или апсарас (X 123, 4—5); от Г. и апсарас (см. *Апсары*) рождаются первопродки людей — близнецы *Яма* и *Ями* (X 10, 4). В той же «Ригведе» Г., пребывающий в верхнем небе, ассоциируется с солнцем и солнечным светом (IX 85, 12; 123, 6—8). Наконец, в ряде случаев Г. выступает в «Ригведе» как демон, враждебный Индре (VIII 1, 11; 66, 5). В «Атхарваведе», где

число Г. возрастает до нескольких тысяч, они — вредоносные духи воздуха, лесов и вод; в «Шатапатхабрахмане» Г. похищают у богов сому, но вынуждены вернуть его, соблазненные богиней *Вач* (III 2, 4, 1—6). В послеведической мифологии функции Г. частично меняются. Их изначальная связь с солнечным светом сохраняется лишь в эпитете: «блеском подобные солнцу». Как и другие полубоги, они могут быть враждебны людям; тому, кто увидит в воздухе призрачный «город Г.» (своего рода фата-моргана, мираж), грозит несчастье или гибель. Вместе с тем, будучи мужьями или возлюбленными небесных танцовщиц — апсар, Г. в эпосе и пуранах в первую очередь рисуются как певцы и музыканты (искусство музыки именуется «искусством гандхарвов»), которые услужают богов на их празднествах и пиршествах. Различно трактуется происхождение Г.: согласно «Вишну-пуране», они возникли из тела *Брахмы*, когда однажды он пел; «Хариванша» называет их отцом звука *Брахмы* — *Кашьяпу*, а их матерями — дочерей *Дакши*. Пураны и эпос упоминают многих царей Г., среди которых наиболее значительны *Читрататха*, *Сурьяварчас*, божественный рини *Нарада*, *Вишваवास*. В царствование последнего, по пуранической легенде, возникла вражда между Г. и змеями-*нагами*: сначала Г. проникли в подземное царство *нагов* и отняли у них их сокровища, затем *нагам* с помощью *Вишну* удалось прогнать Г. и вернуть свои богатства. Некоторые исследователи сближают Г. по имени и частично по функциям с греческими *кентаврами*.

Лит.: Pancharatna R. S., Gandharvas and Kinnaras in Indian Iconography, Dhargat, 1951. П. А. Гринцер.

ГАНЕША (др.-инд. Gaṇeṣa), или *Ганапати* (Ganapati), в индуистской мифологии «владыка *ганы*», низших божеств, которые составляли свиту *Шивы*. В ведийской литературе Г. как самостоятельное божество не фигурирует, а титул «Ганапати» принадлежал самому *Шиве*, или *Рудре* (Тайт.-самх. IV 5, 4; Майтр.-самх. III 1, 3). В эпосе и пуранах Г. — сын *Шивы* и *Парвати*. Он изображается с человеческим туловищем красного или жёлтого цвета, большим шарообразным животом, четырьмя руками и слоновьей головой, из пасти которой торчит лишь один бивень. Детали внешнего облика Г. получают объяснение в нескольких мифах, подробно изложенных в «Брахмавайвартапуране» и «Ганеша-пуране». Один из таких мифов рассказывает, что на празднество рождения Г. забыли пригласить бога *Шани* (персонафикация планеты Сатурн); из мести тот испепелил взглядом голову младенца,



Ганимед с орлом. Римская копия. С греческого оригинала 3—2 вв. до н. э. Мраморный рельеф. Ленинград, Эрмитаж.



Зеус и Ганимед. Фрагмент росписи краснофигурного килика художника Пенфесилея. Ок. 460 до н. э. Феррара, Археологический музей.

Ганеша. Камень. 8—9 вв. Канада.



Зеус и Ганимед. Раскрашенная терракота. Ок. 470 до н. э. Олимпия, музей.

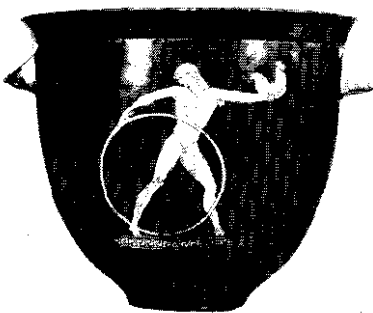


и *Брахма* посоветовал Парвати приставить ему голову первого же существа, которое ей встретится; таким существом оказался слон. По другому мифу, сам Шива в гневе отрезал голову своему сыну, когда тот не пустил его в покои Парвати; затем, однако, чтобы утешить свою супругу, он приставил к туловищу Г. голову находившегося неподалёку слона. Один из своих бивней Г., как сообщает легенда, потерял в поединке с *Парашурамой*: Парашурама пришёл навестить Шиву, но Шива спал, и Г. отказался его пустить; тогда Парашурама бросил в Г. свой топор и отсёк его правый бивень. Ещё одна легенда говорит, что Г. сам отломал у себя бивень, сражаясь с великаном Гаджамукхой, и бросил его в своего противника; бивень обладал магической силой и превратил Гаджамукху в крысу, которая стала ездовым животным (ваханой) Г. Хотя Г. возглавляет свиту Шивы, главная его функция в индуистской мифологии связана не с этой его ролью, а с тем, что он считается богом мудрости и устранителем препятствий (показательные имена жён Г.: Буддхи — «разум» и Сиддхи — «успех»). Индуисты призывают Г. в помощь, предпринимая любое сколько-нибудь важное дело, в частности с обращения к Г., как правило, начинаются санскритские сочинения. Г. принадлежит к числу наиболее популярных индийских богов; его изображения и храмы широко распространены в Индии, особенно на юге.

Лит.: Getty A., Ganesa, a Monograph on the Elephant-Faced God, Oxf., 1963. П. А. Гринцер.

ГАНИМЕД (Γανιμήδης), в греческой мифологии сын троянского царя Троса и нимфы Калларон (Ном. II. XX 231). Из-за своей необычайной красоты Г., когда он пас отцовские стада на склонах Иды, был похищен Зевсом, превратившимся в орла (или пославшим орла), и унесён на Олимп; там он исполнял обязанности виночерпия, разливая на пирах богам нектар (Apollocl. III 12, 2). За Г. Зевс подарил его отцу великолепных коней (Ном. II. V 640) или золотую виноградную лозу работы Гефеста. Согласно одному из вариантов мифа (Ps.-Eratosth. 26), Г. был вознесён на небо в виде зодиакального созвездия Водолей. Миф о Г. содержит ряд напластований: древнейшее — оборотничество Зевса (более позднее — орёл как атрибут Зевса); мотив восточных мифологий (любовь к прекрасному юноше), проникший в Грецию не ранее 6 в. до н. э., поздний мотив — метаморфоза Г.

Г. — один из популярнейших персонажей античного изобразительного искусства. Особенно распространён был сюжет «похищение Ганимеда» (в роли похитителя изображался сам



Слева — Ганимед с обручем и петухом. Роспись краснофигурного кратера «берлинского художника» 480—470 до н. э. Париж, Лувр. Справа — Зевс, Ганимед и Гестия. Фрагмент росписи краснофигурного килика Ольтоса. Ок. 510 до н. э. Тарквиния, Археологический музей.

Зевс, позднее — орёл). Миф нашёл воплощение в пластике («Ганимед» Леохара, терракотовые статуэтки и другие произведения мелкой пластики, рельефы саркофагов и др.) и вазописи. В европейском изобразительном искусстве миф воплощён во многих произведениях, в числе которых бронзовый рельеф Филарете на дверях собора св. Петра в Риме, рисунок Микеланджело, фрески Б. Перуцци и Дж. Порденоне, картина

Корреджо, две скульптуры Б. Челлини, фрески Я. Тинторетто и Аннибале Карраччи, картины П. П. Рубенса и Рембрандта.

ГАО-ЯО (кит., букв. «деревянный остов для барабана»), в древнекитайской мифологии помощник мудрого правителя *Шуня* (по другой версии — *Яо*), вершивший справедливый суд. Изображался с птичьим клювом и зелёным лицом. Если Г.-я. сомневался в чьей-либо виновности, то приказывал своему помощнику, одноногому барану сечью бодаться. Тот бодал виновного, а невиновного не трогал. По другой версии, Г.-я. помогал зверь с зелёной шерстью, похожий на медведя. Можно предположить, что в источниках, довольно поздних по времени их составления, мы имеем дело с «раздвоением» облика Г.-я., который, возможно, в архаические времена представлялся в зооморфном виде как зелёный зверь (отсюда зелёное лицо) с одним рогом. Г.-я. приписывается установление системы наказаний и создание первой тюрьмы.

Лит.: Юань Кэ, Мифы древнего Китая, М., 1965, с. 159, 374. Б. Р.

Похищение Ганимеда. Картина Корреджо 1531. Вена, Музей истории искусства.



ГАРБА-НАКПО (mgar-ba-nag-po, «чёрный кузнец»), в тибетской народной мифологии, согласно центрально-тибетской традиции, божество — покровитель кузнечного дела, патрон тибетских кузнецов. Существует легенда о кузнце, который стал медиумом этого божества. Войдя в транс, кузнец выковал меч, который защищает его владельца от смерти и поражает в бою бесчисленные полчища врагов. По преданию, этот меч и сейчас хранится в одном из монастырей южного Тибета.

В мифологии бон (одной из тибетских религий) существует божество «Кузнец Бал» (dbal-gyi-mgar-ba), относится к разряду божеств бал, по преданию живёт в пещере горы Бал.

В мифологии тибетского буддизма Г.-п. был включён в разряд хранителей религии и вошёл в свиту божества

Доржешугдан. Существует также «Кузнец времени, дракон намца», который сошёл с неба к людям; считалось, что в числе его потомков — савонник Гар, мудрый министр царя Сронцангамбо (7 в.); в фольклоре Гар привозит царю китайскую процессу Вэньчен, выполнив предварительно пять задач, которые были не под силу другим женихам.

Е. Д. Оснева.

ГАРМ (др.-исл. Garmr), в скандинавской мифологии демонский пёс, хтоническое чудовище, «двойник» Фенрира, привязанный к пещере Гнипахеллир. Перед концом мира (см. *Рагнарёк*) он вырвется на свободу; в последней битве Г. и бог Тюр убьют друг друга.

Е. М.

ГАРМОНИЯ (Ἄρμονία), в греческой мифологии дочь Ареса и Афродиты, жена Кадма. Боги, которые присутствовали на свадьбе Г., подарили ей пеллос и ожерелье работы Гестаста. Это ожерелье стало источником несчастий для тех, кто им потом владел; оно было причиной гибели *Амфиарая*, Алкмеона и др. Миф об ожерелье Г. относится к мифам, в основе которых — сказочный мотив о заклятии, лежащем на сокровище, добытом войной или нечестным путём.

М. Б.

ГАРОНМАНА (авест., «место песнопения»), в иранской мифологии обитель богов на горах Харати. Здесь непрерывно бьёт мощный источник Ардв и получают начало могучие воды, стекающие с вершины Хукарья к подножию, где клокочет и бурлит огромное озеро (море) Ворукаша. Здесь же у источника Ардв произрастает древо жизни *Хаома*.

Н. Б.

ГАРПАЛЫКА (Ἄρπαλιζα), в греческой мифологии: 1) знаменитая фракийская воительница, дочь царя племени. Рано потеряла мать и была воспитана отцом Гарпаликом, который обучил её верховой езде и блестящему владению оружием. Г. прославилась быстротой бега. Вместе с отцом она участвовала в битвах и во время одной из них спасла ему жизнь. Когда за жестокость подданные изгнали Гарпалика, он укрылся в лесах и стал заниматься разбоем. Г. разделила судьбу отца и после его смерти была поймана пастухами в сети и убита (Verg. Aen. I 316). После гибели Г. между её убийцами начались кровавые распри и, чтобы умиротворить тень умершей, в её честь учредили культ и праздник. Миф о Г. отражает пережитки матриархата (подобно мифам об *амазонках*) у придунайских племён; 2) дочь аркадского царя Климена и Парфени, находилась в кровосмесительной связи с отцом. В наказание была превращена в ночную птицу (халкие). По другим версиям, покончила с собой или была убита

Клименом (Parthen. 13; Hug. Gab. 206).

М. Б.

ГАРПИИ (Ἄρπυιαι), в греческой мифологии дочери морского божества Тавманта и океаниды Электры (Hes. Theog. 267). Г. — архаические доолимпийские божества. Число их колеблется приблизительно от двух до пяти; изображаются в виде крылатых диких миксантропических существ — полу-женщин-полуптиц отвратительного вида. Их имена (Аэлла, Аэллопа, Подарга, Окипета, Келайно) указывают на связь со стихиями и мраком («Вихрь», «Вихревидная», «Быстроногая», «Быстрая», «Мрачная»). В мифах они представлены зловными похитительницами детей и человеческих душ (греч. ἀρπάζω, «похищаю»), внезапно налетающими и так же внезапно исчезающими, как ветер. Близость Г. к ветрам сказывается в том, что от Г. Подарги и Зефира роди-

ним эпических и пураических мифах. Г. — сын мудреца *Кашьяпы* и Випаты, дочери *Дакши*. Когда Г. родился, боги, ослеплённые сиянием, исходящим от его тела, приняли его за *Агни* и восславили его как олицетворенные солнца (Мбх. I 20). Устойчивый мифологический мотив, соединённый с Г., — его постоянная вражда со змеями (см. *Наги*), «пожирателем» которых он является (символическое воспроизведение борьбы соляного героя с его хтоническим противником): Этот мотив, в частности, лежит в основе легенды о похищении *Гарудой амриты* (восходящей к ведийскому мифу о похищении сомы орлом Индры; см. РВ IV 26, 27). Во время похищения Г. встречается в небе с Вишну. Вишну предлагает Г. дар, и Г. требует быть выше Вишну. Тогда Вишну помещает изображение Г. на своём знамени, но в ответ

Гарпии. Фрагмент росписи протоаттической вазы. 1-я половина 7 в. до н. э. Берлин, Государственные музеи.



лись божественные кони Ахилла (Hom. II. XVI 148—151). Известна история о том, как Г. мучили царя Финей, проклятого за невольное преступление, и, похищая его пищу, обрекли его на голодную смерть. Однако Г. были изгнаны родичами Финей, сыновьями Борся — аргонавтами Зетом и Калаидом; убить Г. помешала героям вестница Зевса Прида (Apoli. Rhod. II 176—300). Г. помещали обычно на Строфадских островах в Эгейском море, позднее — вместе с другими чудовищами в анде (Verg. Aen. VI 289).

А. Г. Г.

ГАРПОКРАТ (Ἄρποκράτης), см. *Горпа-херд*.

ГАРУДА, 1) в древнеиндийской мифологии (др.-инд. Garuda, «пожиратель») царь птиц, ездовое животное (вахана) Вишну. В ведах Г. не упоминается, но в поздневедической литературе он отождествлён с *Туркшьюй*, конём или птицей бога солнца (Таркшья — один из эпитетов Г.), и реминисценции солнечной природы Г. сохраняются в связанных с

просит Г. быть его ездовым животным (Мбх. I 29, 12—16). Г. изображается существом с человеческим туловищем и оранной головой, крыльями, когтями и клювом. Впервые изображения Г. появляются на индийских монетах 4—5 вв. В дальнейшем они становятся необходимой принадлежностью любого вишнуитского храма. От жены Уннати (или Винаяти) Г. имеет двух сыновей — Сампати и Джатаюса, однако, по другим версиям, они дети брата Г. — колесничего солнца *Аруны*.

П. А. Гринцер.

В буддийской мифологической интерпретации Г. — огромные птицы, вечные враги *наг*. Движение их крыльев порождает бурю. Им не удавалось успешно бороться с *нагами*, пока аскет Карамбиа не научил их тайной мантре (молитве) «аламбааяна», и после этого *наги* уже не могли скрыться от Г. Считается, что иногда Г. могут принимать человеческий облик и в одном из своих прошлых рождений *Шакьямуни* был их царём.

Л. М.

2) В ламаистской мифологии Г. —



Гаруда. Камень 13 в. Белур.

второстепенный персонаж: в мистериях (в Тибете и в Монголии) появляется в жертвенном круге вместе с локальными хозяевами — духами гор. Г. как победитель змей (в буддийской иконографии изображается со змеей в клюве) имеет некоторые демонические черты. В монгольском варианте сказания о Раме Г., называемый «пожирателем драконов» (*лу*) и хозяев земли (сабдаков), преграждает дорогу демонам, похитившим Сигу. Вошедший в мифологию монгольских народов как царь птиц, он выступает в ней одним из гигантов, властелинов. Встречается монгольский сюжет, в котором божество Очирвани (*Ваджранани*) перевоплощается в Г. для борьбы с лосюном. 3) Популярный персонаж в фольклоре народов Центральной Азии и Южной Сибири (Хан Гаруди, монг. Хангарид, бурят. Хэрдиг. калм. һүрд, алт. Кереди, тув. Херети, якут. Хардай). В число «трудных поручений», которые получает сказочно-эпический герой, входит поход к Г., живущему в неслышанно дальних краях. Г. находится в постоянном конфликте со змеем, поедающим его птенцов (они иногда представляются антропоморфными: в виде прекрасных девушек). Гигантский змей (напр., *Аврага Могой*) выходит из океана в отсутствие Г. и нападает на его гнездо. Герой убивает змея, и благодарный Г. становится его чудесным помощником (ср. аналогичные сюжеты, связанные с птицей *каракус* или *симург* у тюркских народов). С. Ю. Некалюдов.

ГАТУМДУГ, *Нг а т у м д у г* (шумер.), в шумерской мифологии богиня-покровительница города Лагаш. В текстах царя Гудеи (22 в. до н. э.) Г. — «мать Лагаша» и «мать Гудеи» (он, видимо, считался рожденным от священного брака, в котором роль Г. выполняла жрица). В тексте «Плач о разрушении

Ура» Г. названа «старейшей [старухой] Лагаша». Её эпитет — «священная королева». В. А.

ГАУТАМА (др.-инд. *Gautama*). *Г о т а м а* (пали *Gotama*), в древнеиндийской мифологии один из семи великих *риши*. Г. проклял Индру, соблаздившего его жену *Ахалью*. В буддизме Г. — имя Будды *Шакьямуни*, данное ему, вероятно, по его мифическому предку — *риши* Г. И. Г.

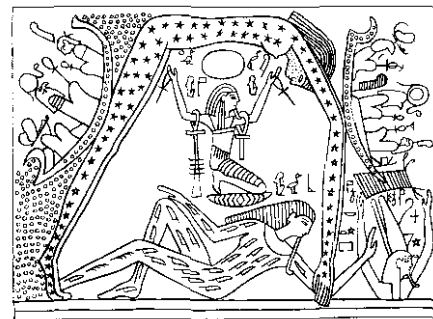
ГАЦИ И ГАЙМИ, в грузинской мифологии божества, почитавшиеся до распространения христианства. Сведения о Г. и Г. сохранились лишь в летописях. Согласно этим сведениям, золотой идол *Гац* и серебряный идол *Гайми* (или *Га*) стояли рядом с идолами *Армази* и других божеств древнегрузинского языческого пантеона и после принятия христианства были уничтожены. В летописных текстах Г. и Г. называются «ведунами самого сокровенного». Лит.: Марр Н., Боги языческой Грузии. СПб. 1901. З. К.

ГАЯТРИ (др.-инд. *gāyatri*, букв. «песня», от *gā* — «петь»), в древнеиндийской мифологии жена *Брахмы* и мать четырёх вед, а также дваждырожденных (или трёх высших каст); иногда Г. представляют в виде птицы. Согласно традиции, Г. — жизненное дыхание. Г. персонафицирует также ведийский стихотворный размер (три стиха по восемь слогов), священный отрывок гимна «*Ригведы*», который брахман должен мысленно повторять во время утренней и вечерней молитвы. В. Т.

ГБДЕ, в дагомейской мифологии младший сын *Хевиозо*, его любимец; он непослушен и могуществен. Согласно мифам, Г., которому мать завещала гнев, легко возбуждается и стремится всё истребить. Он посылает зигзаги молний, его голос — громовые раскаты; от них раскрываются яйца ящериц, питонов и крокодилов. Всюду за ним следует его мать, вслед за громом слышен её укоряющий голос: «Не убивай, успокойся». Г. приходит на землю, чтобы наказать людей, делающих зло. Когда вдаль собираются облака и слышны отдаленные раскаты грома, это означает, что Г. навещает другие страны. Согласно некоторым мифам, Г. от отца получил радугу-змею *Айдо-Хведо*, которая переносит его на землю. Е. А.

ГВЭЛИСПЕРИ («змееподобный»), в грузинской мифологии помощник божества, выступающий в образе змея или дракона, сидящего на цепи. Г. наносит поражение врагам божества и помогает его преданным слугам в несчастье. Вместе с тем спускаемый с цепи, Г. несёт наказание непокорным почитателям божества. А. Ч.

ГЕБ (*gb*), в египетской мифологии бог земли. Хтоническое божество. Сын *Шу* и *Тэфнут*, один из гелиопольской *энеады* богов. Обычно изображался в виде человека с короной Нижнего Египта или Верхнего Египта на голове. Согласно мифу, Г. поссорился со своей сестрой и женой *Нут* (небом) из-за того, что она ежедневно поедала своих детей — небесные светила, а затем вновь рождала их, и Шу развёдинил супругов. Г. он оставил в горизонтальном положении внизу, а Нут поднял вверх. (В египетской паре «небо—земля» половое олицетворение обратно привычному: небо — женщина, земля — мужчина.) Дети Г. были также *Осирис*, *Сет*, *Исида*, *Нефтида*. Душой (*ба*) Г. представлялся *Хнум*. Считалось, что Г. — добрый бог: он охраняет живых и умерших от живущих в земле змей, на нём растут все необходимые людям растения, из него выходит вода (Нил). Г. был связан с царством мёртвых. В мифе о споре Гора с Сетом о праве на престол Осириса Г. возглавляет судей. В 125-й главе «Книги мёртвых»



Нут, Шу и Геб.

Г. принимает участие в суде Осириса над умершими. Титул Г. — «князь князей» («репатн»), он считался правителем Египта. Наследником Г. был Осирис, от которого трон перешёл к Гору, а преемниками и служителями Гора считались фараоны. Таким образом, власть фараона рассматривалась восходящей к Г. Имя Г. писали иероглифом утки (*гб*), хотя она и не была его священной птицей. В одном тексте дочь Г. *Исида* названа «яйцом утки». Р. И. Рубинштейн.

ГЕБА, *Ге б е я* (*Нβη), в греческой мифологии богиня юности, дочь *Зевса* и *Геры*, сестра *Арес*а и *Илифии* (Hes. Theog. 921—923). На Олимпе во дворце Зевса на пирах богов Г. выполняет обязанности виночерпия (которые впоследствии перешли к *Ганимеду*). После обожествления *Геракла* Г. была отдана ему в жёны как награда за его подвиги и в знак примирения героя с Герой, преследовавшей его всю жизнь (Horn. Od. XI

602—604). В римской мифологии Г. соответствует Ювента. А. Т.-Г.

Свадьба Г. и Геракла — популярный мотив в античной поэзии (Сапфо, Пиндар, Овидий) и изобразительном искусстве (рельефы, произведения вазописи); сохранились изображения Г. на пире богов и с орлом Зевса (геммы). В европейском искусстве к образу Г. обращались скульпторы А. Канова, Б. Торвальдсен и др. Во 2-й половине 18 в. миф использовался в комплиментарных целях: изображение заказчицы в образе богини юности («Г.» О. Пажу, картины Дж. Рейнолдса). В музыкально-драматическом искусстве миф послужил сюжетом ряда опер (см. в ст. *Геракл*).

Геба. Скульптура А. Канова. 1801. Ленинград, Эрмитаж.



ГЕВЬОН (др.-исл. Gefjon, букв. «дающая»), в скандинавской мифологии одна из богинь, жена Скъльда — сына *Одина*. Г., юной деве, прислуживают те, кто умирает девушками. В «Младшей Эдде» и «Саге об Инглингах» рассказывается о том, что шведский конунг Гюльви предложил наградить Г. за её занимательные речи таким количеством земли, которое утащат четыре быка. И Г. отпахала плугом, в который были под видом быков впряжены её четыре сына-великана, огромную площадь земли, названную ею «Зеландией» (миф о происхождении местности). Е. М.

ГЕДЕОН, Гидеон (евр. gibe'on, «разрубатель», «крушитель»), Иероваал (евр. j'ubb'al, «да спорит Ваал»), в ветхозаветных преданиях эпический герой-воитель, «муж силы», один из «судей израильских» (вождей племенного союза Израиль в эпоху, предшествовавшую установлению монархической государственности). Согласно библейскому повествованию, после смерти *Деворы* израильтяне вернулись к языческим обычаям, за что Яхве покарал их, на семь лет «предав в руки» мадианитян, амалекитян и других кочевых хищников, в ежегодных набегах отнимавших урожай (Суд. 6, 1—16). Когда мера страданий народа исполнилась, Яхве посылает ангела к Г., который в это время молотил пшеницу в виноградной давильне, прятаясь от мадианитян (6, 11). Услышав повеление «спасти Израиль от руки мадианитян», Г. возражает: «Господи! как спасу я Израиль? Вот, и племя мое в колене Манассином самое бедное, и я в доме отца моего младший» (6, 14—15). Но обещание победы подтверждено знамением: пищу, приготовленную Г. для угощения небесного гостя, пожирает огонь, вышедший из конца посоха ангела, а сам ангел исчезает. В согласии с архаическими представлениями Г. ждёт для себя гибели, ибо видел сверхъестественное существо, но Яхве успокаивает его. По вдохновению от Яхве Г. разрушает жертвенник *Ваала* и священное дерево, которым поклонялся его отец, воздвигает вместо них алтарь Яхве и приносит на нём жертву. Соседи готовы его убить, но отец предлагает, чтобы Ваал сам «спорил», или «судился», с Г. (этот эпизод мотивировано его второе имя, 6, 32). Когда мадианитяне с союзниками приходят очередным набегом, Г. трубит в шофар (трубу из бараньего рога), подавая знак священной войны, и на его клич собирается не только его род и всё «колени» Манассии, к которому принадлежит он сам, но также «колени» Асира, Завулона и Неффаляма — 32-тысячное ополчение. По просьбе Г. ему даны ещё два знамения: сначала



Гевьон. Скульптурная группа (фонтан) А. Бунгора в одном из парков Копенгагена.

да «на всей земле» сухо, и роса выпадает только на расстеленную Г. шерсть, затем «на всей земле» выпадает роса, а шерсть остаётся сухой (6, 36—40); в традиционном христианском истолковании роса — символ благодати. Яхве хочет показать, что победа принадлежит не численности, а избранничеству. Поэтому Г. велено отослать по домам боязливых, а из оставшихся 10 тысяч воинов, подвергнутых архаическому испытанию, отобраны всего 300 воинов. «лакавших воду языком своим, как лакает пёс» (7, 5). С ними Г. подкрадывается к стану врагов и совершает дикое ночное нападение на превосходящие силы при звуке шофаров и криках «меч Яхве и Гедсона!». Воины неприятеля в суматохе убивают друг друга, беспорядочно бегут. Тогда Г. обращается за помощью к воинам «колена» Ефрема, которым удаётся на переправе через Иордан захватить и лишить жизни двух предводителей мадианитян — Орива (Ореба) и Зива (Зеба). Г. преследует двух других мадианитских вождей — Зевея (Зебаха) и Салмана (Цалмуны), настгает их и лишает жизни в акте кровной мести за гибель своих братьев; ещё раньше он подвергает жестокой каре старейшин городков Соххофа (Суккот) и Пенуэла, насмешливо отказывавших утомлённым воинам в провианте (8, 12—21). Народ предлагает Г. царскую власть для него самого и его династии, но Г. отвечает: «ни я не буду владеть вами, ни мой сын не будет владеть вами; Яхве да владет вами» (8, 23). Из своей военной добычи Г. сооружает в родном городке Офре (Афре) какой-то культовый предмет («эфод»), как будто бы посвящённый Яхве, но который легко становится центром языческого культа. Жизнь Г. завершается мирной эпической старостью в кругу огромной семьи, состоящей из множества жён и 70 сыновей, практически пользующихся полуцарскими привилегиями; после его смерти его побочный сын *Авимелех* предпринимает попытку захвата царской власти.

Лит.: Nestle E., Das Vlies des Gideon, «Archiv für Religionswissenschaft», 1909, t. 12, S. 154—56; Schultze W., Das Flies des Gideon, «Orientalistische Literaturzeitung», 1910, Jg. 13, S. 241—51; Alons o-Schökel L., Heros Gedeon. De genere litterario et historicitate Jdc 6—8, «Verbum Domini», 1954, t. 32, p. 3—20, 65—76; Whitley C. F., The sources of Gideon stories, «Vetus Testamentum», 1957, t. 7, p. 157—164; Beyerlin W., Geschichte und heilsgeschichtliche Traditionsbildung im Alten Testament (Richter VI—VIII), «Vetus Testamentum», 1963, t. 13, S. 1—25. С. С. Аверинцев.

ГЕБЕННА (греч. Γέβννα, лат. Gebenna от евр. gē'hippōt, «долина Хинном»), в иудаистической и христианской традиции символическое обозначение конечной гибели грешников и отсюда ада («Г. огненная»). Долина Хинном или Бен-Хинном («долина сыновей Энмомовых») к югу от Иерусалима, возле т. н. Солнечных ворот, бывала местом языческих обрядов, во время которых приносили в жертву детей (Иерем. 7, 31); отсюда ненависть к этому месту верных культуры Яхве иудеев. В библ. «Книге пророка Иеремии» предсказывается, что оно будет называться «долиною убийства», потому что на нём птицы и звери будут пожирать трупы павших в бою, и так совершится кара Яхве за преступные жертвоприношения (19,4—7). Ортодоксально настроенный царь Иудеи Иосия ок. 622 до н. э. уничтожил языческие жертвенники долины Хинном. Отныне место было проклято и превращено в свалку для мусора и непогребённых трупов; там постоянно горели огни, уничтожавшие гниение. По-видимому, из наложения образности пророчества Иеремии на реальность непрекращающейся работы червей и огня в проклятой долине возникла эсхатологическая картина у продолжателя пророка Исаии: «... И увидят трупы людей, отступивших от меня; ибо червь их не умрёт, и огонь их не угаснет; и будут они мерзостью для всякой плоти» (Ис. 66, 24). Отсюда употребление слова «Г.» в Новом завете (Мк. 9, 47—48; Матф. 5, 22 след.). С. А.

ГЕЙРРЕД (др.-исл. Geirrod), в скандинавской мифологии: 1) один из великанов—противников Тора (изложение мифа см. в ст. Тор); 2) конунг, который по наущению жены Одина Фригг (покровительницы Агнара, брата Г.) захватил в плен покровительствовавшего ему Одина, когда тот странствовал под именем Гримнира, и подверг его пытке между двух огней. Силой магии Один сделал так, что Г. упал на свой меч (Старшая Эдда, «Речи Гримнира»). Е. М.

ГЕКАЛА («Ἐκάλη»), в греческой мифологии старушка, оказавшая гостеприимство Тесею. Когда Тесей отправился охотиться на дикого быка, опустошавшего марафонскую равнину, его застигла буря, и он нашёл приют на ночь у Г., встретившей его с беско-

рыстным радушием. Возвращаясь с охоты, Тесей хотел отблагодарить Г., но застал её уже мёртвой. Он установил в её честь праздник — Гекалессии. Вероятно, по происхождению Г. — местное женское божество, от которого получил название один из аттических демонов; миф о встрече Г. с Тесеем — типичный пример этиологического мифа, призванного объяснить причину установления праздника Гекалессий. Миф о Г. был обработан Каллимахом в поэме «Г.», от которой дошли значительные фрагменты (Callimaque. Texte établi et traduit par E. Cahen, 5 ed., P., 1961, p. 185—99). В. Я.

ГЕКАТА («Ἐκάτη»), в греческой мифологии богиня мрака, ночных видений и чародейства. Дочь титанидов Перса и Астерии. Она получила от Зевса в удел власть над судьбой земли и моря, была одарена Ураном великой силой (Hes. Theog. 409—420). Г. — древнее хтоническое божество, которое после победы олимпийцев над титанами сохранило свои архаические функции, даже было глубоко чтимо самим Зевсом, войдя в число богов, помогающих людям в их повседневных трудах. Она покровительствует охоте, пастушескому, разведению коней, общественным занятиям человека (в суде, народном собрании, состязаниях в спорах, в войне), охраняет детей и юношество (Hes. Theog. 421—452). Ночная, страшная богиня, с пылающим факелом в руках и змеями в волосах, Г. — богиня колдовства, к которой обращаются за помощью, прибегая к специальным таинственным манипуляциям. Она помогала Медее добиться любви Ясона и в приговлении зелий (Apoll. Rhod. III 842, 985, 1026—1041; IV 246—251). Она помогает покинутым возлюбленным (Theog. II). Г. — ночная «хтония» и небесная «урания», «неодолимая» — бродит среди могил и выводит призраки умерших (Huph. Ogrh. I). В образе Г. тесно переплетаются хтонически-демониче-



Геката. Бронза. 1—2 вв. н. э. Рим, Капитолийские музеи.

ские черты доолимпийского божества, связывающего два мира — живой и мёртвой. Она — мрак и вместе с тем лунная богиня, близкая Селене (Theog. II 11—14) и Артемиде, что уводит происхождение Г. в пределы Малой Азии. Г. можно считать ночным коррелятом Артемиды; она тоже охотница, которую сопровождает свора собак, но её охота — это мрачная, ночная охота среди мертвецов, могил и призраков преисподней. Г. близка Деметре — жизненной силе земли, Персефоне — олицетворению подземного мира, которую она помогает искать матери (Huph. Nom. V 52—62). Римляне отождествляли Г. со своей богиней Тривейи — «богиней трёх дорог». Изображение Г. помещалось на распутье или перекрёстке дорог, где ей обычно приносили жертвы (Soph. frg. 492). Образ Г. совмещает мир героической мифологии и архаиче-



Борьба богов и гигантов: змееногий гигант Клитий, трёхликая Геката, гигант Отос и павший гигант, которого терзает пёс Артемиды. Фрагмент восточного фриза Пергамского алтаря. Мрамор. 180—160 до н. э. Берлин, Государственные музеи.

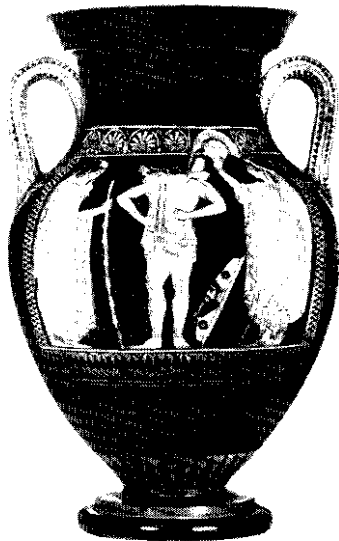
ческий демонизм (поставленный на службу человеку, но часто губящий классический героизм, переводя его в план прямой зависимости от тёмных сил).

А.А. Тахо-Годи.

ГЕКТОР (*Ἕκτορ*), в греческой мифологии сын *Приама* и *Гекубы*, главный троянский герой в «Илиаде». Об участии Г. в военных действиях в первые годы войны источники сообщают только, что от руки Г. пал *Протесилай*, первым вступивший на троянскую землю (*Apollod. epit. III 30*). Прославился Г. на десятом году войны. Как старший сын Приама и его непосредственный преемник, он возглавляет боевые действия троянцев, сам отличаясь силой и геройством. Дважды Г. вступает в единоборство с *Аяксом* Теламонидом, наиболее могучим после *Ахилла* ахейским героем (*Hom. II VII 181—305; XIV 402—439*). Под руководством Г. троянцы врываются в укрепленный лагерь ахейцев (*XII 415—471*), подступают к ахейским кораблям и успевают поджечь один из них (*XV 345—388; 483—499; 591—745*). Г. удаётся также сразить перед самыми воротами Трои *Патрокла* и совлечь с убитого доспехи *Ахилла* (*XVI 818—857*). После вступления *Ахилла* в бой Г., невзирая на мольбы родителей, остаётся с ним в поле один на один и погибает в поединке у Скейских ворот, предсказывая близкую смерть самому *Ахиллу* (*XXII 25—360*). Последний, одержимый жадной мести за *Патрокла*, привязывает тело убитого Г. к своей колеснице и объезжает вокруг Трои, волоча труп сражённого противника. Хотя в дальнейшем *Ахилл* продолжает осквернять тело Г., его не касаются ни хищные звери, ни тлеть; мёртвого Г. оберегает *Аполлон*, помощью которого Г. неоднократно пользовался при жизни. Бог дважды возвращал ему силы в поединках с *Аяксом* (*VII 272 след.; XV 235—279*), помог Г. во время поединка с *Ахиллом*, пока жребий судьбы не указал на неизбежность кончины Г. (*XXII 203—213*). Поддержка, оказываемая Г. *Аполлоном*, послужила в послегомеровской традиции поводом для утверждения, что Г. был сыном самого бога (*Stesich. frg. 47*). *Аполлон* первым поднимает свой голос в защиту убитого Г. на совете богов, после чего *Ахилл* получает от *Зевса* приказ выдать тело убитого *Приама*, который устраивает сыну почётные похороны.

Исследователи древнегреческого эпоса давно обратили внимание на то, что с именем Г. не связаны какие-либо другие события Троянской войны, кроме изображённых в «Илиаде». Могилу Г. показывали не в Трое, а в Фивах (*Paus. IX 18, 5*); это делает возможным предположение, что по

происхождению Г. — беотийский герой, и его сражение с *Ахиллом* первоначально имело место на греческой почве. Только относительно поздно образ Г. был включён в круг сказаний о Троянской войне, в которых Г. больше, чем какой-либо другой герой, олицетворяет идею патриотического долга. Вероятно, именно поэтому образ



Вооружение Гектора. Слева — *Приам*, справа — *Гекуба*. Роспись краснофигурной амфоры Евфилида. Ок. 510 до н. э. Мюнхен. Музей античного прикладного искусства.

Г. пользуется большой симпатией автора «Илиады». С особенной теплотой Г. изображён в знаменитой сцене прощания с женой *Андромахой* (*VI 370—502*).

В. Н. Ярхо.

В европ. литературе («Прощание Г.» Шиллера и др.) сохранялось традиционное отношение к образу как олицетворению благородства (так, в пьесе Ж. Жироуд «Троянской войны не будет» Г. по сути дела является главным героем — выразителем гуманистических идей).

В античной пластике (рельефы саркофагов) и вазописи особенно были распространены сюжеты: поединок Г. с *Аяксом*, прощание с *Андромахой*, гибель Г., выкуп его тела *Приамом*. Европ. искусство обращалось к сюжетам: поединок с *Ахиллом* (эскиз П. П. Рубенса, фреска Я. Амьгоши); *Ахилл*, влачащий тело Г. вокруг стен Трои (картины итал. и франц. художников 17—18 вв.); выкуп тела (картины Ш. Лебрена, Дж. Б. Тьеполо) и прощание с *Андромахой*. Наиболее значительное произведение музыкально-драматического искусства — кантата «Смерть Г.» П. Винтера, 18 в.

ГЕКУБА, Гек'аба (*Ἑκὺβη*), в греческой мифологии жена троянского

царя *Приама*. Её отцом считали либо фригийского царя *Диманта* (*Hom. II. XVI 718 след.*), либо (начиная с Еврипида) некоего *Киссея*, эпонима фракийского города *Киссос*. Что касается матери Г., то этот вопрос оставался неясным уже в античной генеалогии (*Светоний, Тиберий, 70*). В «Илиаде» (*XXIV 496*) Г. названа матерью девятнадцати сыновей; другие источники несколько уменьшают их число или округляют до двадцати, но сходятся в том, что среди них были *Гектор*, *Парис*, *Елен*, *Деифоб* и *Троил* (последний — от *Аполлона*), среди дочерей — *Кассандра* и *Поликсена*. В «Илиаде» роль Г. невелика: по указанию Гектора она совершает жертвоприношение *Афине*, а впоследствии с отчаянием наблюдает за сражением Гектора с *Ахиллом* и оплакивает убитого сына (*VI 263—296; XII 79—89. 430—436; XXIV 746—760*). Участи Г. после взятия Трои посвящена одноимённая трагедия Еврипида и в значительной степени его же «Троянки»: здесь несчастная царица становится свидетельницей того, как уводят в плен *Кассандру* и *Андромаху*, убивают малютку *Астианакта* и, наконец, перед самым отплытием ахейцев приносят *Поликсену* в жертву на могиле *Ахилла*. К этому мотиву в «Г.» Еврипида добавляется ещё месь Г. правителю *Херсонеса Фракийского* *Полиместору* за коварно убитого им сына *Г. Полидора*. Г. убивает его детей и ослепляет его самого. О дальнейшей судьбе Г. существовало две версии: либо

Гекуба. Фрагмент росписи краснофигурной амфоры Евфилида. Ок. 510 до н. э. Мюнхен. Музей античного прикладного искусства.



она была перенесена Аполлоном в Ликию (Stesich. frg. 21), либо была превращена в собаку и брошена в Геллеспонт. Обе версии указывают на связь образа Г. с образом богини *Гекаты*: в Ликии было главное место культа этой малоазийской богини, а собака считалась её священным животным. Мыс Киноссема («пёсий курган») в Геллеспонте, где древние локализовали могилу Г., назывался также памятником Гекаты.

Lang. Deflandre M. L. Héroube. Étude philologique et archéologique. Liège, 1939. В. Н. Ярхо.

Первые произведения европейской драматургии на сюжет мифа — переводы-переделки 16 в. трагедии Еврипида («Г.» Ф. П. Оливы, «Г.» Лазара де Банфа и др.); зависимость от Еврипида сохранилась и в последующих трагедиях 17—18 вв. (наиболее значительны «Г.» И. ван ден Вондела и «Троянки» И. Э. Шлегеля). В музыкально-драматическом искусстве образ Г. находит воплощение главным образом в 20 в. (музыку к постановке трагедии Еврипида «Г.» писали Д. Мийо и Ж. Мартино; оперы «Г.», которые были созданы по либретто, восходящим к трагедии Еврипида, принадлежат композиторам Дж. Ф. Маллиберо и Б. Ригаччи).

ГЕЛІАНОР (Γελάνωρ), в греческой мифологии царь Аргоса, уступивший власть *Даная* (Apollocl. II 1, 4). Данай осаривал царские права у Г., и судьей выступил народ, отложив решение на следующий после разбирательства день. В тот день на стадо быков у стен города напал волк, и этот случай был истолкован в пользу Данае, который подобно волку, победившему быка, одержал победу над Г. (Paus. II 19, 3—4). А. Т. Г.

ГЕЛІАДЫ (Γηλιάδες, Γηλιάδες), в греческой мифологии дочери и сыновья бога солнца *Гелиоса* (Hug. Fab. 156). Часть Г. — дети Гелиоса от нимфы Климены (Hug. Fab. 154), их имена указывают на блеск, сияние и чистоту солнечного жара, это сёстры: Феба, Гелия, Этерия, Лампетия и брат *Фазтон*. После гибели Фазтона сёстры оплакали его на берегу Эридына и превратились в тополя, а их слёзы стали янтарём (Ovid. Met. II 340—366). Семь сыновей Гелиоса происходят от дочери Афродиты нимфы Роды («Роза»), одноимённой с островом Родос (Pind. Ol. VII 13); эти Г. славились как великие знатоки астрологии. Один из них погиб от руки братьев, позавидовавших его учёности. Убийцы бежали в Малую Азию и на острова. Старший, не участвовавший в преступлении, правил Родосом; его внуки стали эпонимами родосских городов (Strab. XIV 2, 8). А. Т. Г.

ГЕЛІКОН (Ἐλικόν), гора в Средней Греции (на юге Беотии), где, согласно греческим мифам, обитали покровительствовавшие искусствам музы; поэтому их иногда называли геликонидами, геликонскими девами или повелительницами Г. На Г. находился источник *Гипокрена*, возникший от удара копыта крылатого коня Пегаса. М. Б.

ГЕЛІОС, Геліий (Ἥλιος), в греческой мифологии бог солнца, сын титанов *Гипериона* и Фейи, брат *Селены* и *Эос* (Hes. Theog. 371—374). Древнейшее доолимпийское божество, своей стихийной силой дарующее жизнь и наказывающее слепотой преступников (Plat. Legg. 887 e; Eur. Hec. 1068). Находясь высоко в небе, Г. видит дела богов и людей, чаще всего дурные. Г. «всевидающего» (Aeschyl. Prom. 91) призывают в свидетели и мсти-



Голова Гелиоса. Мрамор. Сер. 2 в. до н. э. Родос, Археологический музей.

тели (Soph. El. 825). Это Г. сообщил *Деметре*, что Персефону похитил Анд (Hymn. Hom. V 64—87). Г. избражается в ослепительном свете и сиянии, с горящими страшными глазами, в золотом шлеме, на золотой колеснице (XXXI 9—14). Он обитает в великолепном дворце в окружении четырёх времён года, на престоле из драгоценных камней (Ovid. Met. II 1—30). На мифическом острове Тринакрия пасутся тучные стада белоснежных быков Г., на к-рых, несмотря на запрет, покusiлись спутники *Одиссея*. Дочь Г. немедленно донесла об этом отцу, и Зевс в ответ на просьбу Г. разбил корабль Одиссея молнией (Hom. Od. XII 352—388). Г. днём мчит по небу на огненной четвёрке коней, а ночью склоняется к западу и в золотой чаше переплывает море

Голова Гелиоса. Серебряная тетрадрахма. 1-я половина 4 в. до н. э. Берлин, Государственный музей.



к месту своего восхода (Stesich. frg. 6 Diehl). От Г. породили океанида Персеида колхидского царя *Ээта*, волшебницу *Кирку* и *Пасифаю* — супругу Миноса (Hes. Theog. 956—958; Apollocl. I 9, 1), нимфа Климена — сына Фазтона и четырёх дочерей, нимфа Рода — семерых сыновей (см. *Гелиады*). Потомство Г. часто отличалось дерзостным нравом (ср. *Фазтон*) и склонностью к колдовским хтоническим силам (Кирка, Пасифая, внучка Г. — *Медя*). Г. нередко, особенно в эллинистически-римской мифологии, отождествлялся со своим отцом Гиперионом, и сыновья его именовались гиперионидами; в поздней античности — с олимпийцем *Аполлоном* (у неоплатоника Юлиана «К царю солнцу»; у Макробия «Сатурналии» I 17; у Месомеда «Гимн Аполлону — Солнцу»). В римской мифологии Г. соответствует Соль, отождествляемый также с Аполлоном. А. А. Тахо-Годи.

ГЕЛІА (Ἐλλη), в греческой мифологии дочь *Афаманта* и богини облаков *Нефелы*, сестра Фрикса. Мачеха Г. и Фрикса *Ино* возненавидела детей Нефелы и стремилась их погубить. Своими кознями она вызвала в стране засуху и, чтобы избавиться от неё, потребовала (ссылаясь на оракул) принести Г. и Фрикса в жертву Зевсу. Нефела спасла своих детей: окутав тучей, она отправила их на златорунном баране в Колхиду. Г. погибла в пути, упав в воды пролива, получившего её имя — Геллеспонт (древнее название Дарданелл), а Фрикс достиг владений царя Ээта в Колхиде (Apollocl. I 9, 1). М. Б.

ГЕМОН (Ἄϊμων), в греческой мифологии сын фиванского царя *Креонта*, жених *Антигоны*. Г. безуспешно пытается внушить отцу, что Антигона за совершённое ею погребение брата Полиника заслуживает не смерти, а почёта. Убедившись в непреклонности отца, Г. проникает в пещеру, где замурована девушка, застаёт её повесившейся и, увидев приближающегося Креонта, бросается на него с мечом. Креонт уклоняется от удара, а Г. вонзает меч в себя и умирает, обнажив тело Антигоны (Soph. Antig. 692—765, 1206—43). В недошедшей трагедии Еврипида

«Антигона» (frg. 157—178) Г. оказывал своей невесте содействие в погребении Полиника. Отец приказывал ему осуществить над Антигоной смертную казнь, но Г. не подчинялся. Благодаря вмешательству бога Диониса история завершилась бракосочетанием молодых. В. Я.

ГЕНИИ (*genius*, от *gens*, «род», *gigno*, «рождать», «производить»), в римской мифологии первоначально божество—прародитель рода (Nopp. Mag. с. 172), затем бог мужской силы, олицетворение внутренних сил и способностей мужчины. Считалось, что каждый мужчина имеет своего Г. Особенно почитался Г. главы фамилии: в день его рождения Г. приносились дары. Рабы, отпущенники, зависимые люди посвящали надписи Г. господ и патროнов по формуле: «Г. нашего Гая», «Г. нашего Марка» и пр. Клятва Г. господина считалась самой священной для раба. Постепенно Г., рассматривавшийся как персонализация внутренних свойств, стал самостоятельным божеством, рождавшимся вместе с человеком (иногда предполагалось два Г. — добрый и злой), руководившим его действиями, а после смерти человека бродившим близ земли или соединявшимся с другими богами. В таком качестве Г. соответствует греческому *демону* (напр., у Апулея в сочинении «О боге Сократа») и занимает значительное место в позднейшей демонологии. Считалось, что Г. имели не только люди, но и города, отдельные местности (согласно Сервию (Serv. Verg. Aen. V 85), не было места без Г.), корпорации, воинские части и т. д. Посвященные надписи таким Г. многочисленны по всей империи. Предполагалось, что Г.



Гений императора Октавиана Августа, Мрамор. Нам. I в. н. э. Рим, Ватиканские музеи.

появляются в виде змей, но изображались они в виде юношей с рогом изобилия, чашей и пр. В эпоху империи особое значение приобрёл культ Г. Рима и императора. Последний был введён Августом, присоединившим свой Г. к компитальным *ларам*, культ которых был наиболее распространённым. Клятва Г. императора считалась самой священной, и нарушение её приравнивалось к оскорблению величества. Г. Рима был посвя-

щён на Капитолии щит с надписью «или мужу, или женщине», поскольку имя и пол Г. — хранителя Рима скрывался, чтобы его не переманили враги (Serv. Verg. Aen. II 351).

Е. М. Штаерман.

ГЕОМЕТРИЧЕСКИЕ СИМВОЛЫ, класс мифологических знаков, по форме идентичных геометрическим элементам и широко использующихся в сфере мифологической и религиозной, а равно и более поздней символики и эмблематики (ср. особенно геральдику). К Г. с. как знакам, семантика которых определяется при их использовании в рамках мифологических и религиозных систем, относятся геометрические фигуры, линии (прямые, кривые, ломаные и некоторые их комбинации), а также тела (шар, куб, конус, пирамида, параллелепипед и т. п.), которые в двухмерном пространстве реализуются как фигуры. Относительная простота Г. с. обеспечивала стабильность и точность моделирования мифологических объектов с помощью Г. с. Геометрический «код», связанный с установкой на идеализацию и унификацию реальных объектов, служил удобным средством для классификационных целей, в частности для создания универсальных схем, подчёркивающих единство разных сфер бытия (ср. противопоставление *круг — квадрат*). Г. с. описывали структуру *космоса* в его вертикальном и горизонтальном аспектах (в отличие от бесструктурного *хаоса*, никогда не описывавшегося с помощью Г. с.), в пространственном и временном планах, а также всё более и более «оплотняющиеся» образы космоса: земля, страна, город, поселение, дворец, храм, гробница; социальное устройство коллектива (в частности, его структуру с точки зрения брачно-родственных отношений); этическое «пространство» (ср. Г. с., обозначающие такие понятия, как вера, любовь, надежда, стойкость, преданность, справедливость, истина, порядок, закон и т. д.). Г. с. лежали в основе структуры ритуального пространства и формы сакрализованных предметов. Из геометрических линий в мифологической, религиозной и поэтической символике наиболее употребительны прямая (иногда конкретизированная как стрела), ломаная (прежде всего в виде зигзага), различные виды «правильных» кривых, в частности спирали, волоты, соотносимые с громом, молнией, землёй, водой, змеей и т. п. Особое распространение получил меандр (первоначально название реки в Малой Азии, согласно мифу, пересохшей при приближении к земле солнечной колесницы *Фазтона* и известной своей извилистостью, вошедшей в поговорку, ср. Strab.



Гении. Роспись ларария в доме Веттиев в Помпеях. I в. н. э.

XII 577 след.; Liv. XXXVIII, 13; Ovid. Met. VIII, 162 и др.), который представляет собой непрерывную линию, изломанную под прямым углом, и символизирует отсутствие начала и конца, вечность. В Древнем Китае меандр соотносился с реинкарнацией и громом, в Древней Греции сравнивался с лабиринтом легендарного царя *Миноса* (позднее меандр стал одной из типовых форм орнамента).

Из Г. с. и их сочетаний кроме круга, квадрата, *мандалы*, *креста*, *свастики* особого внимания заслуживают разные виды многоугольников (как правило, «регулярных»): треугольник, символизирующий в различных мифопоэтических контекстах плодоносящую силу земли, брак, обеспеченность; пламя, главу бога, гору, пирамиду, тронцу, число 3, физическую стабильность; рождение — жизнь — смерть, жизнь — смерть — новую жизнь (возрождение), тело — ум — душу, отца — мать — дитя, три космические зоны (небо — земля — нижний мир); двойной треугольник — *Гора*, север, и *Сета*, юг (у древних египтян); три соединённых треугольника — символ абсолютного, пифагорейский символ здоровья, масонская эмблема; треугольник с вершиной вниз и треугольник с вершиной вверх — символизирующие соответственно: женский принцип, воду, силы подземного царства, луну (египетский иероглиф) и мужской принцип, *огонь*, небесные силы; треугольник, охватывающий свастику — символ космической гармонии; треугольник в квадрате — божественное и человеческое, небесное и земное, духовное и телесное; треугольник внутри круга — троичность в едином; два пересекающихся треугольника — божественность, соединение огня и воды, победа духа над материей.

Пентагон, правильный пятиугольник в виде звезды символизирует вечность, совершенство, вселенную; пентагон — амулет здоровья, знак на дверях для того, чтобы отгонять *ведьм*; магическое средство в заговорах и некоторых ритуалах; эмблема *Тота*, *Кецалькоатля*, *Меркурия*, кельтского *Гавайна* и др.; тотем американских индейцев; символ пяти ран *Иисуса Христа*, использовавшийся греками как знак креста; знак благополучия, удачи у евреев, легендарный ключ Соломона; знак высокого положения в обществе у японцев и т. п.

Гексагон, правильный шестиугольник — символ изобилия, красоты, гармонии, свободы, брака, любви, милости, удовольствия, мира, вза-

имности, симметрии (таков же и символизм числа 6), образ человека (две руки, две ноги, голова и туловище), пифагорейский образ жизни и благой судьбы; наличие углов, во-первых, и форма близкая к кругу, во-вторых, позволяет соотносить гексагон с идеей энергии и мира, покоя одновременно, а также с солнцем; в Древнем Китае с гексагоном связывалась идея семиричной центрированной (6+1) целостности.

Особого упоминания заслуживает символика таких геометрических конструкций, как китайских триграмм (см. *Ба гуа*), каждая из которых означала ряд восходящих от конкретного к абстрактному понятий. Первоначально было создано 8 триграмм: ≡ (цян) — небо — творчество — крепость, ≡ (кунь) — земля — исполнение — самоотдача, ≡ (чжэнь) — гром — возбуждение — подвижность, ≡ (кань) — вода — погружение — опасность, ≡ (гэнь) — гора — пребывание — незыблемость, ≡ (сунь) — ветер (дерево) — утончение — проникновенность, ≡ (ли) — огонь — сцепление — ясность, ≡ (дуй) — водоём — разрешение — радость. Не менее важное символическое значение имели гексаграммы, которые можно рассматривать как сочетание двух триграмм. Согласно древнекитайской «Книге перемен» (Ицзин), мировой процесс реализуется в виде 64 ситуаций, определяемых разным соотношением сил света и тьмы, напряжения и податливости и обозначаемых гексаграммами, которые описывают действительность во всей её полноте. Взаимное отношение триграмм определяло специфику гексаграммы. При этом символическое истолкование получали как обе составляющие триграммы, взятые целиком (напр., нижняя триграмма — внутренняя жизнь, наступающее, создаваемое, верхняя триграмма — внешний мир, отступающее, разрушающееся), так и каждая из трёх пар составляющих гексаграмму черт (верхняя — небо, средняя — человек, нижняя — земля). Наконец, в гадательной практике учитывалась и символика отдельных позиций гексаграммы в отнесении к обществу, человеческому телу и телу животного. Эти относящиеся к гексаграммам идеи становятся ведущими и в других попытках синтетического моделирования структуры мира (ср. роман швейцарского писателя Г. Хессе «Игра в бисер»).

В связи с Г. с. в мифологических и религиозных системах необходимо отметить ещё два аспекта — синтаксический (сочетание Г. с. в мифопоэтических текстах, создающее не только новые формальные конст-

рукции, но и порождающее новые смыслы) и трансформационный [установление отношений обратимости Г. с. в другие знаки и символы, например в числа (или буквы алфавита)], позволяющий установить семантические инварианты и способы их выражения. Ср. макро- и микрокосмическую соотнесённость букв в некоторых традициях (опыты ранневизантийских неоплатоников и гностиков).

Различные Г. с. во многих случаях становятся элементом художественной формы (стандартизованные блоки в архитектуре, орнаменте и т. п.). Г. с. образуют значительный слой мифопоэтических знаков и символов, которые, влияя на соответствующие структуры психики, могут моделировать и новые ситуации. В частности, на этом их свойстве основано использование Г. с. для психофизического воздействия на подсознание, их употребление для создания эмблем, товарных знаков и т. п.

Лит.: Шуцкий Ю. К., Китайская классическая «Книга Перемен», М., 1960; Аверинце в С. С., Поэтика ранневизантийской литературы, М., 1977, с. 123—24, 206—07; Гранет М., La pensée chinoise, P., 1934; Ehrlich E. L., Die Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum, Stuttg., 1959; Herrmann F., Symbolik in den Religionen der Naturvölker, Stuttg., 1961; Daniélou J., Les symboles chrétiens primitifs, P., [1961]; Jones G., Dictionary of mythology, folklore and symbols, pt. 1—3, N. Y., 1962; Gimbutas M., The Gods and Goddesses of Old Europe: 7000 to 3500 BC, myths, legends and cult images, Berk.—Los Ang., 1974, p. 124—32. В. Н. Топоров.

ГЕОРГИЙ Победоносец (греч. Γεωργιος Τροπαιοφόρος, в рус. фольклоре *Егбрий Храбрый*, мусульм. *Джирджис*), в христианских и мусульманских преданиях воин-мученик, с именем которого фоль-

Чудо Георгия о змие. Новгородская икона начала 15 в. Москва, Третьяковская галерея.



клорная традиция связала реликтовую языческую обрядность весенних скотоводческих и отчасти земледельческих культов и богатую мифологическую топику, в частности мотив драконоборчества. Ортодоксальная христианская житийная литература говорит о Г. как о современнике римского императора Диоклетиана (284—305), уроженца восточной Малой Азии (Каппадокии) или сопредельных ливанско-палестинских земель, принадлежавшем к местной знати и дослужившемся до высокого военного чина; во время гонения на христиан его пытались принудить истязаниями к отречению от веры и в конце концов отрубили ему голову. Это ставит Г. в один ряд с другими христ. мучениками из военного сословия (Дмитрий Солунский, Фёдор Стратилат, Фёдор Тирон, Маврикий и др.), которые после превращения христианства в государственную религию стали рассматриваться как небесные покровители «христолюбивого воинства» и восприниматься как идеальные воины (хотя их подвиг связан с мужеством не на поле брани, а перед лицом палача). Черты блестящего аристократа («комита») сделали Г. образцом сословной чести: в Византии — для военной знати, в славянских землях — для князей, в Зап. Европе — для рыцарей. Иные мотивы акцентируются народным почитанием Г., вышедшим за пределы христианского круга (визант. легенда повествует о грозном чуде, на-

чавшем арабских завоевателей с почтением относиться к Г.). Г. выступает как олицетворение животворящей весны («Зелени Юрай» хорватской обрядности), в связи с чем мусульманские легенды особо подчёркивают его троекратное умирание и оживание во время пыток. Мотив жизни в смерти, символизирующий христианскую мистику мученичества, но апеллирующий и к мифологической образности крестьянских поверий, не чужд и византийской иконографии, изображавшей Г. стоящим на молитве с собственной отрубленной головой в руках (как на иконе, хранящейся в Историческом музее в Москве); этот же мотив стал причиной смещения в мусульм. странах Г. (Джирджиса) с *Хадиром* (значение этого имени — «зелёный» — сопоставимо с фольклорным эпитетом Г.) и *Ийласом*. Весенний праздник Г. — 23 апреля отмечался в восточноевропейском и ближневосточном ареалах как сезонный рубеж скотоводческого календаря: в этот день впервые выгоняли скот на пастбища, закалывали первого весеннего ягнёнка, пели особые песни (ср. костромскую песню: «Мы вокруг поля ходили, Егорья окликали... Егорий ты наш храбрый..., ты спаси нашу скотину в поле и за полем, в лесу и за лесом, под светлым месяцем, под красным солнышком, от волка хищного, от медведя лютого, от зверя лукавого»); ритуальный выгон коней султана на пастбище назначался на этот день дворцовым укладом осман-

ской Турции. По-видимому, славянские народы перенесли на Г. некоторые черты весенних божеств плодородия вроде Ярилы и Яровита, с чем, возможно, связаны народные варианты его имени типа Юрий, Юры, Юр (укр.), Еры (белорус.). Русский крестьянин называл Г. «загонщиком скота» и даже «скотным богом»; впрочем как покровитель скотовода Г. выступает уже в визант. легенде о чудесном умножении скота Феописта. Эта линия почитания Г. перекрещивалась с воинской, княжески-рыцарской линией на мотиве особой связи Г. с конями (в подвиге драконоборчества он обычно изображается как всадник). Охраняя скотину и людей от волков, Г. оказывается в славянских поверьях поводителем волков, которые иногда именуется его «псами». Он отвращает от человека и домашних животных также змей, что связано с его ролью змеборца (драконоборца): легенда приписала ему умерщвление хтонического чудовища, этот популярнейший подвиг богов-демиургов (напр., Мардука, Ра, Аполлона, Индры, отчасти Яхве) и героев (напр., Гильгамеша, Беллерофонта, Персея, Ясона, Сигурда и др.). Повествуется, что возле некоего языческого города (локализуемого иногда в Ливане, иногда в Ливии или в др. местах) было болото, в котором поселился змей-людоед; как всегда в таких случаях, ему выдавали на съедение юношей и девиц, пока черёд или жребий не дошёл до дочери правителя города (мотив *Андромеды*). Когда она в слезах ожидает гибели, Г., проезжающий мимо и направляющийся к воде, чтобы напоить коня, узнаёт, что происходит, и ждёт змея. Самый поединок переосмыслен: по молитве Г. обесилевший и укрощённый змей (дракон) сам падает к ногам святого, и девица ведёт его в город на поводке, «как послушнейшего пса» (выражение из «Золотой легенды» итал. агнографа Иакова Ворагинского, 13 в.). Увидев это зрелище, все горожане во главе с правителем готовы выслушать проповедь Г. и принять крещение; Г. сражает змея мечом и возвращает дочь отцу. Этот рассказ, в котором Г. выступает одновременно как богатырь, как проповедник истинной веры и как рыцарственный заступник обречённой невинности, известен уже в низовой, полуофициальной византийской агнографии. Особой популярностью эпизод драконоборчества пользовался со времён крестовых походов в Зап. Европе, где он воспринимался как сакральное увенчание и оправдание всего комплекса куртуазной культуры. *Крестоносцы, побывавшие в местах легендарной родины Г., разносили*

Битва святого Георгия с драконом. Картина П. Уччелло. 1450-е годы. Лондон, Национальная галерея.



его славу на Западе, рассказывая о том, что во время штурма Иерусалима в 1099 он участвовал в сражении, явившись как рыцарь с красным крестом на белом плаще (т. н. крест св. Г., в Англии с 14 в.; Г. считается св. патроном Англии). «Приключение» битвы со змеем, бесстрашно принятое на себя ради защиты дамы, вносило в религиозно-назидательную литературу и живопись дух рыцарского романа; эта специфическая окраска легенды о Г. приобрела особое значение на исходе западного средневековья, когда приходящий в упадок институт рыцарства делается предметом нарочитого культивирования (созданный именно с этой целью ок. 1188 англ. Орден Подвязки был поставлен под особое покровительство Г.). Тема драконоборчества вытесняет все другие мотивы иконографии Г., ложится в основу многочисленных произведений искусства. Интересное исключение представляют русские духовные стихи о «Егории Храбром», игнорирующие эту тему. В них Г. оказывается сыном царицы Софии Премудрой, царствующей «во граде Иерусалиме», «на Святой Руси», его облик наделён сказочными чертами («Голова у Егория вся жемчужная, по всем Егорие части звезды»); от «царица Демьяниша», т. е. Диоклетиана, он терпит за веру

заточение в подземной темнице в продолжение 30 лет (как это заточение «во глубок погреб», так и 30-летнее сидение богатыря — постоянные мотивы былин), затем чудесно выходит на свет и идёт по русской земле для утверждения на ней христианства. Трёх своих сестёр, коснеющих в язычестве, он видит заросшими коростой и волосами дикими ластушками волчьей стаи; от воды крещения короста с них спадает, а волки, как и змеи, отходят под упорядочивающую власть Г. Всё кончается богатырским поединком Г. с «цариком Демьянишем» и искоренением на Руси (выступающей как эквивалент эйкумены) «басурманства». С 14 в. изображение всадника на коне становится эмблемой Москвы (затем входит в герб г. Москвы, а позже — в состав государственного герба Российской империи). В 1769 в России был учреждён военный орден св. великомученика и победоносца Георгия, в 1913 военный Георгиевский крест.

Среди литературных разработок легенды о Г. отметим три произведения рус. литературы 20 в. За поэмой («кантатой») М. Кузмина «Св. Георгий» стоит религиозное учение конца 19 — нач. 20 вв., искавшее в христ. апокрифах топику языческих мифов (царевна сама отождествляет или сравнивает себя с Корой-Персефоной, Пасифаей, Андромедой и Семелой,

Св. Георгий. Картина Рафаэля. Ок. 1502. Париж, Лувр.



у Г. оказываются «Персеев конь» и «Гермесов петаз»), а также психоанализ, постулирующий для мотива драконоборчества эротический смысл; фоном служит крайняя перенасыщенность каждой строки культурно-историческими ассоциациями. Напротив, стихотворение Б. Пастернака «Сказка» освобождает мотив змеборчества от всего груза археологической и мифологической учёности, от всех случайных подробностей (вплоть до имени самого героя), сводя его к наиболее простым и «вечным» компонентам (жалость к женщине, полнота жизни и надежды перед лицом смертельной опасности). Наконец, прозаическая «Повесть о Светомире царевиче» Вяч. Иванова (неоконч.) использует не общеизвестную тему битвы со змеем, но мотивы русских духовных стихов (дикие сёстры Г., его таинственная власть над волками и т. п.), стремясь извлечь из них архетипы славянской традиции, с оглядкой на византийское влияние.

Лит.: Кирпичников А. И., Св. Георгий и Егорий Храбрый. Исследование литературной истории христианской легенды. СПб., 1879; Веселовский А. Н., Разыскания в области русских духовных стихов. [Г] 2 — Св. Георгий в легенде, песне и обряде. СПб., 1880 («Сборник отделения русского языка и словесности АН», т. 21, № 2); Рыстенко А. В., Легенда о св. Георгии и драконе в византийской и славянорусской литературах. «Записки императорского Новороссийского университета», 1909, т. 112; Костов С., Изображение на св. Георгии в болгарския

народен наикт. «Сборник в честь на проф. Л. Милетича». София, 1912; Аллатов М. В., Образ Георгия воина в искусстве Византии и Древней Руси. «Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы». 1956, т. 12; Иванов В. В., Топоров В. Н., Исследования в области славянских древностей. М., 1974; Krumpholtz K., Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung. Munch., 1911. С. С. Аверинцев.

Наиболее значительные из произведений западноевропейской пластики 14—16 вв. на сюжет «битва Г. с драконом» — скульптурные группы М. и Д. Коложвари и Б. Нотке, рельеф М. Коломба; Донателло создал статую Г. В живописи к сцене битвы Г. с драконом обращались П. Уччелло, А. Мантенья, В. Карпаччо, М. Шонгауэр, А. Дюрер, Л. Крайнах Старший, Рафаэль, А. Альддорфер и др. Чрезвычайной популярностью пользовался святой в русской иконописи: многочисленные иконы (особенно новгородские 12—16 вв.) изображают «Чудо Г. о змие»; распространены были также иконы «Г. в житии». Столь же популярен был святой и в Грузии (см. *Георги*), считавшийся покровителем страны (фреска конца 12 — нач. 13 вв. в храме монастыря Кинцвиси, многочисленные произведения чеканки по металлу).

ГЕРА (Ἥρα), в греческой мифологии супруга и сестра *Зевса*, верховная олимпийская богиня, дочь *Кроноса* и *Реи* (Hes. Theog. 453 след.). Её имя, возможно, означает «охра-

нительница», «госпожа». Брак Г. с братом — рудимент древней кровнородственной семьи. Вместе с остальными детьми Кроноса Г. была проглочена им, а затем, благодаря хитрости *Метиды* и Зевса, изрыгнута Кроносом. Перед титаномахией мать спрятала Г. у своих родителей, Океана и Тефиды, на краю света; в дальнейшем Г. примиряла их в супружеских ссорах (Нот. II. XIV 301—306). Г. была последней, третьей после *Метиды* и *Фемиды*, законной супругой Зевса (Hes. Theog. 921). Однако задолго до их брака у Г. с Зевсом была тайная связь, при этом активную роль играла именно Г. (Нот. II. XIV 295 след.). Супружество Г. определило её верховную власть над другими олимпийскими богинями. Но в этом образе усматриваются черты великого



Голова статуи Геры из храма Геры в Олимпии. Известна с ок. 600 до н. э. Олимпия, музей.

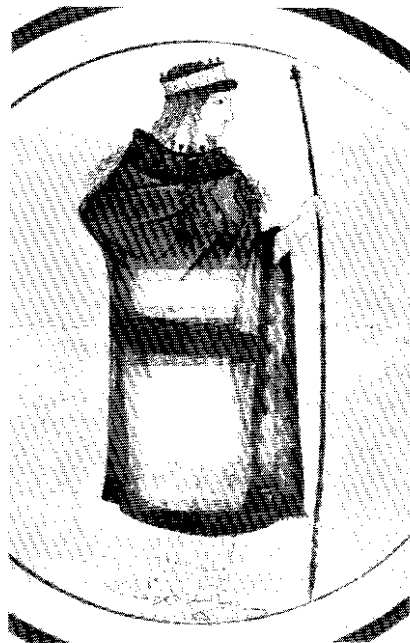
женского местного божества доолимпийского периода: самостоятельность и независимость в браке, постоянные ссоры с Зевсом, ревность, гнев. Г. преследует незаконные связи Зевса как блюстительница законных брачных устоев моногамной семьи эпохи классической олимпийской мифологии. Известна её ненависть к *Гераклу* — сыну Зевса и смертной женщины *Алкмены*. Г. стала причиной гибели *Семель*, родившей Зевсу *Диониса* (Eug. Vasch. 1—42; 88—98). Разгневавшись на *Тиресию*, она наказывает его слепотой (по другой версии, это делает Афина) (Apollocl. III 6, 7), насыляет безумие на дочерей царя *Пройта*, на *Ино*, бросившуюся в море (I 9, 2). В отместку Зевсу, родившему Афины Палладу, Г. рождает без супруга *Гефеста* (Hes. Theog. 927 след.). Однако эта её матриархальная самостоятельность заканчивается неудачей, т. к. Гефест страшен и уродлив. В гневе Г. сбрасывает его с Олимпа (Нотп. Нот. II 138—140), откуда хромота Гефеста, а также его вражда к Г., которую он хитроумно приковал к трону (Нуг. Fab. 166).



Гера и Ирида. Фрагмент фрески из дома Трагического поэта в Помпеях. 50—79. Неаполь, Национальный музей.

Древняя связь Г. с хтоническими силами сказалась в том, что она от прикосновения к земле породила чудовище *Тифона* (Нотп. Нот. II 154—174; по другой версии, Тифон — порождение Геи и Тартара) с пятьюдесятью головами, которое было уничтожено молниями Зевса (Hes. Theog. 853—859). К древним функциям Г. относится её помощь женщинам во время родов. Она — мать богини родов *Илифии*, которую

Гера. Фрагмент росписи белофонного килика. Сер. 5 в. до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.



подослала, чтобы ускорить роды *Никиппы*, соперницы *Алкмены*, родившей ничтожного *Эврисфея*, и умышленно задержала роды *Алкмены*, т. е. рождение *Геракла*. Однако этот её поступок привёл к неожиданным последствиям: *Геракл*, вынужденный служить *Эврисфею*, совершил благодаря этому свои великие подвиги (Нот. II. XIX 95—133) и даже Г. в конце концов должна была с ним примириться, отдав ему (уже на Олимпе) в жёны свою дочь *Гебу*.

Архаичность Г. сказывается также в том, что её сыном считается *Арес* — один из самых кровавых и стихийных богов. Известен деревянный фетиш Г. на острове Самос (Clem. Alex. Protr. IV 46). На зооморфное прошлое Г. указывает её эпитет у Гомера (Нот. II. I 568 след.) и *Нонна* Панополитанского (Nonn. Dion. 47, 711) — «волоокая», приносимые ей в жертву коровы (Sen. Agam. 352), почитание Г. в *Аргосе* (Eug. El. 171 след.) в виде коровы. Однако Г. прочно вошла в систему героической мифологии и притом искони греческой, поэтому она — покровительница героев и городов. Она помогает аргонавтам, прежде всего *Ясону* (Apollocl. Rhod. III 55—75); в Троянской войне она — ярая защитница ахейцев и противница троянцев, в лице *Париса* отдавших предпочтение *Афродите* в спорах трёх богинь (Г., *Афродиты*, *Афины*). Она идёт даже на хитрость, обольщая Зевса с помощью чудесного пояса *Афродиты* и усыпляя его в своих объятиях, чтобы дать возможность победить ахейцам. Эта знаменитая любовная сцена Г. и Зевса на одной из вершин *Иды* (*Гаргар*) среди благоухающих цветов и трав (Нот. II. XIV 341—352) есть несомненный аналог древнего крито-микенского «священного брака» Г. и Зевса, который торжественно справлялся в городах Греции, напоминая о величии матриархального женского божества. Культ Г. был распространён на материке (особенно в Микенах, *Аргосе* — храм *Герайон*, *Олимпии*) (Paus. V 16, 2) и островах (на *Самосе*, где был храм Г. *Самосской* и её древний фетиш в виде доски; на *Крите*, где в *Кносе* праздновали «священный брак» Г. и Зевса). В римской мифологии Г. отождествляется с *Юноной*.

Лит.: Klinz A., *Heros, rano*, Halle, 1933; Pestalozza U., *Восток логия Нун*, «Athenaeum», Pavia, 1939, fasc 2—3, p. 105—37; Pötscher W., *Hera und Heros*, «Rheinisches Museum», 1961, Bd 104, № 4; его же, *Der Name der Göttin Hera*, там же, 1965, Bd 108, № 4. А. А. Тахо-Годи.

Среди античных скульптур Г.: «Г. Фарнезе» (копия греческого оригинала 5 в. до н. э.) и «Юнона Лудовизи» (1-я половина I в. н. э.). На ряде рельефов (фриз сокровищницы сифнийцев в *Дельфах*, восточный



Младенец Геракла душит змея. Слева — Фреска в доме Веттиев в Помпеях. 50—79-е гг. н. э. Западный Берлин, Государственные музеи.

Справа — Серебряная чаша. I в. н. э.

фриз Парфенона) Г. изображена рядом с Зевсом; свадьба Г. и Зевса — на метопах храма Г. в Селинунте. В вазописи — сюжеты мифа о Г. в сценах с Ио, «суде Париса» и др. В европейском изобразительном искусстве Г. появляется главным образом в сценах из мифов о Геракле, Ио и Парисе. Среди других сюжетов: «Юнона украшает перо павлина оком Аргуса» (Х. Голциус, П. П. Рубенс, Я. Йорданс, А. Блумарт, Н. Пуссен и др.), «Юнона просит у Венеры её пояс» (А. Куапель, Дж. Рейнолдс), «Юпитер и Юнона» (Х. Голциус, Аннибале Карраччи, А. Куапель и др.), «жертвоприношение Юноне» (П. Ластман, Дж. Б. Тьеполо). Как покровительница брака она выступает в картине Рубенса «Генрих IV получает портрет Марии Медичи», как подательница изобилия — в садовой пластике эпохи барокко. Среди музыкально-драматических произведений 17—19 вв.: «Умиротворённая Юнона» И. И. Фукса и др. оперы, кантаты «Новое состязание Юноны и Паллады» Дж. Б. Бонончини и «Юнона и Паллада» С. Майра.

ГЕРАКЛ (Ἡρακλῆς), в греческой мифологии герой, сын Зевса и смертной женщины *Алкмены* (жены *Амфитриона*). В отсутствие Амфитриона (воевавшего против племён телебоев) Зевс, приняв его облик, явился к Алкмене; пока длилась их брачная ночь, солнце трое суток не поднималось над землёй. После возвращения мужа Алкмена родила

одновременно сыновей — *Ификла* от мужа и Г. от Зевса. В день, когда Г. предстояло появиться на свет, Зевс поклялся в собрании богов, что младенец из его потомков, который родится в этот день, будет властвовать над Микенами и соседними народами. Однако ревнивая *Гера* задержала роды Алкмены и ускорила на два месяца роды Никиппы — жены микенского царя Сфенела, и в этот день родился сын Сфенела, внук Персея и правнук Зевса Эврисфей, который в соответствии с опрометчивой клятвой Зевса получил власть над Пелопоннесом (Нот. II. XIX 95—133). К колыбели Г. и Ификла *Гера* послала двух чудовищных змей, но младенец Г. задушил их. Согласно некоторым вариантам мира (Diod. IV 9; Paus. IX 25, 2), Зевс или Афина хитростью заставили Геру кормить Г. грудью, но младенец сосал с такой силой, что Гера отшвырнула его, а из капели молока возник *Млечный путь*. Лучшие учителя — мудрый кентавр *Хирон*, *Автолик*, *Эврит*, *Кастор* — обучали Г. различным искусствам, борьбе, стрельбе из лука; игре на кифаре Г. обучал *Лин*, но когда он в процессе обучения прибег к наказанию, Г. в припадке гнева убил Лина ударом кифары. Испуганный силой и вспыльчивостью Г., Амфитрион отослал его на гору *Киферон* (на восток от Фив) к пастухам. Там, восемнадцати лет от роду, Г. убил киферонского льва, опустошавшего окрестности. Возвращаясь с

охоты, Г. встретил глашатаев *Эргина*, царя соседнего Орхомена, требовавших дань с фиванцев. Г. отрубил им носы, уши и руки и велел отнести *Эргину* вместо дани. В начавшейся войне Г. убил *Эргина* и обратил его войско в бегство, но *Амфитрион*, сражавшийся вместе с сыном, погиб. Фиванский царь *Креонт* в награду за доблесть Г. выдал за него свою старшую дочь *Мегару*. Когда у них появились дети, Гера, по-прежнему враждебная Г., наслала на него безумие, в припадке которого он убил своих детей. Придя в себя, Г. уходит в изгнание (Apolloclod. II 4, 11). Он прибывает в *Дельфы*, чтобы спросить у бога, где ему поселиться. Оракул приказывает ему носить имя *Геракл* (до этого его имя было *Алкид*) и повелевает поселиться в *Тиринфе*, служить *Эврисфею* в течение 12 лет и совершить 10 подвигов, после чего Г. станет бессмертным (Apolloclod. II 4, 12). Выполняя приказания *Эврисфея*, Г. совершает 12 знаменитых подвигов (мифогграфы излагают их в разной последовательности). Прежде всего он добывает шкуру немейского льва. Так как лев был неуязвим для стрел, то Г. смог его одолеть только задушив руками. Когда он принёс льва в Микены, *Эврисфей* так испугался, что приказал Г. впредь не входить в город, а показывать добычу перед городскими воротами. *Эврисфей* даже соорудил себе в земле бронзовый пифос, куда пря-

до Аттики, стал опустошать поля в окрестностях Марафона (Apollod. II 5, 7).

Г. было назначено привести свирепых кобылиц фракийского царя *Диомеда*, который держал их прикованными железными цепями к медным стойлам и кормил человеческим мясом. Г. убил Диомеда, а кобылиц пригнал к Эврисфею (Apollod. II 5, 8) (восьмой подвиг).

По просьбе своей дочери Адметы Эврисфеем приказал Г. добыть пояс *Ипполиты* — царицы амазонок (девятый подвиг). Ипполита согласилась отдать пояс прибывшему на корабле Г., но Гера, приняв облик одной из амазонок, напугала остальных известием, будто чужеземцы пытаются похитить Ипполиту. Амазонки с оружием, вскочив на коней, бросились на помощь царице. Г., решив, что нападение коварно подстроено Ипполитой, убил её, захватил пояс и, отразив нападение амазонок, погрузился на корабль. Проплывая мимо Трои, Г. увидел прикованную к скале и отданную на съедение морскому чудовищу дочь царя *Лаомедонта Гесиону*. Г. обещал Лаомедонту спасти девушку, потребовав в качестве награды божественных коней. Г. убил чудовище (вариант: прыгнул в его глотку и вспорол ему печень, но при этом потерял волосы от огня, исходящего из внутренностей зверя, Schol. Lycorhr. 33 след.), но Лаомедонт не отдал обещанных коней. Пригрозив возмездием, Г. поплыл в Микены, где отдал пояс Ипполите Эврисфею (Apollod. II 5, 9).

Потом Г. было приказано Эврисфеем доставить в Микены коров *Гериона* с острова Эрифия, лежащего далеко на западе в океане (десятый



Борьба Геракла с немейским львом. Роспись чернофигурной амфоры Пейакса. Ок. 540 до н. э. Брешиа, Древнеримский музей.

подвиг). Достигнув Тартесса, Г. поставил на северном и южном берегах пролива, отделяющего Европу от Африки, две каменные стелы — т. н. Геракловы столпы (вариант: раздвинул закрывавшие выход в океан горы, создав пролив — Гибралтарский пролив, Romp. Meta I 5, 3). Страдая в походе от палящих лучей солнца, Г. направил свой лук на самого Гелиоса, и тот, восхищённый смелостью Г., предоставил ему для путешествия через океан свой золотой кубок. Прибыв на Эрифию, Г. убил пастуха Эвритиона, а затем застрелил из лука самого Гериона,

имевшего три головы и три сросшихся туловища. Г. погрузил коров в кубок Гелиоса, переплыл океан и, возвратив Гелиосу его кубок, погнал коров дальше по суше, преодолевая на пути многочисленные препятствия. В Италии разбойник Как похитил у него часть коров и загнал их в пещеру. Г. не мог их найти и уже погнал остальных дальше, но одна из спрятанных в пещере коров замычала; Г. убил Как и забрал украденных коров (Liv. I 7, 4—7). Проходя через Скифию, Г. встретился с полудево-полузмеёй и вступил с ней в брачную связь; родившиеся от этого союза сыновья стали родоначальниками скифов (Herodot. IV 8—10). Когда Г. пригнал коров в Микены, Эврисфеем принёс их в жертву Гере (Apollod. II 5, 10).

Эврисфеем назначил Г. принести золотые яблоки от *Гесперид* (одиннадцатый подвиг). Чтобы узнать дорогу к Гесперидам, Г. отправился на реку Эридан (По) к нимфам, дочерям Зевса и Фемиды, которые посоветовали ему узнать дорогу у всеведущего морского бога *Нерея*. Г. захватил Нерея спящим на берегу, связал его и, хотя тот принимал различные обличья, не отпускал до тех пор, пока Нерей не указал ему путь к Гесперидам. Дорога вела сначала через Тартесс в Ливию, где Г. пришлось вступить в единоборство с Антеем. Чтобы одолеть Антея, Г. оторвал его от земли и задушил в воздухе, т. к. тот оставался неуязвимым, пока соприкасался с землёй (Apollod. II 5, 11). Утомлённый борьбой, Г. заснул, и на него напали пигмеи. Проснувшись, он собрал их всех в свою львиную шкуру (Philostr. iun. Imag. II 22). В Египте Г. схватили

Слева — Геракл сражается с лернейской гидрой. Терракотовый рельеф. 1—2 вв. Рим, Ватиканские музеи. Справа — Битва Геракла с амазонками. Фрагмент росписи краснофигурного кратера Евфрония. Ок. 500 до н. э. Ареццо, Археологический музей.



и понесли к жертвеннику Зевса, чтобы заколоть, т. к. по приказу царя *Бусириса* всех иноземцев приносили в жертву. Однако Г. разорвал оковы и убил *Бусириса*. Переправившись на Кавказ, Г. освободил *Прометея*, убив из лука терзавшего его орла. Только после этого Г. через Рифейские горы (Урал) пришёл в страну *гипербореев*, где стоял, поддерживая небесный свод, *Атлант*. По совету *Прометея* Г. послал его за яблоками *Гесперид*, взяв на свои плечи небесный свод. *Атлант* принёс три яблока и выразил желание отнести их к *Эврисфею*, с тем чтобы Г. остался держать небо. Однако Г. удалось перехитрить *Атланта*: он согласился держать небосвод, но сказал, что хочет положить подушку на голову. *Атлант* встал на его место, а Г. забрал яблоки и отнёс к *Эврисфею* (*Apollod.* II 5, 11) (вариант: Г. сам взял яблоки у *Гесперид*, убив сторожившего их дракона, *Apoll. Rhod.* IV 1398 след.). *Эврисфей* подарил яблоки Г., но *Афина* возвратила их *Гесперидам*.

Двенадцатым и последним подвигом Г. на службе у *Эврисфея* было путешествие в царство *Аида* за стражем преисподней *Кербером*. Перед этим Г. получил посвящение в мистерии в *Элевсине*. Под землю в царство мёртвых Г. спустился через вход, находившийся недалеко от мыса *Тенар* в *Лаконии*. Около входа Г. увидел

приросших к скале *Тесея* и *Пирифоя*, наказанных за попытку *Пирифоя* похитить *Персефону* (*Тесей* принял участие в похищении по дружбе с *Пирифоем*). Г. оторвал *Тесея* от камня и возвратил его на землю, но, когда он попытался освободить *Пирифоя*, земля содрогнулась, и Г. вынужден был отступить. Владыка преисподней *Аид* разрешил Г. увести *Кербера*, если только он сумеет одолеть его, не пользуясь оружием. Г. схватил *Кербера* и стал его душить. Несмотря на то, что ядовитый змей, бывший у *Кербера* вместо хвоста, кусал Г., тот укротил *Кербера* и привёл к *Эврисфею*, а затем по его приказу отвёл обратно (*Apollod.* II 5, 12).

Многочисленные мифы о дальнейшей судьбе Г. сводятся в основном уже не к победам над чудовищами, а к военным походам, взятию городов, рождению многочисленных детей, потомки которых царствовали в разных государствах Греции. По одному из этих мифов, *Гера* ещё раз наслала на Г. безумие, и он в ослеплении убил *Ифита*, сына *Эврита*, сбросив его со стены *Тиринфа*. После этого Г. постигла тяжёлая болезнь, избавиться от которой, согласно предсказанию *Дельфийского оракула*, он мог только прослужив три года в рабстве. Служил Г. лидийской царице *Омфале* (во время этой службы он поймал *керкопов*) (*Apollod.*

II 6, 3). На долю Г. выпало также носить женскую одежду (*Stat. Theb.* X 646 след.).

Затем с войском добровольцев Г. отправился к *Иллиону* войной на царя *Лаомедонта*, в своё время не отдавшего Г. обещанной награды за освобождение *Гесионы*. Первым в город через пролом в стене ворвался *Теламон*. Г., позавидовав его доблести, бросился на *Теламона* с мечом, но тот, не обороняясь, стал собирать камни, объяснив, что он сооружает жертвенник Г. *Каллинику* (*Победителю*). Г. убил *Лаомедонта* и всех его сыновей, кроме *Подарка*, получившего новое имя *Приам*, а *Гесиону* отдал в жёны *Теламону* (*Apollod.* II 6, 4). *Гера* и теперь не оставила Г. в покое и подняла на море во время его возвращения из-под *Трои* сильную бурю, так что *Зевс* пришёл в ярость и подвесил Г. на небе, привязав к ногам наковальни (*Hom.* II. XX 18 след.). По указанию *Афины* Г. участвовал в сражении олимпийских богов с гигантами на *Флегрейских полях* (*Apollod.* II 7, 1).

Явившись в *Калидон*, Г. посватался к дочери *Ойнея* *Деянире* (вариант: ещё во время путешествия Г. в царство мёртвых за *Кербером* встретившийся ему там *Мелеагр* просил Г. взять в жёны его сестру *Деяниру*, *Pind.* *Dith.* II). Соперником Г. оказался речной бог *Ахелой*. Отломив в единоборстве с *Ахелоем*, принявшим

Геракл в борьбе со львом. Римская копия. С греческого оригинала *Лисиппа* 4 в. до н. э. Мрамор, Ленинград, Эрмитаж.



Геракл уничтожает стимфалийских птиц. Фрагмент росписи чернофигурной амфоры. Сер. 6 в. до н. э. Лондон, Британский музей.





Слева — Геракл и керинейская лань. Римская копия. С греческого оригинала Лисиппа (2-я половина 4 в. до н. э.). Бронза. Палермо. Археологический музей. Справа — Геракл и критский бык. Метона храма Зевса в Олимпии. Мрамор. Ок. 460 до н. э. Париж. Лувр.

Борьба Геракла и Несса. Фрагмент росписи чернофигурной амфоры. Ок. 620 до н. э. Афины, Национальный музей.

облик быка, один из его рогов, Г. одержал победу и женился на Деянире. Переправляясь через реку Эвев, он поручил кентавру Нессу перевезти Деяниру. Во время переправы Несс посягнул на Деяниру, и Г. выстрелил из лука в выходящего из воды Несса. Умиравший кентавр посоветовал Деянире собрать его кровь, т. к. она поможет ей чудесным образом сохранить любовь Г. (Apollod. II 7, 6).

Когда впоследствии Г., взяв город Эхалию и убив царя Эврита, увёл с собой в качестве пленницы его дочь Иолу, Деянира из ревности пропитала кровью Несса хитон Г., полагая, что таким образом сохранит его любовь. Однако кровь Несса, погибшего от смазанной жёлчью лернейской гидры стрелы Г., сама превратилась в яд. Хитон, принесённый Лихасом (посланцем Деяниры),

сразу прирос к телу надевшего его Г., и яд стал проникать сквозь кожу, причиняя невыносимые страдания. Тогда Г. отправился на гору Эту, разложил костёр, взшёл на него и попросил спутников зажечь огонь. Разжёт костёр случайно оказавшийся на Эте Пеант, т. к. спутники отказывались это сделать. Г. подарил Пеанту свой лук и стрелы. Когда огонь разгорелся и пламя охватило Г.,

Отдыхающий Геракл. Бронза. 330—320 до н. э. Париж. Лувр.



1. Пирующий Геракл. Фрагмент росписи амфоры «мастера Андокида». Ок. 510 до н. э. Мюнхен. Музей античного прикладного искусства. 2. Эврисфей прячется в бронзовом пифосе при виде Геракла, принесшего эрминийского венра. Фрагмент росписи чернофигурной амфоры. 2-я половина 6 в. до н. э. Рим. Ватиканские музеи. 3. Геракл в припадке безумия убивает своих детей. Справа — убегающая Мегара, над ней — Алкмена. Фрагмент росписи апулийского кратера. Ок. 340 до н. э. Мадрид, Национальный археологический музей.



с неба спустилась туча и с громом унесла его на Олимп, где он был принят в сонм бессмертных богов. Гера примирилась с Г., и он вступил в брак с богиней юности Гебой, дочерью Зевса и Геры (Apolod. II 7, 7).

Кульг Г. был широко распространён во всём греческом мире, и жертвоприношения совершались в одних случаях по ритуалу, принятому для богов, в других — по ритуалу, обычному для героев. По сообщению некоторых античных авторов (Diod. IV 39), культ Г. как бога впервые возник в Афинах. Г. почитался как покровитель гимназиев, палестр и терм, нередко как целитель и отвратитель всяких бед ('Αλεξίμαχος), иногда его почитали вместе с Гермесом — покровителем торговли. Греки часто отождествляли божества других народов с Г. (напр., финкийского Мелькарта). С распространением культа Г. в Италию он стал почитаться под именем *Геркулес*.

Имя «Г.» скорее всего означает «прославленный Герой» или «благодаря Геру». Эта этимология была известна уже древним авторам, которые пытались примирить явное противоречие между значением имени Г. и враждебным отношением Геры к Г.

Г. очень рано превратился в общегреческого героя, и детали сказаний, которые связывали его, вероятно, первоначально с какой-то определённой местностью или греческим племенем, стёрлись. Уже в древнейшем, доступном нам слое традиции выступают отчётливые связи, с одной стороны, с Фивами (место рождения Г.), с другой — с Микенами, Тиринфом и Аргосом (служба Эврисфею, локализация подвигов и пр.). Однако все попытки связать возникновение мифов о Г. с одним определённым местом (либо с Фивами, либо с Аргосом) или рассматривать Г. как специфически дорийского героя оказываются неубедительными. Подвиги Г. довольно чётко распадаются на три культурно-исторических типа: обуздание чудовищ, роднящее Г. с *культурным героем*; военные подвиги эпического героя; богоборчество.

Рассказы о подвигах Г., восходящие, по-видимому, к микенской эпохе, стали излюбленной темой эпической поэзии ещё до возникновения «Илиады» и «Одиссеи». О ряде эпизодов из жизни Г. в гомеровских поэмах сообщается кратко, в виде намёка, как о хорошо всем известном [история рождения Г. (II. XIX 95 след.), его путешествие в преисподнюю за Кербером (II. VIII 362 след.; Od. XI 623 след.), попытка Геры погубить Г. в море (II. XV 18 след.), а также неизвестный нам в подробностях миф о том, как Г. ранил Геру стрелой в правую грудь (II. V 392—393)].



Стреляющий Геракл. Скульптура Э. А. Бурделя. Бронза. 1909. Рим, Галерея современного искусства.

Геркулес (Геракл) и Как. Скульптурная группа Б. Бандинелли. Мрамор. 1534. Флоренция, площадь Синьории.



В «Илиаде» упоминается также о неизвестном по другим версиям ранении Г. бога Аида (V 395—402), а также о походе Г. на Пилос (XI 690 след.). Г. были посвящены поэмы «Щит Геракла» (о поединке Г. с сыном Ареса Кикном; автор гесиодовского круга), не дошедшие до нас эпические поэмы 6 в. до н. э. «Взятие Эхалии» (автор не известен) и «Гераклея» Писандра Родосского, рассказывавшая о 12 подвигах Г. и, по-видимому, впервые упорядочившая разрозненные рассказы о них. Мифы о Г. привлекали лирических поэтов (в т. ч. автора 7—6 вв. до н. э. Стесихора, папирусные фрагменты «Герииониды»). На мифах о Г. основываются сюжеты трагедий Софокла «Трахинянки» и Еврипида «Геракл». В комедиях Эпихарма («Бусирид», кон. 6 — нач. 5 вв. до н. э.) и Ринтона («Г.», 3 в. до н. э.), в мимах Софрона (1-я половина 5 в. до н. э.) Г. выступал как комическая фигура, простоватый силач, обжора и кутила. Таким предстаёт Г. и в «Птицах» Аристофана (5 в. до н. э.) и, в известной степени, в «Алкестиде» Еврипида. Софист Продик (5 в. до н. э.) в аллегории «Г. на распутье» изобразил Г. юношей, сознательно отвергшим лёгкий путь наслаждений и выбравшим тернистый путь трудов и подвигов и снискавшим на этом пути бессмертие.

Лит.: Толстой И. И., Черноморская легенда о Геракле и змееной деве, в его кн.: Статьи о фольклоре, М.—Л., 1966, с. 232—48; Friedländer P., Herakles, sagengeschichtliche Untersuchungen, B., 1907; Schweitzer B., Herakles. Aufsätze zur griechischen Religions und Sagen Geschichte, Tübingen, 1922; Launey M., Le sanctuaire et le culte d'Heracles à Thasos, P., 1944; Page D. L., Stesichorus. The Geryonéis, «Journal of Hellenic Studies», 1973, v. 93. А. Н. Зайцев.

Г. — один из популярнейших персонажей античного искусства. Подвиги Геракла особенно часто воплощались в рельефной пластике (метопы сокровищницы афинян в Дельфах, храма Зевса в Олимпии и др.). В греческой вазописии изображались такие сюжеты, как «Г., борющийся с немейским львом», «поединок Г. и Гериона», «Г. и Кербер», «поединок Г. и Антея», «вступление Г. на Олимп», «пирующий Г.» и др. Мифы о Г. нашли также отражение в произведениях мелкой пластики и мозаики, в помпейских фресках («Младенец Г., душающий змею», «Г. и Омфала», «Г., Деянира и Несс» и другие сюжеты). Среди произведений европейского искусства 15—18 вв. на сюжеты мифов, посвящённых 12 подвигам Г., работы А. и П. Поллайоло, Джулио Романо, Дж. Вазари, Г. Рени, Ф. Сурбарана, Ш. Лебрена и др. Чрезвычайно популярны были сюжеты: «поединок Г. и Антея» (А. Мантенья, А. Поллайоло, Л. Кранах Стар-

ший, Рафаэль, П. П. Рубенс, Ф. Сурбаран, Филарете и др.), «Г. и Омфала» (Л. Кранах Старший, П. Веронезе, Рубенс, Я. Иорданс, Пьетро да Кортона, П. Ротари, Т. Г. Тишбейн и многие другие), «Г., Деянира и Несс» (Поллайоло, Веронезе, Рени, Рубенс, Иорданс и др.), «Г. бросает Лихаса в море» (Я. Тинторетто, Доменикино и др.; в новое время к сюжету обращались А. Канова и Т. Жерико). Среди других сюжетов — «Г. на распутье» (Аннибале Карраччи, Иорданс, А. ван Дейк и др.) и «Вступление Г. на Олимп» (Л. Карраччи, Рубенс, Пьетро да Кортона, Дж. Б. Тьеполо и др.). Сюжет «младенец Г., душащий змей» был очень популярен в Италии 15—16 вв., причём главным образом в пластике (многочисленные статуэтки, рельефы и плакетки). В живописи этот сюжет получил отражение в картинах Джулио Романо, Вазари и др., в новое время — Дж. Рейнолдса. В числе произведений пластики — «Г.» Я. Сансовино (16 в.), «Г.» Э. А. Бурделя (20 в.) и др.

В 17—18 вв. миф разрабатывался в драматургии («Смерть Г.» Ж. Ротру, «Смерть Г.» Ж. Ф. Мармонтеля, «Г. на распутье» П. Метастазо — послужили либретто для многих опер 18 в. и др.). В драматургии 20 в. отмечалась тенденция дегеронизации образа (Ф. Ведекинд, Ф. Дюрренматт и др.).

Почти все сюжеты мифов о Г. широко использовались в европейском музыкально-драматическом искусстве 17—18 вв. (оперы «Влюбленный Г.» П. Ф. Кавалли; «Алкестиды, или Триумф Алкиды» Ж. Б. Люлли; «Свадьба Г. и Гебы» П. Кайзера; «Г. на Термодонте» А. Вивальди; кантата «Г. на распутье» И. С. Баха; оперы «Свадьба Г. и Гебы» Н. Порпоры и К. В. Глюка; оратории «Г.» и «Выбор Г.» Г. Ф. Генделя и многие другие). Среди музыкальных произведений 19 в. — симфонические поэмы К. Сен-Санса «Прялка Омфалы», «Юность Г.» и его опера «Деянира».

ГЕРАКЛІДЫ (Γηρακλίδαι), в греческой мифологии потомки Геракла и Деяниры. После гибели Геракла и самоубийства Деяниры царь Микен Эврисфей стал преследовать детей Геракла — сыновей Гилла, Ктесиппа, Глена, Онита и дочь Макарию. Спасаясь от гибели, Г. вместе с племянником Геракла Иолоем и матерью Геракла Алкменой бежали в Трахину к царю Кеику. Однако Эврисфей потребовал выдачи Г., и они вынуждены были искать спасения в Марафоне в храме Зевса (вариант: в Афинах у алтаря Милосердия, Apollod. II 8, 1). Царствовавший в Афинах сын Тесея Демофонт обещал не выдавать Г. и начал войну

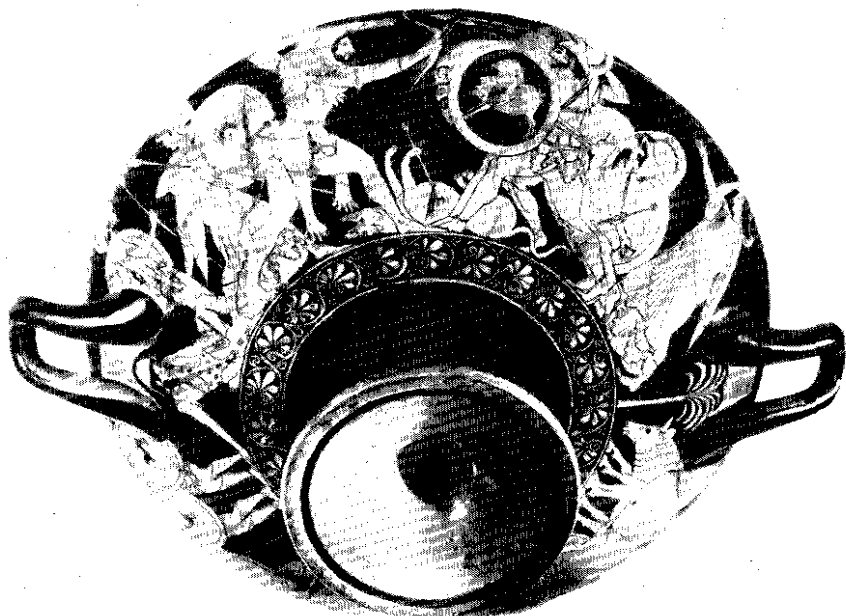
с вторгшимся войском Эврисфея. Так как боги потребовали принести жертву Персефоне, Макария согласилась пожертвовать собой. Афинское войско и Г. одержали победу. Иолой взят в плен Эврисфея, и по приказу Алкмены он был казнён (вариант: Эврисфей, бежавшего после поражения, настиг и убил Гилл, отрубил ему голову и принёс её Алкмене, а та выколола ей глаза, Apollod. II 8, 1). Спасению афинянами преследуемых Эврисфеем Г. посвящена трагедия Еврипида «Гераклиды». Г. заняли Пелопоннес, но началась чума, и оракул объявил, что причина её в том, что Г. вернулись раньше назначенного времени. Покинув Пелопоннес, Г. поселились в Марафоне. Дельфийский оракул возвестил Гиллу, что они смогут возвратиться в Пелопоннес «после третьего плода» (Apollod. II 8, 2). Полагая, что речь идёт о трёх урожаях, Г. предприняли через три года новую попытку, но Гилл был убит в единоборстве с царём Теген Эхемом (Herodot. IX 26) — союзником воцарившегося после Эврисфея в Микенах Атрея (Thuc. I 9). Поскольку стало ясно, что оракул имел в виду не три года, а три поколения, следующая попытка была предпринята внуком Гилла Аристоммахом (Paus. II 7, 6). Г. снова потерпели поражение, и Аристоммах погиб от руки царя Микен Тисамена, сына Ореста. Сыновья Аристомаха — Темея, Аристомей и Кресфонт попытались вторгнуться в Пелопоннес через море, собрав корабли в Нав-

пакте. Но молния поразила Аристомею, у которого остались сыновья-близнецы Эврисфен и Прокл (Apollod. II 8, 2). Затем в лагерь явился юристатель Карн, которого Г. пригласили за подосланного пелопоннесцами Идуна, и убили его. Тогда корабли или разрушались, начался голод, или что поход не мог состояться, или что Идуна получила оракул изгнать убийцу, или что десять лет и взять себе в качестве предводителя трёхглазого человека. Через десять лет во время поисков трёхглазого Г. встретили Оксилу, схватившего на одноглазом коне (второй глаз коня был выбит стрелой), и назначили его своим вождем. На этот раз вторжение было успешным. Г. убили Тисамена, захватили сначала Элиду (которую отдали Оксилу), потом Мессению, Лакедемон и Аргос. Завоеванные земли были разделены по жребию: Темену достался Аргос, Эврисфену и Проклу — Лакония, Кресфонту — Мессения (вариант: Лаконию получил Аристомей, не погибший в Навпакте, Herodot. VI 52). Миф о Г. сохранил, по-видимому, следы устной традиции о реальном историческом событии — вторжении дорийцев в Грецию в период крушения микенских государств. Впоследствии к Темену, Кресфонту и Эврисфену и Проклу возводили свои роды аргосские, мессенские и спартанские цари.

Лит.: Vitalis G. Die Entwicklung der Sage von der Rückkehr der Herakliden, Greifswald, 1930. А. И. Зайцев.

ГЕРИОН (Γηρυών), в греческой мифологии трёхголовый и трёхтуловищ-

Битва Геракла с Герионом. Роспись краснофигурного килика Евфрония. Ок. 510 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.



ный великан, сын рождённого из крови горгоны Хрисаора и оксаниды Каллирои; обитает на острове Эрифия, на крайнем западе (вероятно, отсюда название острова — «красный», т. е. лежащий на закате). Геракл похитил коров Г., убив стражей герионовых стад, пастуха Эвритиона и собаку Орфа — страшное порождение Г. и Эхидны, а затем и самого Г. — десятый подвиг Геракла (Hes. Theog. 280—309).

ГЕРКЛЕ, в этрусской мифологии прародитель этрусков. Древнейшим свидетельством почитания Г. являются гидрии из Цере с изображением подвигов Г. С 6 в. до н. э. появляются многочисленные бронзовые статуэтки Г. Его голова изображалась на этрусских бронзовых и серебряных монетах 4 в. до н. э. Отождествлялся с греческим *Гераклом* (римским *Геркулесом*). На этрусских зеркалах изображался и как герой греческих мифов (сцены Г. и Атлант, Г. и Ахелой и др.), и как персонаж чисто этрусской мифологии. На нескольких зеркалах богиня *Уни* в присутствии других богов вскармливает взрослого бородатого Г. (очевидно, это церемония усыновления Г. богами, принятия его в сонм богов); Г. изображался с богиней Менрвой как её супруг или возлюбленный (что предполагает существование этрусской версии теогамии римских *Минервы* и *Геркулеса*), на ряде памятников — сидящим на плоту из пустых амфор (вероятно, сюжет о схождении Г. в подземное царство и переправе через Стикс). О времени появления культа Г. нет единого мнения (возможно, он распространён среди этрусков ещё в период их пребывания в эгейско-анатолийском регионе; возможно, был воспринят от греков — колонистов города Кум в 7—6 вв. до н. э., т. к. этруски подерживали с ними тесные связи). Бесспорно, что этруски способствовали распространению культа Г. среди латинян и других итальянских племён.

А. И. Немировский.

ГЕРКУЛЭС (Hercules), в римской мифологии бог и герой. Соответствует греческому *Гераклу*. Почитался во многих городах Италии (Dion. Halic. I 40, 6); его культ был заимствован римлянами из Тускула (или Тибура), где Г. почитался как воинственный бог, «победитель», «непобедимый» и имел жрецов-салиев, аналогичных римским салиям Марса (Serv. Verg. Aen. VIII 285; Ovid. Fast. III 12, 7). В Риме древнейший алтарь Г. (т. н. ага taxita) находился у Бычьего рынка возле цирка; по преданию, он был поставлен *Эвандром* в память посещения его Г., возвращавшимся из Испании со стадами *Гериона* (один из подви-

гов Геракла) (Dion. Halic. I 39, 4; Ovid. Fast. I 579). Г. посоветовал подданным Эвандра отказаться от человеческих жертвоприношений и заменить их куклами, которых бросали в Тибр в праздник аргеев. С превращением культа Г. в государственный (сначала он обслуживал патрицианскими родами Пинариев и Потитиев) жертвы на алтаре стал приносить, по греческому ритуалу, городской претор. Хотя и здесь Г. имел эпитет «непобедимый», он почитался в основном как бог обогащения, купцы и полководцы жертвовали ему десятую часть прибыли и добычи, шедшую на угощение народа. Женщины из участия в культе Г. исключались, и им запрещалось употреблять обычную для мужчин клятву его именем, обусловившую его интерпретацию как гаранта честности — *Medius Fidius*. Культ Г. постепенно стал одним из самых распространённых в римском мире. В Гадесе с ним был отождествлён *Мелькарт*, в Галлии — *Огма* и др. Вместе с тем усложнялся его образ и множилось его функции. Так, он стал покровителем отдельных имений, сельского хозяйства (P. Porph. II 6, 12). Как человек, ставший богом за свои заслуги, он рассматривался как залог надежды на бессмертие для любого честного человека: покойный часто изображался с атрибутами Г. *Плебен* и *рабы почитали* Г. как вечного труженика, помощника находящимся в нужде, мужественного и добродетельного героя (Serv. Verg. Aen. VIII 564; Macrobi. Sat. I 20, 6—13). Для солдат Г. был богом победы, для аристократии — прообразом идеального царя (Dion. Chrys. Orat. I), антиподом тирана, мудрецом, побеждавшим чудовищ (толковавшихся как пороки) силой разума и знаний, посредником между богами и людьми (Serv. Verg. Aen. I 741; IV 58; VI 395). Популярность Г. использовалась императорами (его изображали на монетах Антонинов и Северов, на монетах правителей Галльской империи, с ним отождествлял себя Коммод, сближал себя Максимиан, приняв имя Геркулий).

Лит.: В а у е т J., Herclé, P., 1926.

Е. М. Штаерман.

ГЕРМАН, Джёрман (болг.), в южнославянской мифологии персонаж, воплощающий плодородие. Во время болгарского обряда вызывания дождя представляется глиняной куклой с подчёркнутыми мужскими признаками. В заклинаниях говорится, что Г. умер от засухи (или дождя): женщины хоронят его в сухой земле (обычно на песчаном берегу реки), после чего должен пойти плодородный дождь (ср. похороны *Купалы*,

Костромы и т. п.). Имя Г. сопоставимо с личным фракийским именем и именем самовилы Гермеруды (вероятно, также фракийского происхождения).

Лит.: Арнаулов М., Очерки по болгарскому фольклору, т. 2, София, 1969; Гинчев Ц., От Бесарабия. Герман или Скало-Ян. «Сборник за народни умотворения, наука и книжнина», 1892, к. 8. В. Н., В. Т.

ГЕРМАНО-СКАНДИНАВСКАЯ МИФОЛОГИЯ. Сведения по мифологии древних германцев крайне отрывочны ввиду сравнительно ранней и глубокой христианизации западногерманских племён; по скандинавской мифологии мы располагаем несравненно более полными литературными источниками вследствие более поздней христианизации Скандинавии, а также бережного сохранения дохристианской культурной традиции в Исландии вплоть до т. н. исландского возрождения 13 в.

Наиболее ценные сведения по мифологии и верованиям западных германцев имеются в «Германии» Тацита (1 в. н. э.). Тацит упоминает земнородного бога Туисто, имя которого означает «двойное (двуполое) существо», что даёт основания для его сближения (по крайней мере частичного) со скандинавским Имиром, а также с культом близнецов у древних германцев (Тацит в главе XIII «Германии» сопоставляет их с римскими Кастором и Поллуксом). От Туисто якобы происходит первый человек (Мани), а от Мани — родоначальники трёх племенных или культовых групп германцев — истевоны, герминоны, ингевоны (гл. II). Из этих родоначальников с определённой установливается (как предок ирминонов) Инг (упоминаемый в англосаксонской рунической надписи). Не исключено также, что упоминаемый немецким (саксонским) историком 10 в. Видукиндом бог Ирмин, ассоциирующийся со столпом Ирминскуль у саксов (культульный аналог *древа мирового*), считался предком герминонов. Ирмина, в свою очередь, сближают с саксонским Саксотом и Тивасом = Тиу (сканд. Тюр) ввиду традиционного сопоставления этих богов с Марсом.

Тацит свидетельствует («Германия» IX) о почитании германцами Меркурия, Марса, Геркулеса и Исиды, подразумевая при этом, вероятно, Водана (сканд. Один), Тиу (сканд. Тюр), Донара (сканд. Тор) и, возможно, Фрейю или Фрию (сканд. Фригг). Один из аргументов для первых трёх отождествлений — совпадение посвящённых им дней недели. Меркурию, по словам Тацита, приносятся человеческие жертвы. Это вполне соответствует скандинавским представлениям о культе Одина. Обозначение Донара = Тора римским име-



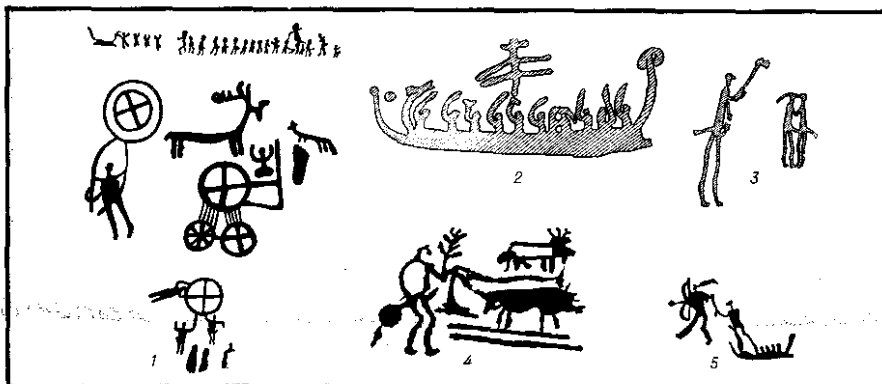
Древнегерманское фаллическое божество плодородия. Ранний железный век. Дания.

нем Геркулеса подходит для Тора, т. к. последний представлен в мифах богатырём, защищающим человеческий мир от чудовищ. Исходя из римских наименований германских и кельтских богов и некоторых других параллелей, Тиу, Водана и Донара = Тора можно сопоставить с кельтскими богами Нуаду, Лугом и Огма; Донар = Тор, по-видимому, тождествен кельтскому громовнику Таранису. По своей основной функции, отражённой в

возможно, что предметом почитания древних германцев была пара Ньёрд—Нертус, брат—сестра и муж—жена, наподобие скандинавских Фрейи—Фрейра, считающихся детьми Ньёрда (такие пары характерны для культов плодородия). Народы, почитающие Нертус, относятся, согласно Тациту, к ингвонам, что соответствует связи Ньёрда и Фрейра (т. е. Ингви-Фрейра).

Некоторые боги упоминаются в древнейших германских (немецких) текстах — т. н. Мерзебургских заклинаниях (записаны в 10 в.), составленных в земле франков. В Первом мерзебургском заклинании фигурируют женские божества — *дисы*, родственные скандинавским вальки-

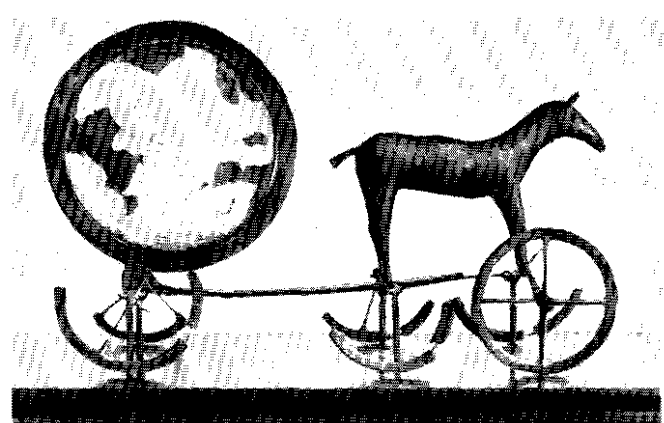
о том, как конь Бальдра (он же — Фрейр) споткнулся по дороге на тинг, что стало предзнаменованием его грядущей гибели и т. п., то есть усмотреть здесь прообраз важнейшего сюжета скандинавской мифологии. Некоторые (весьма скудные) сведения о германской мифологии содержатся в сочинениях, посвящённых истории готов, историка Иордана (6 в.) и византийского историка Прокопия Кесарийского (6 в.), в франкских хрониках Григория Турского (6 в.) и Фредегара (7 в.), в «Истории лангобардов» Павла Диакона (8 в.), в «Церковной истории народа англос» Беды Достопочтенного (8 в.). Например, Павел Диакон пересказывает этнонимическую легенду о происхождении имени «лангобарды» (букв. «длиннобородые»), в которой фигурируют Водан и Фрия: Водан покровительствует вандалам, а Фрия — винилам, она советует своим любимцам сделать так, чтобы женщины винилов вышли перед битвой пораньше и привязали свои волосы, как бороды. Так как Водан предсказал победу тем, кто раньше окажется на поле боя, то победили винилы (та же сюжетная схема повторяется на скандинавской почве в прозаическом введении к «Речам Гримнира» в «Старшей Эдде»: Фригг губит конунга Гейррёда — любимца Одина, дав Гейррёду коварный совет задержать и пытать странника Гримнира, фактически Одина). В Скандинавии (в Южной Швеции и Юго-Восточной Норвегии) сохранились наскальные изображения эпохи бронзы (2-я половина 2-го тыс. до н. э.), по-видимому отражающие культовые сцены и символы: корабли, повозки, пахота,



Южноскандинавские наскальные изображения эпохи бронзы: 1. Культовая процессия и солярные символы. 2. Культовая ладья. 3. Обряд священного брака. 4. Ритуальная пахота. 5. Борьба между богом-лучником и богом с топором (?).

имени, Донар = Тор — типичный индоевропейский громовник, сопоставимый с индийским *Иन्द्रой*, Тивас = Тиу = Тюр этимологически и генетически соответствует индоевропейскому Дьяусу = Зевсу. В установленной Ж. Дюмезилеш (Франция) трёхчленной структуре социальных функций индоевропейских богов Тивас = Тиу сначала, по-видимому, осуществлял функцию духовной и юридической власти, а Донар — воинскую функцию, но затем Водан (Один), который вначале был хтоническим демоном и покровителем воинских инициаций, стал высшим божеством и вытеснил функционально Тиваса = Тиу (Тюра), что дало основание (Ф. Р. Зандеру и другим) сравнивать Водана с индийским *Варуной*. Что касается третьей (по Дюмезило) функции — плодородие—богатство, то тут надо учитывать сообщение Тацита («Германия» XL) о культе Нертус, которая, несомненно, была богиней растительности, плодородия, возможно, богиней земли. Так как Нертус лингвистически является точной женской формой имени Ньёрда — скандинавского бога плодородия и морской стихии, то,

риям и норнам, а во Втором мерзебургском заклинании (на охромение коня) упоминаются Водан как главный носитель магической силы, Фрия



Культовая тележка (с солнечным диском) из Грундхольма. Бронзовый век. Копенгаген. Национальный музей.

(т. е. сканд. Фригг) и её сестра Фолла, встречается и слово *baldr*, но только в качестве апеллатива («господин»). Однако искусственной представляется попытка Ф. Генцмера видеть в этом заклинании историю

культовый танец и священный брак, солярные символы в виде колеса, топоры, люди и животные, ассоциирующиеся, вероятно, с культами плодородия и культом мёртвых; фигура человека с топором может быть

сопоставлена с Тором, а собственно аграрная тема — с *ванами*, может быть, даже и с Бальдром.

Многие скандинавские учёные, в особенности А. Ольрик, находят отражение скандинавской религии эпохи бронзы в верованиях скандинавских саамов, описанных ещё в 17 в.: «громовой старик» (Gogagalles, якобы из Toge Kari, т. е. Тор-человек), которому приносят в жертву миниатюрные молоты, соответствует Тору, «небесный человек» — бог плодородия и солнца с фаллическими чертами (его имя *Vagalde Olmai*) — Фрейру, «буревой (ветряной) старик» (*Bickagalles*), которому подносят миниатюрные челны, — Нёрду (имея, в частности, в виду его функции бога морской стихии). Божество более низкого ранга — бог мёртвых и бог болезней *Ruttu (Rota)* сопоставляется А. Ольриком с Одином. Отсюда вытекает, что на этой стадии Один не успел стать небесным божеством и главой скандинавского пантеона.

Северогерманский хронист Адам Бременский (11 в.) сообщает о языческом культовом комплексе в Упсале (Швеция), в центре которого стоял священный тис и где особо почитался Фрейр (культ его имел фаллический характер). Топонимика обнаруживает следы культа Тора, Тюра, Одина, Улля и некоторых других богов, но нет указаний на культ Локи, играющего такую важную роль в скандинавской мифологии.

Систематические данные имеются только по скандинавской мифологии последних столетий до принятия скандинавскими народами христианства, отражённой главным образом в исландских литературных памятниках раннехристианского времени. Главные источники: поэтическая «Старшая Эдда» — сборник мифологических и героических «песен», дошедший в исландской рукописи 2-й половины 13 в. (т. н. *Codex Regius 2365*), и прозаическая «Младшая Эдда» — учебник поэтического искусства скальдов, составленный тоже в 13 в. исландцем Снорри Стурлусоном и содержащий образцы поэзии скальдов (начиная с 9 в.), расшифровку скальдических мифологических иносказаний (кеннингов) и обзор самой мифологии; отголоски мифологии имеются и в составленной Снорри исторической хронике «Хеймскрингла» («Круг земной»), где изложена легендарная история норвежских и некоторых шведских королей (т. н. сага об Инглингах). Христианизация Исландии произошла в 1000, и древняя мифология трактована Снорри отчасти как историческая аллегория. Почти одновременно со Снорри датский хронист Саксон



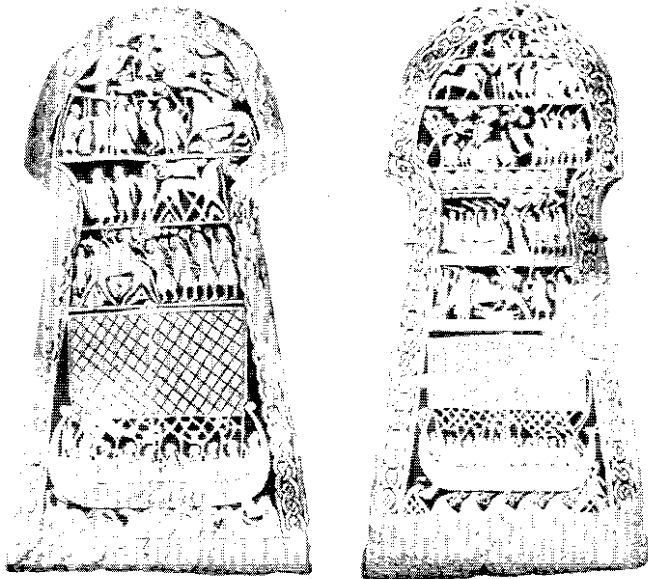
Вариант картины мира (верхний мир — солнечные знаки, средний мир — дерево, нижний мир — чудовище и посеребренная лабья). Памятный камень с острова Готланд. 5—6 вв.

Грамматик в «Деяниях датчан» передаёт многие мифологические сюжеты, заменяя богов на королей и героев. Таким образом, в качестве мифологи-

ческой системы нам известна только скандинавская мифология (в основном как поэтическая эддическая мифология).

Пространственная «модель мира» скандинавской эддической мифологической системы включает «горизонтальную» и «вертикальную» проекции (переход от одной к другой предполагает некоторые трансформации). Горизонтальная проекция антропоцентрична и построена на противопоставлении обитаемого людьми и занимающего центральную, освоенную часть земли *Мидгарда* пустынной, каменной и холодной окраине земли (Утгард, Ётунхейм), населённой великанами (ётунами), а также находящемуся вокруг земли океану, где живёт чудовище *Ёрмунганд* (его второе имя — змей Мидгарда — указывает на то, что змей был первоначально элементом позитивной системы — опорой земли). Это противопоставление раскрывается как оппозиция центра и периферии, внутреннего и внешнего (особенно Мидгард и Утгард), «своего» и «чужого», «культуры» и «природы». Кроме того, страна великанов маркирована как находящаяся на севере и востоке. Север в скандинавской мифологии особо демонизирован (как и во многих других мифологиях, в частности у финнов и народов Сибири), на севере также локализуется царство мёртвых — хель (которое, впрочем, отчётливо и ярче выступает в вертикальной космической проекции). К обеим проекциям относится мотив четырёх карликов-цвергов, носящих имена четырёх стран света (Аустри, Вестри, Нордри, Судри), поддерживающих небо по углам.

Памятные камни с острова Готланд. 8 в. Слева — культовые и батальные сцены. Справа (на одном из фриз) — жертвоприношение (воин, повешенный на дереве), алтарь с жерецами, воины с птицей, предназначенной для принесения в жертву. Стокгольм, Исторический музей.

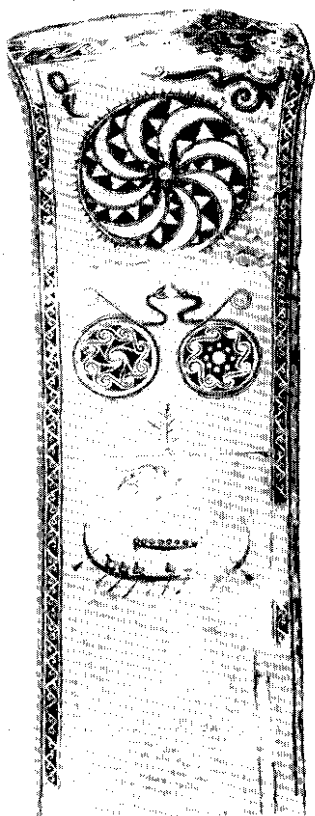


сопоставлена с Тором, а собственно аграрная тема — с *ванами*, может быть, даже и с Бальдром.

Многие скандинавские учёные, в особенности А. Ольрик, находят отражение скандинавской религии эпохи бронзы в верованиях скандинавских саамов, описанных ещё в 17 в.: «громовой старик» (Gogagalles, якобы из Toge Karl, т. е. Тор-человек), которому приносят в жертву миниатюрные молоты, соответствует Тору, «небесный человек» — бог плодородия и солнца с фаллическими чертами (его имя Varalde Olmai) — Фрейру, «буревой (ветряной) старик» (Vickagalles), которому подносят миниатюрные челны, — Ньёрду (имея, в частности, в виду его функции бога морской стихии). Божество более низкого ранга — бог мёртвых и бог болезней Ruttu (Rota) сопоставляется А. Ольриком с Одинем. Отсюда вытекает, что на этой стадии Один не успел стать небесным божеством и главой скандинавского пантеона.

Северогерманский хронист Адам Бременский (11 в.) сообщает о языческом культовом комплексе в Упсале (Швеция), в центре которого стоял священный тис и где особо почитался Фрейр (культ его имел фаллический характер). Топонимика обнаруживает следы культа Тора, Тюра, Одина, Улля и некоторых других богов, но нет указаний на культ Локи, играющего такую важную роль в скандинавской мифологии.

Систематические данные имеются только по скандинавской мифологии последних столетий до принятия скандинавскими народами христианства, отражённой главным образом в исландских литературных памятниках раннехристианского времени. Главные источники: поэтическая «Старшая Эдда» — сборник мифологических и героических «песен», дошедший в исландской рукописи 2-й половины 13 в. (т. н. Codex Regius 2365), и прозаическая «Младшая Эдда» — учебник поэтического искусства скальдов, составленный тоже в 13 в. исландцем Снорри Стурлусоном и содержащий образцы поэзии скальдов (начиная с 9 в.), расшифровку скальдических мифологических иносказаний (кеннингов) и обзор самой мифологии; отголоски мифологии имеются и в составленной Снорри исторической хронике «Хеймскрингла» («Круг земной»), где изложена легендарная история норвежских и некоторых шведских королей (т. н. сага об Инглингах). Христианизация Исландии произошла в 1000, и древняя мифология трактована Снорри отчасти как историческая аллегория. Почти одновременно со Снорри датский хронист Саксон



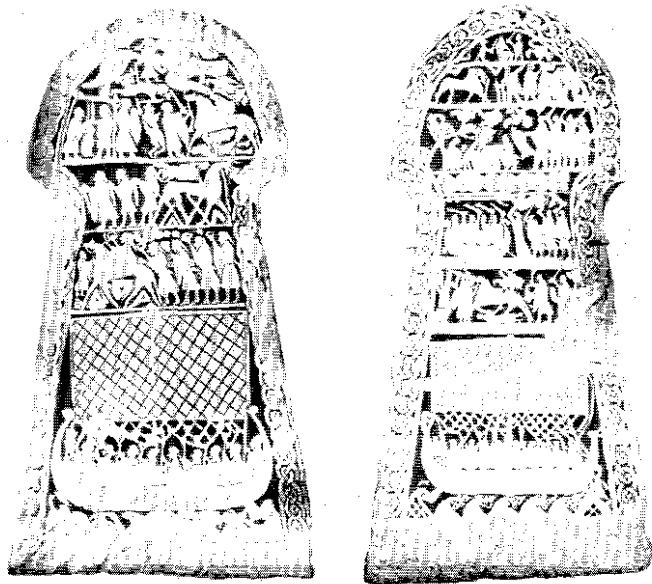
Вариант картины мира (верхний мир — солнечные знаки, средний мир — дерево, нижний мир — чудовище и погребальная ладья). Памятный камень с острова Готланд. 5—6 вв.

Грамматик в «Деяниях датчан» передаёт многие мифологические сюжеты, заменяя богов на королей и героев. Таким образом, в качестве мифологи-

ческой системы нам известна только скандинавская мифология (в основном как поэтическая эддическая мифология).

Пространственная «модель мира» скандинавской эддической мифологической системы включает «горизонтальную» и «вертикальную» проекции (переход от одной к другой предполагает некоторые трансформации). Горизонтальная проекция антропоцентрична и построена на противопоставлении обитаемого людьми и занимающего центральную, основную часть земли *Мидгарда* пустынной, каменной и холодной окраинной земли (*Утгард*, *Ётунхейм*), населённой великанами (*ётунами*), а также находящегося вокруг земли океану, где живёт чудовище *Ёрмунганд* (его второе имя — змей *Мидгарда* — указывает на то, что змей был первоначально элементом позитивной системы — опорой земли). Это противопоставление раскрывается как оппозиция центра и периферии, внутреннего и внешнего (особенно *Мидгард* и *Утгард*), «своего» и «чужого», «культуры» и «природы». Кроме того, страна великанов маркирована как находящаяся на севере и востоке. Север в скандинавской мифологии особо демонизирован (как и во многих других мифологиях, в частности у финнов и народов Сибири), на севере также локализуется царство мёртвых — *хель* (которое, впрочем, отчётливей и ярче выступает в вертикальной космической проекции). К обеим проекциям относится мотив четырёх карликов-цвергов, носящих имена четырёх стран света (*Аустри*, *Вестри*, *Нордри*, *Судри*), поддерживающих небо по углам.

Памятные камни с острова Готланд. 8 в. Слева — культовые и батальные сцены. Справа (на одном из фризов) — жертвоприношение (воин, повешенный на дереве), алтарь с жрецами, воины с птицей, предназначенной для принесения в жертву. Стокгольм, Исторический музей.



Основу вертикальной космической проекции составляет мировое древо — ясень *Иггдрасиль*. Оно связывает землю, где живут люди (Мидгард), с небом, где (в *Асгарде*) находятся боги и где помещается своеобразный «рай» для павших воинов — *валхалла*, а главное — с подземным миром, где находится царство мёртвых — хель («низ» и «север», как сказано, отождествляются) и разнообразные водные источники. Можно даже сказать, что хель является тем центром, в точке которого совпадают горизонтальная и вертикальная картины мира. Вертикальная схема противопоставляет богов и людей, небесное царство мёртвых для избранных (валхаллу) и подземные селения для простых смертных; соответственно — небесных *валкири* и живущих у корней мирового древа *норн* — две категории богинь судьбы. В первой песни «Старшей Эдды» «Пророчание вёльвы» вёльва (провидица) вспоминает «девять миров» (девять — условное постоянное число в скандинавской мифологии, так же как число три, которое лежит в его основе) и девять древесных основ или корней (так что можно даже предположить, что речь идёт о множестве мифических деревьев), но одновременно перечисляются три *корня*, соответствующие людям, инейным великанам (хримтурсам) и хель. В более поздней редакции «Младшей Эдды» чёткость вертикальной проекции смазывается, ибо корень связывается не с людьми, а с небом, а инейные великаны, уже умершие и живущие в подземном мире, заменяются просто великанами — ётунами, живущими на краю земли. В вертикальной схеме с раз-

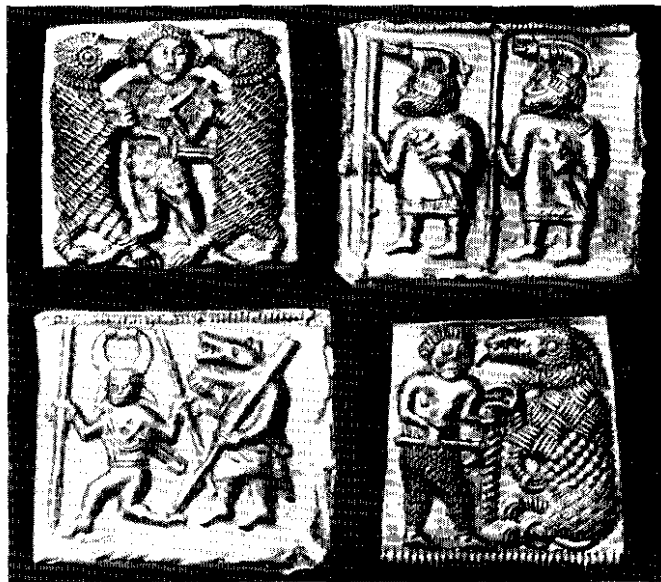
личными уровнями «древесной» космической модели сопоставлена «зооморфная» серия. Орёл на верхушке, змей Нидхёгг у корней, четыре оленя (возможно, ранее соотносимые с частями света), поедающие листья ясеня Иггдрасиля, — на среднем уровне. Нидхёгг в известном смысле эквивалентен Ёрмунганду (в горизонтальной проекции), так же как подземные источники и реки можно сравнить с окружающим землю океаном. Кроме того, коза и олень, стоящие на валхалле, ствол дерева и источники у корней объединены в вертикальной схеме циркулированием священного мёда, как источника жизненного обновления и магических сил. Белка, спускающаяся по дереву, является своеобразным посредником между «верхом» и «низом». Кроме Иггдрасиля вертикальная проекция знает также радужный мост Биврёст, соединяющий землю и небо. Пространственная модель мира в скандинавской мифологии однотипна не только большинству индоевропейских, но также сибирской и другим мифологическим моделям мира, которые структурно организованы образом мирового древа.

Во временном аспекте скандинавская мифология делится на космогоническую и эсхатологическую (мифы творения и конца мира), между которыми существует неполная симметрия. Мир возникает из взаимодействия воды и огня с холодом и погибает от пожара и наводнения, стужи и жары, в «начальные» и «конечные» времена повторяются примерно те же поединки богов и хтонических демонов. В то же время асы и ваны (основные группы скандинавских богов), враждебные в «на-

чале», выступают в «конце» как единое племя богов, Один и Локи — как двойники в космогонии и антиподы в эсхатологии.

Возникновение мира рисуется как заполнение пустоты мировой бездны Гинунгагап и преобразование хаоса в космос. Великаны не только противостоят богам в пространстве, но и предшествуют им во времени; первосущество великан-гермафродит *Имир* происходит из остывающих подземных вод (Эливагар), заполнивших мировую бездну Гинунгагап; из его подмышек, а также от трения ног рождаются другие инейные великаны. Боги убивают великана Имира и создают из его тела мир (ср. *Пурушу* в индийской мифологии, *Тиамат* — в вавилонской, *Пань-гу* — в китайской, богиню земли — в ацтекской и т. п.).

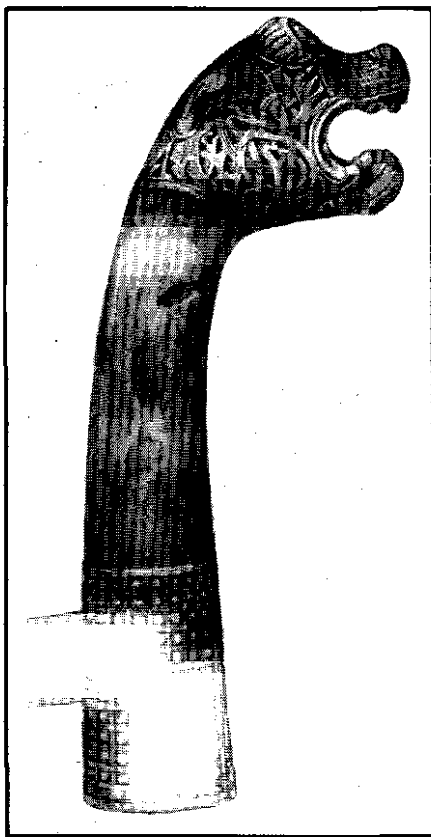
Боги (сыны великана Бора) «поднимают» землю (по-видимому, из первичного океана, окружающего её в пространственной модели мира, ср. также вылавливание Тором «змея Мидгарда») и устраивают на ней прекрасный Мидгард; три аса (Один, Лодур и Хёнир) оживляют древесные прообразы людей (см. *Аск и Эмбля*), которые, собственно, и должны жить в Мидгарде; появляются норны, определяющие их судьбы. Боги устраивают небесный свод и определяют роли солнца (Соль) и месяца (Мани) — сестры и брата. В процессе мироустройства они обуздывают хтонических чудовищ — змея Ёрмунганда, волка Фенрира и их сестру Хель — хозяйку царства мёртвых (а затем — и их отца Локи). Однако впоследствии (с приближением «конца мира») эти чудовища должны будут вырваться. В скандинавской мифологии в саму космогонию проникают эсхатологические мотивы. За «золотым веком» (когда всё было из золота, а боги и люди наслаждались покоем) скоро следует первая война между асами и ванами. Миф о возникновении смерти от колья и первом ритуальном жертвоприношении в рамках воинских инициаций — убийстве юного бога Бальдра — становится прологом к собственно эсхатологическому циклу и обратному превращению космоса в хаос. Нарушаются обеты и моральные нормы, возникают распри родов, наступает трёхлетняя стужа. Мировое древо содрогается, когда хтонические чудовища вырываются на свободу, приплывает корабль мертвецов, появляются сыны *Муспелля* и огненный великан *Сурт*. В последней битве (см. *Рагнарёк*), в которой на стороне богов участвуют также павшие воины (*эйнкери*), боги и хтонические чудовища убивают друг друга. Сурт поджигает мир, который и погибает в огне и навод-



Воины. Борьба с чудовищами. Золотые блишки для пластин, украшавших шлемы воинов. Швеция. 8 в.

нении, после чего, правда, он должен снова возродиться (концепция циклической смены эпох или христианское влияние?).

За пределами мифов творения и конца мира остаются многочисленные мифологические повествования о взаимоотношениях и борьбе богов с великанами (ётунами) и карликами (цвергами). В основном на фоне «горизонтальной» проекции космической модели развёртываются события постоянной борьбы богов с великанами (напр., походы Тора и его спутников на восток), чему нисколько не мешают любовные отношения и даже экзогамные браки с их дочерьми. Ётуны пытаются отнять богинь и чудесные атрибуты богов (молот Тора, волосы Сив, молодильные яблоки Идунн и т. д.), и за них идёт борьба, но первоначально чудесные предметы и эликсиры (копьё Одина Гунгнир, его золотое кольцо Драупнир, молот Тора Мьёлльнир, чудесный корабль Скидбладнир, ожерелье *Брисингамен*, сокровища карлика Андвари, *мёд поэзии*) изготавливаются искусными карликами-цвергами, и боги всё это от них добывают силой или хитростью. В основе подобных сюжетов отчасти лежат этиологические (объяснительные) мифы (о происхождении священного мёда, первого копыя, молота и т. п.), в которых боги выступают в функции *культурных героев* и борцов с чудовищами. Однако в дошедших до нас текстах этиологизм сильно затушён и перед нами скорее развёртывается своеобразная картина «циркуляции» ценностей между различными «мирами», в сочетании с военными походами. Так, очень важный миф о происхождении священного мёда, дающего силы, шаманский экстаз, поэтическое вдохновение и мудрость, превращается в повествование о его циркуляции по кругу: боги — цверги — великаны — боги. Сюжеты добывания Одином священного мёда у великанов, Тором — котла для пива (а возможно, и рассказ о возвращении Локи молодильных яблок Идунн), по видимому, имеют в основе единый этиологический миф и соответствующий ритуал, что доказывает параллель с индийским мифом о *соме* — *амрите*. Семантически к мифам о чудесном питье и омолаживающих плодах близки мифологические представления о неиссякающем мёдовом молоке козы Хейдрун и неиссякающем мясе козлов Тора, чудесного вопре павших воинов эйнхериев и бога Фрейра (козлы и вопре выступают также в функции чудесных коней), и далее — о порождающем себе подобных кольце Одына, золотой чудесной мельнице Фроды (т. е. Фрейра), о возвращающемся, как



Голова фантастического чудовища из
Осебергского погребения. Дерево. 9 в. Осло,
Музей кораблей викингов.

бумеранг, молоте Тора, не говоря уже о таких символах плодородия или плодovitости, как золотые волосы Сив и ожерелье Фрейи. Эта мифология вечного обновления магических сил богов и источников лишь созвучна и образам убивающих друг друга и снова оживающих для пира в вальхалле эйнхериев.

Боги противостоят враждебным хтоническим чудовищам и ётунам; возвышаются над природными духами альвами и над карликами (цвергами), над женскими судьбоносными существами (валькириями и норнами), над земными героями. Высший пантеон богов в скандинавской космогонии представлен как результат объединения двух групп богов — асов и ванов после войны, точнее, как результат ассимиляции асами ванов — весьма ограниченной категории божеств, связанных с аграрными культурами, наделённых магическим и пророческим даром, сакральным миролюбием (Ньёрд, Фрейр, Фрейя). Те же свойства у асов разделены: аграрное благополучие связано с Тором, магия и пророчество — с Одином, а миролюбие — с Бальдром. Фрейя —

жена Ода функционально, а может быть, и генетически почти тождественна Фригг — жене Одина, но первая отнесена к вanam, а вторая — к асам. Во многих текстах боги и асы — синонимы, т. к. ваническая аграрная мифология подчинена единической, т. е. небесно-хтонической, воинской и «шаманской» мифологии Одина с вальхаллой, валькириями, эйнхериями, воинской инициацией (смерть Бальдра) и т. п.

Асы представлены в мифах как возглавляемая Одином патриархальная родовая община, в которой, однако, важные вопросы решаются на тинге (народное собрание у скандинавов); большое значение имеют ритуальные пиры богов с распитием священного напитка.

В пантеон входят боги: Один (власть, мудрость, магия, в т. ч. военная, покровитель воинов, хозяин вальхаллы), Тор (громовник с военными и аграрными функциями, главный борец с великанами и мировым змеем), Тюр (старый индоевропейский небесный бог, покровитель военных собраний и поединков), Хеймдалль (страж богов и мирового древа), Хёнир, Улль (бог — стрелок из лука и лыжник), Бальдр (юный бог — ритуальная жертва), Ньёрд (плодородие, море и судоходство), Хёд (слепой бог, убийца Бальдра), Фрейр (плодородие, мир), Локи (мифологический плут и насмешник, отец хтонических чудовищ, посредник между богами и великанами), Браги (бог-скальд) и некоторые другие. Имеются ещё юные боги Видар, Вали, Магни и Модри, которые функционируют главным образом как мстители за отцов и братьев; Хермод, который пытается вернуть брата Бальдра из царства смерти хель. Вили и Ве упоминаются только как братья Одина и «сыны Бора», а Од — как муж Фрейи (и, вероятно, ипостась того же Одина). Богини (имеющие в основном отношение к плодородию и деторождению) — это прежде всего Фригг, Фрейя, Сив, Идунн, а также охотница и лыжница Скади, иногда упоминаются Гевьон и Фулла. Если в культе большое значение имели Один, Тор и Фрейр, то в повествовательных мифах главными действующими лицами являются Один, Тор и Локи, выступающие прежде всего в роли культурных героев: Один — как культурный герой — творец и шаман (жрец), Тор — как героический борец, ограждающий богов и людей от чудовищ, Локи — как отрицательный вариант культурного героя — мифологический плут — трикстер. У Одина подчёркивается ум (в его синкретическом понимании, включающем магическую силу и коварство), у Тора — физи-

ческая сила и богатырская ярость, у Локи — хитрость и плутовство. Соответственно Тор выступает как главный противник великанов и мирового змея, Один — как добытчик священного мёда и рун, носитель мудрости, магии и пророчеств, а Локи — как вечный «добытчик» (посредством трюков). мифологических ценностей у карликов для богов, у богов для великанов и т. д., как оператор их вечной «циркуляции». И Один, и Тор (а также и оттеснённый Тюр) являются богами неба и войны. Параллелизм устраняется тем, что Один — бог военной магии и военной дружины, покровитель героев и сеятель раздора между ними, а Тор — бог-богатырь, моделирующий вооружённый народ, защитник «своих» (богов и людей) от «чужих» — различных демонов (Тюр ограничен функцией хранителя воинских правил); Один — бог неба как хозяин воинского «рая», а Тор сведён к специализированному громовнику. Локи выступает как комический дублёр Одина в космогонии и его демонический противник в эсхатологии. У них обоих есть шаманские черты, но шаманские странствия Локи ограничены горизонтальной проекцией, тогда как образ Одина тесно связан с мировым деревом. Он вытеснил в этом громовника Тора и соперничает со стражем богов *Хеймдаллем*, который первоначально, по-видимому, был тождествен мировому дереву Иггдрасилу [параллелизм между ними отразился в мифе о спрятанных под деревом глазе Одина и слухе (или роге) Хеймдалля]. Условно Одина и Локи можно соотносить как белое и чёрное шаманство. В качестве позитивного творца Один — отец асов, а Локи — отец хтонических чудовищ, Один — хозяин небесного царства мёртвых для избранных,

а Локи — отец хозяйки подземного царства мёртвых и тайный виновник первой смерти (смерти Бальдра), которая является единственным жертвоприношением (реальный убийца Хёд — также, возможно, дублёр Одина). В процессе эволюции скандинавской мифологии, по-видимому, очень существенным было всё большее выдвигание на первый план Одина и всего одинического комплекса, как небесной воинской мифологии (Один при этом оттеснял наследника индоевропейского бога неба Тюра и отчасти индоевропейского громовника Тора в качестве небесных богов), а также эсхатологических мотивов, буквально пронизывающих скандинавскую мифологию, по крайней мере в её «эддической» стадии. Некоторые мотивы (напр., связанные с шаманизмом, рыболовной культурой) могут считаться следствием контакта с саамско-финским окружением.

Мифология оказала существенное влияние на германо-скандинавский героический эпос. Наиболее ранние из сохранившихся произведений героического эпоса — англосаксонские поэмы «Беовульф» (возникла в кон. 7 — нач. 8 вв., запись ок. 1000), «Битва при Финсбурге» (9 в.), «Видсид», «Жалобы Деора» (обе — 10 в.); немецкие «Песнь о Хильдебранде» (нач. 9 в.), «Вальгарий» (9 в., на лат. языке); главный массив записей героического эпоса датируется 13 в.: немецкая «Песнь о нибелунгах», героические песни «Старшей Эдды» (песни о Вёлунде, Хельги, Сигурде, Гудрун, Брюнхильд, Атли, Хамдире) и раздел «Язык поэзии» в «Младшей Эдде», норвежские «Сага о Вэльсунгах» и «Сага о Тидреке» и др.; героические сказания излагались и в «сагах о древних временах» — сохранившихся («Сага о

Хрольве Жердинке»), либо утраченных, но использованных средневековыми авторами («Сага о Скьёльдунгах»), в народных балладах позднего средневековья и др. Героями эпоса являются персонажи как вымышленные, так и восходящие к историческим прототипам, но от последних в эпосе сохранились лишь имена, а события, с которыми они были связаны в действительной истории (обычно в эпосе отражается эпоха Великого переселения народов 4—6 вв. — войны между готами и гуннами, гибель остготского королевства в 375 под ударами гуннов, разгром гуннами бургундского королевства в 437, смерть гуннского короля Аттилы в 453 и др.), представлены в виде родовых междоусобиц и личных конфликтов, обросли фантастическими элементами и т. д. В «Старшей Эдде» песни о героях довольно чётко отделены от песен о богах. Асы, как правило, непосредственно не вмешиваются в жизнь героев, и если место действия в мифологических песнях — Асгард либо Ётунхейм (страна великанов), но не мир людей, то подвиги и злодеяния, являющиеся сюжетами героического эпоса, совершаются на Рейне, в державе гуннов, в готском королевстве, хотя топографические и этнические координаты здесь весьма расплывчаты и противоречивы. Ещё более неопределённо время действия героических песен («славное далёкое прошлое»), нет ясного разграничения между мифологическими изначальными временами и героической эпохой; герои часто действуют одновременно (хотя их исторические прототипы жили в разное время) и т. д.

В ряде существенных моментов граница между мифом и эпосом оказывается расплывчатой или по существу исчезает. Многие роды скандинавских германских королей и знати восходят к асам (таковы генеалогии Инглингов, Скьёльдунгов, Вэльсунгов, англосаксонских королевских династий). Героев, павших на поле боя, принимает в своём чертоге вальхалле Один; возлюбленными героев (*Сигурда*, *Хельги*, *Вёлунда*) часто бывают валькирии и т. д. И Г. с. м., и эпос проникнуты своеобразным трагизмом: все герои эпоса гибнут, по большей части страшной смертью, которую они, как правило, смело принимают, а в ряде случаев идут ей навстречу (*Брюнхильд*, *Сигню*, *Гуннар*, *Хёгни*); в мифологической эсхатологической концепции мир движется к «сумеркам» и асы знают о своей неминуемой гибели и её причине — нарушении данных ими обетов. Мотив нарушения клятв — один из ведущих и в героическом эпосе: *Сигурд*, *бургунды* — *Гьюкунги*,

Культовая процессия. Ковёр из Осебергского погребения. 9 в. Реконструкция. Осло. Музей кораблей викингов.





Герой в змеином рау.
Резьба на повозке из
Осебергского погребения.
9 в. Осло, Музей
кораблей викингов.

Атли и другие персонажи погибают именно из-за несоблюдения торжественно взятых клятв. Общим для мифа и героического эпоса было и понимание судьбы. Правда, ссылки на судьбу, норн и т. п. становятся особенно частыми в поздних записях эпических произведений, где они, возможно, уже лишаются прежнего значения, однако предсказания грядущих судеб героев принципиально важны для героических сказаний (напр., о Сигурде, о *Старкаде*, жизнь которого была предопределена соперничаящими Одином и Тором).

Проблема соотношения мифа и эпоса в германо-скандинавской традиции находит разное научное разрешение. Попытки натурмифологической школы 1-й пол. 19 в. сблизить героические персонажи с мифом путём истолкования их в качестве символов и аллегорий природных явлений (напр., трактовка эпоса о Сигурде как солярного мифа) давно оставлены наукой. Реакция на произвольные интерпретации натурмифологов выразилась, в частности, в том, что эпос последовательно демифологизировался: фигурирование в нём Одина и других мифологических персонажей было сочтено позднейшими «романтическими» добавлениями, изображение богов в виде основателей королевских династий — учёным эвгемеризмом средних веков. Сказалась и тенденция видеть в героической поэзии исключительно продукт индивидуального письменного творчества (А. Хойслер и его школа, оставившие в стороне её народнофольклорные истоки). Между тем архаика ряда мотивов героического эпоса вне сомнений: детство героя (отсутствие у него родителей, как в одной из ранних версий сказания о Сигурде — жизнь его в лесу и воспитание кузнецом-колдуном), борьба героя с драконом или иным чудовищем (*Беовульф*, Сигмунд, затем Сигурд); добывание чудесных предметов (меча, плаща-невидимки и т. п.); героическое сватовство к девице-богатойше (Брюнхильд), сопровождающееся испытаниями ловкости, силы и отваги; обмен героев (Гуннара и Сигурда) обличьями и оборотничеством (напр., превращение *Фафнира* в дракона); пробуждение герою спящей девы (валькирии), тема зо-

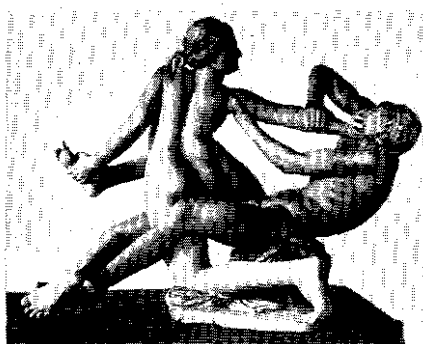
лотого клада (золото нибелунгов — нифлунгов), роль живых существ (конь, птицы) и неодоушевленных предметов (меч, копьё) в судьбе героя и т. п. Современные неомифологи (О. Хёфлер, Ф. Р. Шрёдер, Я. де Фрис, К. Хаук, Ж. Дюмезиль) склонны искать истоки эпических сюжетов в сфере мифа, но не природного, как учёные нач. 19 в., а в ритуально-мифологических *архетипах*, в обряде и культе. Они видят в героическом эпосе центральное звено коллективного сознания эпохи начинавшегося высвобождения человека из «первобытной сакральной связанности», когда миф сохранял свою жизненную эффективность, но «уже приобретало свои права земное и человеческое» (Шрёдер) — в этой «пограничной зоне» мифологические сюжеты и сцены культовых действий и игр сливались воедино с историческими преданиями, круг коллективных культовых представлений, лежавших в основе мифа, оплодотворил и героический эпос.

Исходя из этой концепции, неомифологи интерпретируют эпические сюжеты и мотивы: поединок героя с драконом возводят к деяниям бога, который преодолеывает хаос, дабы создать космос; исток мотива борьбы между отцом и сыном («Песнь о Хильдебранде») усматривают в мифе о боге, убивающем собственного сына (Один — Бальдра); стремятся проследить отражение древнегерманского культа и ритуала в эпосе о Хельги; утверждают, что герой эпоса Дитрих Бернский (его исторический прототип — остготский король Теодорих) уже при жизни был обожествлён и считался воплощением Водана, а после своей смерти выступал в роли предводителя «дикой охоты» (войска мёртвых), т. е. историческое лицо сделалось персонажем героического эпоса посредством перехода в сферу мифического и культового, и т. д.

Построения неомифологов в ряде пунктов не выдерживают критической историко-научной проверки и встречают обоснованные возражения исследователей — Г. Куна, К. фон Зе и ряда других учёных. Вместе с тем вряд ли можно полностью отрицать связь между героическим эпосом и ритуалом. Например, ритуальные истоки можно усмотреть, по-видимо-

му, в казни, учинённой Атли над Гуннараром и Хёгни («Старшая Эдда», «Песнь об Атли»), в убийстве *Гудрун* собственных сыновей, в некоторых эпизодах сказания о *Хаддинге*, в добровольном расставании с жизнью Брюнхильд («Краткая песнь о Сигурде», «Поездка Брюнхильд в хель»), Сигню («Сага о Вельсунгах») и, возможно, Гудрун (в версиях, предшествовавших циклизации песней) — все эти героини, осуществив мечь, погибают в жертвенном пламени костра. Здесь речь идёт лишь о гипотетической ритуальной основе этих мотивов — в песнях они включены уже в иной контекст повествований о родовой вражде и кровной мести, с новыми мотивировками и частично психологизированы. В крупнейшем и наиболее популярном памятнике германского героического эпоса — «Песни о нибелунгах» повествование переосмыслено в духе куртуазно-рыцарской поэзии и почти не сохранило следов древней мифологии. «Песнь о нибелунгах» стала предметом многочисленных переработок, источником поэтических тем и мотивов более позднего времени (см. в ст. *Нибелунги*).

Лит.: Старшая Эдда, пер. А. И. Корсун, под ред. и с комментариями М. И. Стеблин-Каменского, М.—Л., 1963; [Скорри С.], Младшая Эдда, пер. О. А. Смирницкой под ред. М. И. Стеблин-Каменского, Л., 1970; Беовульф, Старшая Эдда, Песнь о нибелунгах, М., 1975; Мелетинский Е. М., «Эдда» и ранние формы эпоса, М., 1968; его же, Скандинавская мифология как система, в кн.: Труды по знаковым системам, т. 7, Тарту, 1975; его же, О семантике мифологических сюжетов в древнескандинавской поэзии и прозе, в кн.: Скандинавский сборник, т. 18, Тал., 1970; Стеблин-Каменский М. И., Миф, Л., 1976; Schröder F. R., Germanentum und Hellenismus, Hdb., 1924; Höfler O., Kultische Geheimbünde der Germanen, Bd 1, Fr./M., 1934; Dumézil G., Mythes et dieux des germains, P., 1939; Ohlmarks A. ke, Studien zum Problem des Schamanismus, Lund, 1939; Grimm J., Deutsche Mythologie, 4 Aufl., besorgt von E. H. Meyer, Bd 1—3, Basel, 1953; Meyer E. H., Mythologie der Germanen, Strassburg, 1903; Mogk E., Mythologie, 2 Aufl., Strassburg, 1900 (Grundriß der germanischen Philologie, hrsg. von H. Paul, Bd 3); Heim K., Altgermanische Religionsgeschichte, Bd 1—2, Hdb., 1913—53; Schneider H., Die Götter der Germanen, Tübingen, 1938; Religionshistorie, utg. av N. Lid, Stockh.—Oslo, 1942; Vries J. de, Altgermanische Religionsgeschichte, 2 Aufl., Bd 1—2, B., 1956—57; Vries J. de, Altnordisches etymologisches Wörterbuch, Lig. 1—12, Leiden, 1957—61; Grönbæch V., Kultur und Religion der Germanen, 5 Aufl., Bd 1—2, Darmstadt, 1954; Turville-Petre G., Myth and religion of the North, L., 1964; Baetke W., Die Götterlehre der Snorra-Edda, B., 1950; Gering H., Kommentar zu den Liedern der Edda, Hälfte 1—2, Halle, 1927—31; Nerman B., The poetic Edda in the light of archaeology, Coventry, 1931; Askeberg F., Norden och kontinenten i gammal tid, Uppsala, 1944; Ström F., Nordisk hedendom, Göteborg, 1961; Nerman B., Bibliography of the Eddas, Ithaca (N. Y.), 1920; Haggerson J., Bibliography of the Eddas. A supplement to the bibliography of the Eddas by H. Nerman, Ithaca (N. Y.), 1955.



Гермафродит и сатир. Мрамор. I в. до н. э. Дрезден, Скульптурное собрание.

Хойслер А. Германский героический эпос и сказание о Нибелунгах, пер. с нем. Вступ. ст. В. М. Жирмунского, М., 1960; Гуревич А. Я., «Эдда» и сага, М., 1979; его же, Пространственно-временной «континуум» «Песни о Нибелунгах», в кн.: Традиция в истории культуры, М., 1978; Heusler A., Geschichtliches und Mythisches in der germanischen Heldensage, в его кн.: Kleine Schriften, Bd 2, В., 1969; Schneider H., Germanische Heldensage, Bd 1—2, В.-Lpz., 1928—34; Höfler O., Germanische Sakralkönigtum, Bd 1, Tübingen, 1952; Vries J. de, Betrachtungen zum Märchen besonders in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos, Hels., 1954; Zur germanisch-deutschen Heldensage, hrsg. von K. Hauck, Darmstadt, 1965 (Wege der Forschung, Bd 14); See K. v., Germanische Heldensage. Stoffe. Probleme. Methoden, Fr./M., 1971.

Е. М. Мелетинский, А. Я. Гуревич
(раздел Германско-скандинавский
героический эпос).

ГЕРМАНСКАЯ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. *Германско-скандинавская мифология*.

Гермес. Роспись белофонного лекифа «мастера Восточной фиалы». Ок. 440 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.



ГЕРМАФРОДИТ (Ἑρμαφροδίτης), в греческой мифологии сын Гермеса и Афродиты, юноша необычайной красоты, воспитанный няядами на горе Ида во Фригии. Когда Г. исполнилось пятнадцать лет, он отправился странствовать по Малой Азии. Однажды в Карию, когда Г. купался в водах источника, нимфа этого ключа Салмакида страстно влюбилась в Г., но её мольбы о взаимности не имели успеха. По просьбе Салмакиды боги слили её с Г. в одно двуполое существо (Ovid. Met. IV 285 след.). В нач. 4 в. до н. э. в Аттике был популярен культ Г.

М. В.

ГЕРМЭС (Ἑρμῆς), в греческой мифологии вестник богов, покровитель путников, проводник душ умерших. Г. — сын Зевса и Майи, одной из дочерей Атланта, рождённый ею в Аркадии в пещере Киллены (Нупт. Нот. III 1—5). Олимпийское божество, хотя и догреческого, возможно, малоазийского происхождения. На фетишистскую древность Г. указывает его имя, понимаемое как производное от греч. ἔρμα — гряда каменной или каменный столб, которыми отмечались в древности места погребений. Гермы были путевыми знаками (Plat. Нирр. 228d—229a), фетишми — охранителями дорог, границ, ворот (отсюда Г. «привратный» — «Проилей») (Paus. II 38, 7); повреждение герм считалось страшным святотатством (Thuc. VI 27). Фетишистские рудименты бога обнаруживаются в таких непреходящих атрибутах Г., как «амбросийные» (букв. «бессмертные») золотые крылатые сандалии и золотой жезл — средоточие магической силы (Нот. Od. V 44—50). В руках с этим жезлом, усыпляющим и пробуждающим людей, Г. выполняет одну из своих древнейших функций — проводника душ умерших в аид, «психопома» или помощника на пути в царство мёртвых (Нот. Od. XXIV 1—5). Г. одинаково вхож в оба мира — жизни и смерти; он посредник между тем и другим, так же как и посредник между богами и людьми. Он ведёт богинь Геру, Афины и Афродиту на суд Париса (Eur. Andr. 274—287). Г. — вестник богов, мужской коррелят вестницы богов Ириды. Изъявление божественной воли приходит иногда во сне, и Г. насылает на людей сны с помощью своего жезла (Нупт. Нот. III 14). Водительство Г. на путях жизни и смерти переосмысливается в эпоху классической мифологии как покровительство героям. Он вручает Нефеле — матери Фрикса и Геллы златорунного барана, на котором они спасаются от мачехи (Apollocl. I 9, 1). Основателю Фив Амфиону Г. вручает лиру, и с её помощью герой строит стены города

(III 5, 5); Персею он вручает меч для убийства Медузы (II 4, 2); Одиссею открывает тайну волшебной травы, чтобы спастись от колдовства Кирки (Нот. Od. X 227—306); Г. спас бога Ареса от козней Алоадов. Г. охраняет героев во время странствий (Нот. II. XXIV 334). Он помог Приаму невредимым проникнуть в стан Ахилла (XXIV 339—447), причём здесь сказало умение Г. открывать незримо любые узлы (Нупт. Нот. III 410). Хитрость и ловкость Г. делают его покровителем плутовства и воровства. Описание воровских подвигов Г. и история кражи младенцем Г. прекрасного стада коров у Аполлона даётся в гомеровском «Гимне Гермесу» (III 68—94). Г. обучил плутовству своего сына Автолика — леда Одиссея со стороны матери; хитроумие Одиссея — результат наследственности, полученной от божественного



Гермес и одна из харит. Фрагмент рельефа с острова Тасос. Мрамор. Ок. 480 до н. э. Париж, Лувр.

предка (Нот. Od. XIX 394—398). Благодаря хитрости и обману Г. освободил Ио от чудовищного Аргоса и убил его. Надев шлем Аида, Г. ловко убил одного из гигантов (Apollocl. I 6, 2).

Функция Г. как покровителя пастушества, умножающего приплод в стадах вместе с Гекатой (Hes. Theog. 444), вторична (ср. Пан — сын Г. — бог стад). Г. и Аполлон взаимно обменялись рядом важнейших функций или поделили их между собой. Согласно мифу, случайно (ибо все случайные находки посылаются Г.) найдя черепаху, Г. впервые изготовил из её панциря семиструнную лиру и пел под её аккомпанемент. Аполлон угорил его отдать ему лиру в обмен на коров (Нупт. Нот. III 413—502). В придачу Г. вручил Аполлону свою



Голова Гермеса. Фрагмент терракотовой статуи Виллы с фронта храма Аполлона в Вейях. Ок. 500 до н. э. Рим. Музей виллы Джулия.

свирель, за что получил от того золотой жезл и был им научен искусству гадания (Apollo. III 10, 2). В период поздней античности возник образ Г. Трисмегиста («трижды

величайшего») в связи с близостью Г. погустороннему миру; с этим образом связывались оккультные науки и т. н. герметические (тайные, закрытые, доступные только посвящённым) сочинения.

Г. почитался на анфестериях — празднике пробуждения весны и памяти умерших. В римской мифологии почитался под именем *Меркурия* — покровителя торговли.

Лит.: Radermacher L., Der homerische Hermeshymnus. Erläutert und untersucht, W., 1931; Raingeard P., Hermès psychagogue. Essai sur les origines du culte d'Hermès, P., 1935; Kerényi K., Hermes der Seelenführer, Z., 1944; Brown O. N., Hermès — the thief, Madison, 1947; Moorset G. v., The mysteries of Hermes Trismegistus, Utrecht, 1955.

А. А. Тахо-Годи.

Среди дошедших до нас произведений античной пластики: статуя «Г. с младенцем Дионисом» Праксителя. «Г.» Поликлета известен в нескольких репликах, «Отдыхающий Г.» Лисиппа — в римской копии; известны также т. н. «Г. Лувровизи», «Г. Фарнезе», «Г. из Бельведера» и др.; в числе герм — пергамская копия произведения Алкамена; среди рельефов — «Г. и хариты». Под влиянием античных изображений Г. с ягнёнком на плечах в раннехристианском искусстве сформировался иконографический тип «доброго пастыря». В средневековых книжных иллюстрациях Г. изображается как символ



Голова Гермеса. Римская копия. С греческого оригинала Поликлета (ок. 450 до н. э.). Мрамор. Берлин. Государственные музеи.

планеты Меркурий (во многих европейских языках ртуть, которой в алхимии вплоть до 17 в. отводилась исключительно важная роль, носила имя этой планеты). Иногда Г. изображался как бог красноречия. В символике эпохи Возрождения и барок-

Слева — отдыхающий Гермес. Римская копия. С греческого оригинала Лисиппа (2-я половина 4 в. до н. э.). Бронза. Неаполь, Национальный музей. Справа — Гермес с младенцем Дионисом. Статуя Праксителя. Мрамор. Ок. 340 до н. э. Олимпия, музей.



Гермес. Бронза. Ок. 340 до н. э. Афины, Национальный музей.



Слева — Гермес (т. н. Гермес Лувровский). Римская копия. С греческого оригинала (5 в. до н. э.) Мрамор. Рим, Национальный музей. Справа — Гермес. Римская копия. С греческого оригинала Лисиппа (ок. 330 до н. э.). Мрамор. Копенгаген, Новая Карлсбергская галерея.

ко Г. — проводник душ (рельеф Малластерианского храма в Римини; фреска Рафаэля «Г. вводит Психею на Олимп»), посланец богов (статуя «Меркурий» Джамболонья), миротворец (картина П. П. Рубенса «Примирение Марии Медичи со своим сыном») и др. Г. изображали в обществе харит-граций (Я. Тинторетто «Меркурий и три грации»). В европейском искусстве 15—17 вв. особенно популярны сюжеты: «Меркурий обезглавливает Аргоса» (Рубенс, Я. Йорданс, Веласкес, Рембрандт и др.), «похищение Меркурием стад Адмета» (Доменикино, К. Лоррен и др.) и др. В искусстве 18 — нач. 19 вв. образ Г. находит воплощение главным образом в пластике (Г. Р. Доннер, Ж. Б. Пигаль, Б. Торвальдсен и др.).

ГЕРМИОНА (Ἑρμιόνη), в греческой мифологии дочь Менелая и Елены. В «Одиссее» (IV 3—9) сообщается о выдаче её замуж за сына Ахилла — Неоптолема, которому Менелай обещал руку дочери во время Троянской

войны. По другому варианту мифа, ещё в детстве Г. была обручена с Орестом, но ему пришлось отказаться от своих прав либо перед лицом соперника, имевшего огромные заслуги перед ахейским войском, либо потому, что он (Орест) запятнал себя убийством матери. Только после того как Неоптолем был убит жрецами в Дельфах, Г. смогла выйти замуж за Ореста и имела от него сына Тисамена, унаследовавшего престол своего деда Менелая в Спарте (Apollod. epit. VI 14; 28). По варианту мифа, принятому Еврипидом в «Андромахе», убийство Неоптолема было подстроено Орестом, стремившимся получить руку Г. (957—1008). в. Я.

ГЕРО (Ἥρα), в греческой мифологии жрица Афродиты (вариант: Артемиды) в городе Сест на берегу Геллеспонта, в которую влюбился юноша Леандр из Абидоса (на противоположном берегу пролива). Каждую ночь Леандр переплывал пролив, что-

бы встретиться с возлюбленной, Г. зажигала на башне в Сесте огонь, и Леандр плыл по тёмному морю, глядя на пламя маяка. Однажды огонь погас, и Леандр утонул. Когда утром Г. увидела прибитый волнами к берегу труп юноши, она в отчаянии бросилась в море (Ovid. Heroid. 17, 18; Verg. Georg. III 258 след.). м. б.

В европейском изобразительном искусстве 17 в. к сюжету обращались Х. Голциус, А. Блумарт, П. П. Рубенс, Гверчино, Я. Йорданс, А. ван Дейк, Рембрандт. Сюжет в 15—16 вв. обрёл популярность в европейской литературе: следуя за Овидием, Вергилием и поэтом 5—6 вв. Мусеем (поэма «Г. и Леандр») его разрабатывали: Д. Поттер (поэма «Попрощение любви»), Г. Сакс («История несчастной любви Леандра к госпоже Г.»), К. Маро («История Леандра и Г.»), Х. Альмогавер Боска («Г. и Леандр»); К. Марло («Г. и Леандр»). В кон. 16—сер. 17 вв. сюжет также находит воплощение в драматургии (Ф. Браучолини, Лопе де Вега), в поэмах-трагедии (Л. де Гонгора, П. Скаррон). На рубеже 18 и 19 вв. — мелодрама-монолог Ж. П. де Флориана «Г.», баллада Ф. Шиллера «Г. и Леандр», часто обращение к сюжету в английской поэзии 19 в. (Дж. Хант, Т. Гуд, А. Теннисон, Т. Мур, Э. Арнолд). Среди интерпретаций сюжета в 19 в. — трагедия Ф. Грильпарцера «Волны моря и любви». Среди опер 17—18 вв. «Леандр» Ф. А. Пистокки; «Леандр» Н. Логрошино; «Г.» С. Майра; «Г. и Леандр» Ф. Паэра; в 19 в. — «Г. и Леандр» Дж. Боттезини.

ГЕРОИ (ἥρωες), в греческой мифологии сын или потомок божества и смертного человека. У Гомера Г. обычно именуется отважный воин (в «Илиаде») или благородный человек, имеющий славных предков (в «Одиссее»). Впервые Гесиод называет «род героев», созданный Зевсом, «полубогами» (ἡμιθεοί, Opp. 158—160). В словаре Гесихия Александрийского (6 в.) понятие Г. разъясняется как «могущий, сильный, благородный, значительный» (Hesych. v. ἥρωες). Современные этимологи дают различные толкования этого слова, выделяя, впрочем, функцию защиты, покровительства (корень *ser-, вариант *swer-, *wer-, ср. лат. servāre, «беречь», «спасать»), а также сблизкая с именем богини Геры — Ἥρα.

История Г. относится к т. н. классическому или олимпийскому периоду греческой мифологии (2-е тыс. до н. э., расцвет — сер. 2-го тыс. до н. э.), связанному с укреплением патриархата и расцветом микенской Греции. Олимпийские боги, неспроверженные титанов, в борьбе с доолимпийским миром чудовищных порождений матери-земли — Геи, создают поколение

Г., вступая в брак с родом смертных. Известны т. н. каталоги Г. с указанием их родителей и места рождения (Hes. Theog. 240—1022; frg. 1—153; Apoll. Rhod. I 23—233). Иногда Г. не знает своего отца, воспитывается матерью и отправляется на поиски, совершая по пути подвиги (см. Тесей).

Г. призван выполнять волю олимпийцев на земле среди людей, упорядочивая жизнь и внося в неё справедливость, меру, законы, вопреки древней стихийности и дисгармоничности. Обычно Г. наделяется непомерной силой и сверхчеловеческими возможностями, однако он лишён бессмертия, остающегося привилегией божества. Отсюда несоответствие и противоречие между ограниченными возможностями смертного существа и стремлением Г. утвердить себя в бессмертии. Известны мифы о попытках богов сделать Г. бессмертными; так, Фетида закаляет Ахилла в огне, выжигая в нём всё смертное и умащая его амброзией (Apollod. III 13, 6), или Деметра, покровительствуя афинским царям, закаляет их сына Демофонта (Нупт. Ном. V 239—262). И в том, и в другом случае богиням мешают неразумные смертные родители (Пелей — отец Ахилла, Метанира — мать Демофонта). Стремление нарушить исконное равновесие сил смерти и бессмертного мира принципиально не имеет успеха и карается Зевсом. Так, Асклепий, сын Аполлона и смертной женщины Кориониды, пытавшийся воскрешать людей, т. е. даровать им бессмертие, был поражен молнией Зевса (Apollod. III 10, 3—4). Геракл похитил яблоки Гесперид, дарующие вечную молодость, но затем Афина возвратила их на место (Apollod. II 5, 11). Безуспешна попытка Орфея вернуть к жизни Эвридику (Apollod. I 3, 2). Невозможность личного бессмертия компенсируется в героическом мире подвигами и славой (бессмертием) среди потомков. Личность Г. большей частью имеет драматический характер, т. к. жизни одного Г. не хватает, чтобы воплотить предназначения богов. Поэтому в мифах укрепляется идея страдания героической личности и бесконечного преодоления испытаний и трудностей. Г. часто гоним враждебным божеством (напр., Геракла преследует Гера, Apollod. II 4, 8) и зависит от слабого, ничтожного человека, через которого действует враждебное божество (напр., Геракл подчинён Эврисфею).

Чтобы создать великого Г., требуется не одно поколение. Г. Зевс трижды вступает в брак со смертными женщинами (Ио, Данаей и Алкменой), чтобы через тридцать поколений (Aeschyl. Prom. 774) родился Ге-

ракл, среди предков которого были уже Данаей, Персей и др. сыновья и потомки Зевса. Таким образом, происходит нарастание героической мощи, достигающей апофеоза в мифах об общегреческих Г., таких, как Геракл.

Ранний героизм — подвиги Г., уничтожающих чудовищ: борьба Персея с горгоной, Беллерофонта с химерой, ряд подвигов Геракла, вершиной которых является борьба с Андом (Apollod. II 7, 3). Поздний героизм связан с интеллектуализацией Г., его культурными функциями (искусный мастер Дедал или строители фиванских стен Зет и Амфион). Среди Г. певцы и музыканты, овладевшие магией слова и ритма, укротители стихий (Орфей), прорицатели (Тиресий, Калхант, Трофоний), отгадыватели загадок (Эдип), хитроумные и любознательные (Одиссей), законодатели (Тесей). Независимо от характера героизма подвиги Г. всегда сопровождаются помощью божественного родителя (Зевс, Аполлон, Посейдон) или бога, функции которого близки характеру того или иного Г. (мудрая Афина помогает умному Одиссею). Нередко соперничество богов и их принципиальное отличие друг от друга сказывается на судьбе Г. (гибель Ипполита как результат спора Афродиты и Артемиды; буйный Посейдон преследует Одиссея наперекор мудрой Афине;

Гера, покровительница моногамии, ненавидит Геракла, сына Зевса и Алкмены).

Зачастую Г. испытывает мучительную смерть (самосожжение Геракла), гибнет от руки вероломного злодея (Тесей), по воле враждебного божества (Гиакинф, Орфей, Ипполит). Вместе с тем подвиги и страдания Г. рассматриваются как своего рода испытания, вознаграждение за которые приходит после смерти. Геракл обретает бессмертие на Олимпе, получив в жёны богиню Гебу (Hes. Theog. 950—955). Однако, по другой версии, сам Геракл находится на Олимпе, а тень его скитается в аиде (Ном. Od. XI 601—604), что указывает на двойственность и неустойчивость обожествления Г. Убитый под Троей Ахилл затем оказывается на острове Левка (аналог островов блаженных), где вступает в брак с Еленой (Paus. III 19, 11—13) или с Мендеей в Елисейских полях (Apoll. Rhod. IV 811—814), Менелай (зять Зевса), не испытыв смерти, переносится в Елисейские поля (Ном. Od. IV 561—568). Гесиод же считает обязательным для большинства Г. переселение на острова блаженных (Opp. 167—173). Сын Аполлона Асклепий, убитый молниями Зевса, мыслится ипостасью Аполлона, обретает божественные функции целителя, и культ его даже вытесняет в Эпидавре культ его отца Аполлона. Единственный Г. — по-

Битва Геракла с Герионом. Фрагмент росписи чернофигурной амфоры. Ок. 540 до н. э. Париж, Национальная библиотека.



лубог Дионис, сын Зевса и Семелы, становится божеством ещё при жизни; но это его превращение в бога подготавливается рождением, смертью и воскресением Загрея — архаической ипостаси Диониса, сына Зевса Критского и богини Персефоны (Нопп. *Diop.* VI 155—388). В песне элейских женщин к богу Дионису обращаются как к Дионису-Г. (*Anthologia Lyrica gnaea*, ed. Diehl, Lips., 1925, II p. 206, frg. 46). Таким образом, Геракл явился образцом для представления о Г.-боге (Pind. *Nem.* III 22), а Дионис считался Г. среди богов.

Развитие героизма и самостоятельности Г. приводит к их противопоставлению богам, к их дерзости и даже преступлениям, которые накапливаются в поколениях героических династий, приводя к гибели Г. Известны мифы о родовом проклятии, которое испытывают на себе Г. конца классического олимпийского периода, соответствующего времени упадка микенского владычества. Таковы мифы о проклятиях, тяготеющих над родом Атридов (или Танталидов) (Тантал, Пелопс, Атрей, Фiest, Агамемнон, Эгисф, Орест), Кадмидов (дети и внуки Кадма — Ино, Агава, Пенфей, Актеон), Лабдакидов (Эдип и его сыновья), Алкмеонидов. Создаются также мифы о гибели всего рода Г. (мифы о войне семерых против Фив и о Троянской войне). Гесиод рассматривает их как войны, в которых Г. истребили друг друга (Орр. 156—165).

В нач. 1-го тыс. до н. э. большое распространение получает культ умерших Г., совсем неизвестный гомеровским поэмам, но зато известный по микенским царским захоронениям. В культе Г. отразилась идея божественного вознаграждения после смерти, вера в продолжение заступничества Г. и покровительство его людям. На могилах героев приносились жертвы (ср. жертвы Агамемнону в «Хоэфорах» Эсхила), им отводили священные участки (напр., Эдипу в Колоне), вблизи их погребений устраивали состязания певцов (в честь Амфидаманта в Халкиде с участием Гесиода, Орр. 654—657). Плачи (или френы) по Г., прославлявшие их подвиги, послужили одним из источников эпических песен (ср. «славные деяния мужей», которые поёт Ахилл, Нопп. II. IX 189). Общегреческий Г. Геракл считался установителем Немейских игр (Pind. *Nem.* I). Ему приносили жертвы в разных храмах: в одних как бессмертному олимпийцу, в других — как Г. (Herodot. II 44). Некоторые Г. воспринимались как ипостаси бога, напр. Зевса (ср. Зевс — Агамемнон, Зевс — Амфиарай, Зевс — Трофоний), Посейдона (ср. Посейдон — Эрефей). Там, где была

прославлена деятельность Г., строились храмы (храм Асклепия в Эпидавре), на месте его исчезновения вопрошали оракула (пещера и оракул Трофония, Раус. IX 39, 5). В 7—6 вв. до н. э. с развитием культа Диониса культ некоторых древних Г. — эпонимов городов — потерял своё значение (напр., в Сикионе при тиране Клизфене почитание Адраста сменилось почитанием Диониса, Herodot. V 67). Религиозно-культовый героизм, освящённый полисным строем, играл важную политическую роль в Греции. Г. мыслился защитником полиса, посредником между богами и людьми, предстателем за людей перед богом. После окончания Греко-персидской войны (как сообщает Плутарх) по велению пифии были перенесены останки Тесея с острова Скирос в Афины. Одновременно приносились жертвы героям, павшим в битвах, напр. при Платеях (Plut. *Agist.* 21). Отсюда же обожествление после смерти и включение в число Г. известных исторических лиц (Софокл после смерти стал Г. по имени Дексион). Почётное звание Г. получали после гибели выдающиеся полководцы (напр., Брасид после битвы при Амфиполе, Thuc. V 11, 1). В культе этих героев сказалось древнее почитание мифологических Г., которые стали восприниматься как предки — покровители семьи, рода и полиса.

Лит.: Fagrell L. R., Greek hero cults and ideas of immortality, *Ori.*, 1921; Otto W. F., Der Ursprung von Mythologie und Kult, В., 1940; Delcourt M., Legendes et cultes de héros en Grèce, P., 1942; Piister F., Götter- und Heldensagen der Griechen, Hdb., [1956]; Wiesner J., Olympos. Götter, Mythen und Stätten von Hellas, Nieder-Ramstadt bei Darmstadt, [1960]; Kerenyi K., Die Heroen der Griechen, Zürich, 1958. А. А. Тахо-Годи.

Г. как универсальная категория персонажей, которая обнаруживается в любой мифологии, редко может быть выделена терминологически столь же чётко, как в греческой мифологии. В архаических мифологиях Г. очень часто классифицируются вместе с великими предками, а в более развитых оказываются легендарными древними царями или военными вождями, в т. ч. носящими исторические имена. Некоторые исследователи (Ш. Отран, Ф. Рэглан и др.) прямо возводят генезис мифологических Г. к феномену царя-колдуна (жреца), описанному Дж. Фрейзером в «Золотой ветви», и даже видят в Г. ритуальную ипостась божества (Рэглан). Однако такой взгляд неприменим к самым архаическим системам, для которых характерно представление о Г. как первопредке, участвующем в творении, изобретающем «кухонный» огонь, культурные растения, вводящем социальные и религиозные институты и т. д., т. е. выступающем в качестве культурного героя и демиурга. В от-

личие от богов (духов), умеющих создать космические и культурные объекты чисто магическим путём, словесным их называнием, «извлечь» их так или иначе из самих себя, Г. большей частью находят и добывают эти объекты готовыми, но в отдалённых местах, иных мирах, преодолевая при этом различные трудности, отнимая или похищая их (как культурные герои) у первоначальных хранителей, или же Г. изготовляют эти объекты подобно гончарам, кузнецам (как демиурги). Обычно схема мифа творения в качестве минимального набора «ролей» включает субъекта, объект и источник (материал, из которого объект извлекается/делается). Если в роли субъекта творения вместо божества выступает Г. — добытчик, то это обычно приводит к появлению у него дополнительной роли антагониста. Пространственная подвижность и многочисленные контакты Г., особенно враждебные, способствуют повествовательному развёртыванию мифа (вплоть до превращения его в сказку или героический эпос). В более развитых мифологиях Г. эксплицитно представляют силы космоса в борьбе против сил хаоса — хтонических чудовищ или иных демонических существ, мешающих мирной жизни богов и людей. Лишь в процессе начинающейся «историзации» мифа в эпических текстах Г. приобретают облик квазиисторических персонажей, а их демонические противники могут предстать иноверными иноземными «захватчиками». Соответственно, в сказочных текстах мифические Г. заменяются условными фигурами рыцарей, принцев и даже крестьянских сыновей (в т. ч. младших сыновей и других героев, «не подающих надежд»), побеждающих сказочных чудовищ силой, или хитростью, или волшебством.

Мифические Г. предстательствуют от имени человеческой (этнической) общины перед богами и духами, часто действуют как посредники (медиаторы) между различными мифическими мирами. Во многих случаях их роль отдалённо сопоставима с ролью шаманов (см. *Шаманская мифология*). Г. иногда действуют по инициативе богов или с их помощью, но они, как правило, гораздо активнее богов, и эта активность составляет, в известном смысле, их специфику.

Активность Г. в развитых образцах мифа и эпоса способствует формированию особого героического характера — смелого, неистового, склонного к переоценке собственных сил (ср. *Гильгамеша*, *Ахилла*, Г. германского эпоса и т. д.). Но и внутри класса богов могут быть иногда выделены активные персонажи, осуществляю-

шие функцию медиации между частями космоса, одолеваящие в борьбе демонических противников. Такими богами-Г. являются, напр., *Тор* в скандинавской мифологии, *Мардук* — в вавилонской. С другой стороны, Г. даже божественного происхождения и наделённые «божественной» силой могут иногда достоять чётко и даже резко противостоять богам. Гильгамеш, характеризуемый в аккадской поэме «Энума Элиш» как существо на две трети божественное и многими качествами превосходящее богов, не может всё же сравниться с богами, и его попытка достигнуть бессмертия кончается неудачей. В отдельных случаях неистовый характер Г. или сознание внутреннего превосходства над богами приводят к богоборчеству Г. (ср. греч. *Прометей* и сходных с ним Г. мифологии кавказско-иберийских народов: *Амирани*, *Абрскила*, *Артавазда*, а также *Баградза*). Г. нуждаются для совершения подвигов в сверхъестественной силе, которая лишь отчасти присуща им от рождения, обычно в силу божественного происхождения. Г. нуждаются в помощи богов или духов (в дальнейшем эта потребность Г. уменьшается в героическом эпосе и ещё более увеличивается в сказке, где чудесные помощники часто действуют за Г.), а эта помощь большей частью приобретает посредством определённого искусства и испытаний типа посвяжительных испытаний, т. е. инициации (см. *Инициация и мифы*), практикуемой в архаических обществах. Повидимому, отражением обрядов инициации является обязательный в героическом мифе уход или изгнание Г. из своего социума, временная изоляция и странствия в иных странах, на небе или в нижнем мире, где и происходят контакты с духами, приобретение духов-помощников, борьба с некоторыми демоническими противниками. Специфический символический мотив, связанный с инициацией — проглатывание юного Г. чудовищем и последующее освобождение из его чрева. Во многих случаях (и это как раз указывает на связь с инициацией) инициатором испытаний является божественный отец (или дядя) Г. или вождь племени, который даёт Г. «трудные задачи» или изгоняет его из племени. Изгнание (трудные задачи) иногда мотивировано проступком Г. (нарушение табу) или опасностью, которую он представляет для отца (вождя). Юный Г. часто нарушает различные запреты и даже нередко совершает нецелост, который одновременно сигнализирует о его героической искренности и достигнутой зрелости (а может быть, и об одряхлении

отца-вождя). Испытания могут принять в мифе форму преследования, попыток изведения со стороны бога (отца, царя) или демонических существ (злых духов); Г. может превратиться в мистериальную жертву, проходящую через временную смерть (уход/возвращение - смерть/воскресение). В том или ином виде испытания являются важнейшим элементом героической мифологии.

Рассказ о чудесном (во всяком случае, необычном) рождении Г., его удивительных способностях и раннем достижении зрелости, о его обучении и особенно предварительных испытаниях, различные пережитки героического детства составляют важную часть героического мифа и предшествуют описанию важнейших подвигов, имеющих общее значение для социума.

Биографическое «начало» в героическом мифе в принципе аналогично космоическому «началу» в мифе космогоническом или этнологическом. Только здесь упорядочивание хаоса отнесено не к миру в целом, а к формированию личности, превращающейся в Г., служащего своему социуму и способного в дальнейшем поддержать космоический порядок. Практически, однако, предварительные испытания Г. в процессе его социального воспитания и основные деяния часто так переплетены в сюжете, что их трудно чётко разделить. Героическая биография порой также включает историю женитьбы Г. (с соответствующими соревнованиями и испытаниями со стороны чудесной невесты или её отца; эти мотивы получают особенно богатое развитие в сказке), а иногда и рассказ о его смерти, трактуемый во многих случаях в качестве временного ухода в иной мир с сохранением перспективы возвращения/воскресения.

Героическая биография довольно отчётливо соотносится с циклом «переходных» обрядов, сопровождающих рождение, посвящение, женитьбу и смерть. Но при этом героический миф сам, в силу парадигматической функции мифа, должен служить образцом для исполнения переходных обрядов (особенно инициации) в ходе социального воспитания полноправных членов племени, религиозной или социальной группы, а также в ходе совершения всего жизненного цикла и нормальной смены поколений. Героический миф — важнейший источник формирования как героического эпоса, так и сказки.

Лит.: Пропп В. Я., Исторические корни волшебной сказки, Л., 1946; Жирмунский В., Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки, М.—Л., 1962; Мелетинский Е. М., Происхождение героического эпоса, М., 1963; его же, Поэтика мифа, М., 1976; Raglan F. R. S., The hero. A study

in tradition, myth and drama, L., 1949; Campbell J., The hero with a thousand faces, 2 ed., Princeton, 1968; Autran Ch., Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque, t. 1—3, P., 1943; Baudouin Ch., Le triomphe du héros. Etude psychanalytique sur le mythe du héros et les grandes épopées, P., 1952; Levy G. R., The sword from the rock, L., [1953]; Stanner W. E. H., On aboriginal religion, Sydney, 1964.

Е. М. Мелетинский.

ГЕРОФИЛА (Ἡροφίλη), в греческой мифологии одна из сивилл-прорицательниц. Родилась в Троаде от нимфы и смертного отца пастуха Теодороса. Она предсказала, что женщина из Спарты (*Елена*) явится причиной гибели Трои (Paus. X 12, 1 след.). Как и все сивиллы, Г. много странствовала — на Самос, Делос, в Дельфы и пр. В Кумах (Италия) Г. предсказала судьбу *Энею* (Verg. Aen. VI 9—10; Ovid. Met. XIV, 104 след.). Возвратившись в Троаду, поселилась в роше Аполлона. Отличалась долголетием, которое она испросила у богов, позавыв попросила себе вечную юность, поэтому большую часть своей долгой жизни она пребывала старухой (в Риме в праздник Анны Перенны римляне желали друг другу сивиллинских лет).

М. В.

ГЕРСИЛИЯ (Hersilia), в римской мифологии одна из похищенных римлянами сабинянок, ставшая женой *Ромула* и уговорившая сабинян примириться с римлянами. Отождествлялась с Горой — женой *Квирина* (Aul. Gell. XIII 23).

Е. Ш.

ГЕСЭР, Гэсэр, персонаж тибетской мифологии (Гесар, Кесар), мифологий монгольских народов, включая бурят (Абай Гесер хубун), а также ряда тюркских (салары, жёлтые уйгуры, тувинцы, алтайцы) и тибето-бирманских народностей. Г. — герой эпических сказаний и поэм, объект развитого религиозно-мифологического культа (фигурирует в шаманских призываниях, молитвах, заговорах и др.). Чаще всего его имя производят от ирано-согдийской формы титула «кесарь» или от имени Госыло (в кит. транскрипции — имя правителя Туфаньского княжества в северо-восточном Тибете, II в.). Первоначальное ядро сказания, по-видимому, сложилось в северо-восточном Тибете. Согласно сказаниям о Г., в государство Лин, которое не имело правителя (короля), был послан один из трёх сыновей небесного владыки. Он возрождается в Лине в семье одного из князей безобразным, сопливым ребёнком по имени Джору (в ряде вариантов он зачат матерью от горного духа). Его преследует дядя по отцу Тхотун (монг. и калм. Цотон, Чотон, бурят. Сотон, Хара Зутан). В детстве мальчик проявляет чудесные способности, уничтожает различных демонов, одерживает победу в конном состязании за обладание красавицей Другмо

(Рогмо-гоа, Урмай-гохон), тронем и сокровищами Лина. Затем он получает с неба чудесного скакуна, обретает свой истинный величественный облик и имя Гесер (в монг. версиях — Гесер-хан, обычно именуемый «владыкой 10 стран света, искоренителем 10 зол в 10 странах света»). Г. побеждает демона севера, людоеда Лубсана (ср. монг. Лобсага, калм. Лувсарга, бурят. Лобсоголдой Хара мангадхай) с помощью супруги демона Мезы Бумджид (монг. Тумен Джаргалан, западнобурят. Тумен Яргалан; по некоторым версиям, в т. ч. монг., она — бывшая жена Г., похищенная демоном). Меза Бумджид подносит герою «напиток забвения», испив который, он остаётся на севере.

В Лине Тхотун, напрасно домогавшийся Другмо, совершает предательство, в результате на Лин нападают из соседнего государства хоры (монг. шарайголы, калм. ханы Шаргули, бурят. шараблинские ханы), захватывают Другмо, и она становится женой одного из хорских королей — Гуркара (монг. Цаган Герту хан, «беложуртый хан»). Сбросив наваждение благодаря небесному вмешательству, Г. спешит на родину. В облике скверного мальчишки (монг. Ольджибай) он проникает к хорам, колдовским способом убивает Гуркара и, подчинив себе его государство, вместе с Другмо возвращается в Лин. Согласно ряду сюжетов, Г. отправляется в Китай, где с помощью чудесных средств добывает себе принцессу, вызволяет свою земную мать из ада; уничтожает демонических королей соседних стран (на севере, юге, востоке и западе), подчиняя их подданным своей власти. В монгольских сказаниях Г. оживает богатырём, лавших в войне с шарайголами.

Во всех версиях Г. характеризуется как трикстер: он прибегает к хитрости и колдовству, его поединки, как правило, носят не богатырский, а «шаманский» характер (ловля и уничтожение душ противника). Эта особенность образа Г. способствовала развитию мифологически-пародийных начал в повествованиях о Г., что проявляется прежде всего в его отношениях с Тхотуном, который выступает в большинстве сюжетов «негативным дублёром» Г. (неудачное подражание, соперничество в сватовстве, посягательство на жену Г., предательство в войне). В некоторых монгольских версиях Цотон оказывается двойником Г., одним из его воплощений.

Древнейшее ядро образа Г. — испосланный небом культурный герой, очищающий землю от чудовищ (ср. индийского Раму). В устной монгольской традиции (и в бурятской версии эпоса) за Г. утвердилась репутация

истребителя демонов и чудовищ (*ман-гусов*). Демоноборчество сближает Г. с тибетским *масангом* и сходным с ним бурятским *Буха-нойон бабаем*. Как король-избранник и даже первый человек, спустившийся с неба (точнее, вылупившийся из небесного «космического яйца»; см. в ст. *Тибетская мифология*), Г. восходит к добуддийской, бонской традиции. В монгольских версиях отзвуком подобной интерпретации, возможно, является обращение Г. к властелину ада Эрлику — «Старший брат мой» (Эрлик может рассматриваться как умерший первый человек). В ряде вариантов эпоса земной отец Г. — горный дух. Учитывая связь с божеством священной горы, что по концепциям тибетской мифологии согласуется с небесным происхождением героя, а также с мировой горой, Г. воспринимается как правитель «центра» (это соответствует генеалогическим мифам о тибетских правителях), противопоставленный правителям окраин, борьба с которыми по существу адекватна цивилизаторской деятельности культурного героя. Иногда сам Г. — властитель одной из четырёх стран света — севера. Но, по-видимому, наиболее древняя локализация Г. — Кром (возможно, от Рум — иранское наименование Византии). Под влиянием индийской и буддийской мифологии отцом Г. оказывается *Брахма* или — в ладакской (западно-тибетской) версии и во всех монгольских — *Индра* (монг. Хормуста; у западных бурят его место занимает иногда шаманское божество *Эсеге Малан-тенгри*). По сходству функций либо внешнему облику воплощения Г. (или его чудесного скакуна) близки ряду персонажей ламаистского пантеона; как божество войны Г. (тиб. Далха, монг. Дайсунтенгри или Дайчин-тенгри) иногда отождествляется с Джамсараном. Более поздним (с кон. 18 в.) является отождествление Г. с богом войны в китайской мифологии — *Гуань-ди*.

Существовали мистерии, посвящённые некоторым сюжетным циклам Гесериады. В Тибете и у монгольских народов были широко распространены поверья о причастности духа героя (и его самого) к исполнению эпической поэмы, о его особой связи с певцом. В культовой практике Г. как универсальное охранительное божество (подобно большинству шаманских божеств) выступает как покровитель воинов, защитник стад, победитель демонов, податель счастливой судьбы (в т. ч. охотничьей удачи). В шаманских призываниях Г. иногда именуется *бурханом* или *тенери*, его называют сыном неба, обитающим поверх высокой белой горной вершины в доме из облаков и туманов. В отличие от Тибета, где обожествлены также

многие соратники и противники Г., у монгольских народов объектом культового поклонения является только Г.

Лит.: Гесернада. Сказание о милостивом Гесере Мерген-хане, искоренителе десяти зол в десяти странах света, пер., вступ. статья и коммент. С. А. Козина, М.—Л., 1935; Абай Гэсэр, вступ. статья, пер. и коммент. А. И. Уланова, Улан-Удэ, 1960; Абай Гэсэр-хубун, ч. 1—2, пер. и прим. М. П. Хомонова, Улан-Удэ, 1961—64; Дамдинсүрэн Ц., Исторические корни Гэсэрнады, М., 1957; Stein R. A., Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet, P., 1959; Tucci G., Heissig W., Die Religionen Tibets und der Mongolei, Stuttgart, [u. a.], 1970.

С. Ю. Некалюдов.

ГЕСИОНА (Ἥσιονη), в греческой мифологии: 1) супруга Прометея, одна из океанид (Aeschyl., Prom. 555); 2) супруга *Навлия*, мать *Паламеда* (Apollod. II 1, 5); 3) дочь троянского царя *Лаомедонта*. Посейдон, разгневанный на Лаомедонта за отказ уплатить ему условленную плату за строительство троянских крепостных стен, наслал на город морское чудовище, пожирившее жителей. Избавиться от него можно было только отдав ему в жертву Г. Прикованную к скале и обречённую на гибель Г. освободил Геракл, которого Лаомедонт обещал отблагодарить, но затем отказался это сделать (Apollod. II 5, 9). Спустя некоторое время Геракл разорил Троию; пленённую Г. он отдал в жёны своему сподвижнику Теламону (II 6, 4).

В. Я.

ГЕСПЕР (Ἑσπερος) в греческой мифологии божество вечерней звезды — самой прекрасной из звёзд (Нот. II. XXII 317 след.). Диодор Сицилийский рассказывает о стране Гесперитиде, которой правили братья Г. и Атлант. Г. отдал свою дочь Геспериду в жёны Атланту, и та стала матерью *Гесперид* (Diod. IV 27). По другой версии, Г. — сын или брат Атланта, наблюдавший звёзды на вершине горы, затем загадочно исчезнувший и превратившийся в яркую звезду (Hug. Astr. II 42). В римской мифологии почитался под именем *Луцифера*.

А. Т.-Г.

ГЕСПЕРИДЫ (Ἑσπερίδες), в греческой мифологии нимфы, хранительницы золотых яблок на крайнем западе («сад Г.»). Они дочери Ночи (Hes. Theog. 211, 215 след.; вариант — Геспериды, Diod. IV 27). Г. живут на краю мира у берегов реки Океан и охраняют яблоки вечной молодости, которые *Гер*а получила как свадебный подарок от *Геи* (Ps.-Eratosth. 3). Их три (или четыре) сестры: *Эгла* (Айгла, «сияние»), *Эрифия* (Эритей, «красная»), *Геспера* («вечерняя») вариант: *Гестия* и *Аретуса* (Apollod. II 5, 11). Аполлоний Родосский в «Аргонавтике» (IV 1396—1430) рассказывает о прибытии *аргонавтов* во главе с Ясоном в сад Г., который только что покинул Геракл, убивший



Геспериды. Фрагмент росписи апулийской вазы. 4 в. до н. э. Неаполь, Национальный музей.

стража яблок дракона Ладона и на смерть перепогубивший нимф. Увидев прибывших, Г. в ужас рассыпался в прах, но внял просьбам аргонавтов, превратился в прекрасные деревья и затем предстал в своём обычном виде. В этой версии мифа древнее оборотничество и фетишизм сочетаются с новой функцией Г., связанной с оказанием помощи героям.

А. Т.-Г.

ГЕСТИЯ (Ἑστία), в греческой мифологии богиня домашнего очага, старшая дочь Кроноса и Реи (Hes. Theog. 453 след.), олимпийское божество. Она покровительница неугасимого огня — начала, объединяющего мир богов, человеческое общество и каждую семью. Целомудренная безбрачная Г. (Hymn. Hom. IV 21 след.) пребывает в полном покое на Олимпе, символизируя незабываемый космос. Образ Г. рано приобрёл отвлечённые черты персонифицированного огня и не связан с мифологическими сюжетами. В Риме Г. соответствовала Веста, ей был посвящён специальный храм, в котором жрицы-весталки поддерживали вечный огонь — символ государственной устойчивости и надёжности.

А. Т.-Г.

ГЕФЕСТ (Ἥφαιστος), в греческой мифологии бог огня и кузнечного дела. Олимпийское божество малоазиатского происхождения, вместившее в себя древнейшие черты огненной стихии. Г. выступает или как фетиш пламени (Hom. II. II 426; IX 468; Hom. Od. XXIV 71), или как повелитель огня. Его происхождение трактуется двояко. Он — сын Зевса и Геры (Hom. II. XIV 338), но он же сын только Геры, рождённый ею в отместку Зевсу (Hes. Theog. 927

след.). Родители недолюбливали его и дважды сбрасывали на землю: однажды это сделала мать, за что он ей отомстил, приковав к трону,

Гестия. Римская копия. С греческого оригинала (2-я четверть 5 в. до н. э.). Мрамор. Рим, Ватиканские музеи.



в другой раз Зевс, когда Г. защищал перед ним Геру (Apollod. I 3, 5). Г. хром на обе ноги и безобразен, что сближает его с архаическими стихиями. Но вместе с тем, будучи олимпийцем, он берёт в жёны прекрасную богиню Афродиту, обманывавшую его с Аресом, или хариту (Hom. II. XVIII 382). На Олимпе Г. развлекает шутками богов, угощает их амброзией и нектаром и вообще выступает в некоей служебной роли, что также указывает на его негреческое происхождение. У Аполлония Родосского в «Аргонавтике» (III 219—229) рассказывается о том, что Г. вырыл для колхидского царя четыре источника, текущие из-под виноградной лозы, — молока, вина, масла и воды. Гораций рисует Вулкана-Гефеста на фоне расцветающей весенней природы (Satm. I 4, 1—8). Всё это свидетельствует о хтонической связи Г. с силами природы. Мифы о Г. отражают также расцвет художественно-ремесленного творчества в эпоху патриархата. В Аттике одна из фил (единиц) носила имя Г., а сам он почитался среди главных божеств жителями Аттики — «сыновьями Г.» (Aeschyl. Eum. 13). Классический образ Г. — кузнец и искусный мастер в своей мастерской, его помощницы — механические служанки. Он куёт Ахиллу оружие и великолепный щит (Hom. II. XVIII 369—616). Медные быки царя Ээта (Apoll. Rhod. III 229—238), опочивальня Геры (Hom. II. XIV 166—168), венец Пандоры (Hes. Theog. 579—584) тоже сделаны Г. В «Энеиде» Вергилия (VIII 370—453) даётся грандиозное описание подземной кузни Г., где создаются Зевсовы громы и молнии, а также оружие Энея. Гомеровский гимн объединяет Г. и Афины, обучивших людей ремёслам (XX 2—7). Г. приковывает Прометея, но явно против своей воли, по приказанию Зевса (Aeschyl. Prom. 14). Орфический гимн изображает Г. как некую космическую силу во всей её фетишистской нетронутости. Он — мастер и художник, но он же свет, огонь, эфир. Он охраняет дома, города и племена, но он же — луна и все светила, сияющий, всё пожирающий демон (LXVI), т. е. Г. — и Олимп, и преисподняя, и высшее творчество, и стихийный демонизм. Г. преимущественно почитался в Афинах (в Керамике), где он был богом ремесла, но не мог конкурировать с более древним Прометеем (CIA, p. 64) и Дедалом. После низвержения Г. с Олимпа его спасли жители острова Лемнос синтийцы; там находился город Гефестий и гора Мосихл с кузницей бога. С островом Самос Г. связан через мать Геру Самосскую, т. к. именно она была прикована Г., поэтому на Самосе находились города

Гефестополь и Гефестион. На Крите отсутствуют малейшие указания на культ Г. На материк культ Г. был занесён с островов Эгейского моря эллинскими поселенцами. Таким образом, хтоническое негреческое божество стало одним из самых почитаемых богов среди ремесленников и мастеров Афин. В римской мифологии Г. соответствует *Вулкан*.

Лит.: Лосев А. Ф., Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии. Учёные записки Московского государственного педагогического института им. Ленина, 1953, т. 72; с. 147—63; Wilamowitz-Moellendorf U. v., Hephaisstos, «Nachrichten Götting. Gesellschaft der Wissenschaften», 1895; Maleten L., Hephaisstos, «Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts», 1912, Bd 27; Gommer F., Die Rückführung des Hephaisstos, там же, 1937, Bd 52, S. 198—219; Schrade H., Götter und Menschen Homers, Stuttg., 1952; Delcourt M., Hephaisstos ou la légende du magicien, P., 1957.

А. Ф. Лосев.
В произведении античного искусства Г. изображается обычно в одежде



Гефест и Фетида с доспехами Ахилла. Фрагмент росписи краснофигурного килика. Ок. 490 до н. э. Западный Берлин, Государственные музеи.

ремесленника, с молотом или клещами. Среди сюжетов: «Гера, пойманная Г. в ловушку», «возвращение Г. с Олимпа», «сотворение Пандоры», «Г. показывает Фетиде щит, изготовленный для Ахилла» (фрески, вазопись), он участвует в сценах: рождения Афины (рельеф восточного фронтона Парфенона, вазопись), «Вулкан и киклопы» (рельефы римских саркофагов), гигантомахии (рельеф северного фриза сокровищницы сифнийцев в Дельфах, вазопись). В 15—18 вв. наиболее распространены в европейской живописи сюжеты: «Венера в кузнице Вулкана» (Джулио Романо, Ф. Пармиджанино, Я. Пальма Младший, П. П. Рубенс, А. ван Дейк, А. Куапель, Ф. Буше и др.), «кузница Вулкана» (Приматиччо, Пьетро да Кортона, Ф. Бассано, Тициан, Д. Веласкес, Л. Джордано, Дж. Б. Тьеполо и др.), «Марс и Венера, застигнутые Вулканом» (см. в ст. *Арес*), «Фетида у

Вулкана» и др. Рельеф Г. Р. Доннера «Венера в кузнице Вулкана» (18 в.).

ГЕШТИНАННА, Нгештинана, Гештиннин (шумер.; толкование имени спорно, возможно, «виноградная лоза небес»), в шумерской мифологии богиня. Возможно, идентична с Амагештин (букв. «матушка виноградная лоза»), богиней из Лагаша, известной с кон. 24 в. до н. э. В шумерских текстах круга *Инанны* — *Думузи* Г. появляется как любимая сестра Думузи (в тексте «Смерть Думузи» её эпитеты: «певунья», «колдунья», «вещунья», «знающая тайны письма», «толковательница снов»). Она толкует пророческие сны Думузи и стремится спасти его от гибели. Г. не выдаёт Думузи злым демонам, преследующим его, чтобы увести в подземный мир, хотя те подвергают её мучительным пыткам (подкидывают в воздух, заливают лоно смолой и т. д.). Когда Думузи всё же захвачен демонами, Г. приносит себя в жертву, соглашаясь проводить полгода в подземном царстве вместо брата. Связь Г. с подземным миром прослеживается и по другим источникам: в круге богов Лагаша она — супруга хтонического бога Нингизиды и в этой роли, видимо, идентифицируется с другой его супругой, богиней Азимуа, женщиной-писцом подземного мира, а также с *Белет-цери*.

В. А. ГЕЯ (Γαῖα, Αἴα, Γῆ), в греческой мифологии мать-земля. Древнейшее доолимпийское божество, игравшее важнейшую роль в теогоническом процессе. Г. родилась вслед за Хаосом (Hes. Theog. 116 след.). Она одна из четырёх первопотенций (Хаос, Земля, Тартар, Эрос), сама из себя породившая Урана-небо и взявшая его в супруги (126 след.). Вместе с Ураном Г. породила шесть титанов и шесть титанид, среди которых *Кронос* и *Рея*, родители *Зевса*. Её порождения также Понт-море, горы, трое *киклопов* и трое *сторуких* (126—153). Все они своим ужасным видом возбуждали ненависть отца, и он не выпускал их на свет из чрева матери. Г., страдая от тяжести скрытых в ней детей, решила пресечь стихийную плодородность своего супруга, и по её наущению Кронос оскопил Урана, из крови которого появились на свет чудовища (*гиганты*, *эриции*) и прекрасная *Афродита* (154—206). Брак Г. и Понта-моря дал начало целому ряду чудовищ (237—240). Внуки Г. во главе с Зевсом в битве с детьми Г. — титанами победили последних, сбросив их в тартар, и поделили между собой мир (674—740). Г. не принимает активного участия в жизни олимпийских богов, но часто даёт им мудрые советы. Она советует Рее, как спасти Зевса от прожор-

ливости Кроноса, и сообщает о том, какая судьба ожидает Зевса (470—486). По её совету Зевс освободил сторуких, которые сослужили ему службу в титаномахии (624—628, 713—717, 734 след.). Она же посоветовала Зевсу начать Троянскую войну (ср. Ном. II. I 5). Золотые яблоки — её дар Гере (см. *Геспериды*). Известна мощная сила, которой Г. питала своих детей; её сын *Антей* был неуязвим благодаря именно этой силе. Иногда Г. *демонстрировала* свою независимость от олимпийцев (в союзе с Тартаром она породила чудовищного *Тифона*, которого уничтожил Зевс (Hes. Theog. 821—868). Её порождением был дракон *Ладон*. *Потомство* Г. — ужасно, отличается дикостью и стихийной силой, несообразностью, уродством и миксантропизмом, т. е. смешением животных и человеческих черт (напр., *Эхидна* — дева-змея). С течением времени стихийно порождающие функции Г. отошли на второй план. Она оказалась хранительницей древней мудрости, и ей были ведомы веления судьбы и её законы, поэтому она отождествлялась с *Фемидой* (Aeschyl. Prom. 209—210) и имела своё древнее прорицалище в Дельфах, которое потом стало прорицалищем Аполлона. Образ Г. частично воплотился в *Деметре*, с её благотельными для человека функциями, в *богине-матери* с её неискаемым плодородием, в *Кибеле* с её оргиастическим культом.

Лит.: Dieterich A., Mutter Erde, 3 Aufl., Lpz., 1925; Mayer A., Erdmutter und Hexe, Münch.—Freising, 1936.

А. А. Тахо-Годи.

ГИАДЫ (Γαδες), в греческой мифологии нимфы, дочери Атланта и Плейоны, одной из океанид (Hug. Fab. 192). Число их колеблется от двух до семи. После гибели на охоте их брата Гиаса (его растерзали львы) Г. умерли от горя и Зевс превратил нимф в звёзды созвездия Тельца (Ps.-Eratosth. 14), видимые в Греции в дождливое время (имя Г. указывает на «дождь» — греч. γαι, «идёт дождь»). По другой версии, Г. воспитывали Диониса на горе Ниса и Зевс превратил их в звёзды (Apolloclod. III 4, 3). По другому варианту мифа, Медея превратила старух Г. — кормилиц Диониса в юных дев (Hug. Fab. 182).

А. Г.-Г.

ГИАКИНФ, Гиацинт (Γακινθος), в греческой мифологии сын спартанского царя Амикла (эпонима города Амиклы) и правнук Зевса (Apolloclod. III 10, 3). По другой версии мифа, его родители — муза Клио и Пиер (эпоним области Пиерии). Г. был любимцем Аполлона, который нечаянно убил его, попав в него во время метания диском (Apolloclod. I 3, 3). Из крови Г. выросли цветы-гиацинты, как бы обгабрённые кровью, на их лепестках вырисовывается восклицание «ай,



Аполлон, Гиакинф и Кипарис. Картина А. А. Иванова. 1831—34. Москва, Третьяковская галерея.

ай» — предсмертный стон прекрасного юноши (Ovid. Met. X 162—219).

Г. — древнее растительное божество умирающей и воскресающей природы, догреческого происхождения. Культ Г. в Амиклах был вытеснен культом Аполлона, и праздник гиакинфии (Paus. III 10,1) стал отмечаться как праздник Аполлона. На знаменитом троне Аполлона из Амикл изображалось шествие Г. на Олимп; по преданию, основание статуи Аполлона, восседающего на троне, представляло собой жертвенник, в котором был похоронен Г. Во время праздника гиакинфий в этот жертвенник проникали через медную дверь и там приносили жертвы Г. ещё до жертвоприношений Аполлону (Paus. III 19,3—5).

Лит.: Mellinck M. J., Hyacinthos, Utrecht, 1943.

Миф о Г. в живописи послужил сюжетом немногих произведений, в числе которых фрески «Аполлон и Г.» Аннибале Карраччи и Доменикино, картина «Г.» Дж. Б. Тьеполо и др.; мраморная группа Б. Челлини «Аполлон оплакивает Г.» не дошла до нас. В музыке сюжет привлёк Моцарта (зингшпиль «Аполлон и Г.»).

ГИБИЛ (шумер.), Гірра, Гірру (аккад.), в шумерской и аккадской мифологии бог огня. Впервые имя встречается в списках богов из Фары (26 в. до н. э.). В образе Г. ярко выражен амбивалентный характер: губительное и благое начала. Г. — носитель света и очищения и в то же время — причина гибели и

разрушения. Отец Г. — бог Энки, и как его сын Г. — помощник в заклинаниях и разрушитель колдовства. В аккадском мифе об Эрре (боге войны и чумы) к Г. отправляется Мардук, чтобы очистить у него свои инсигнии власти. В серии заклинаний «Злые демоны уткуку» Г. действует совместно со своим отцом Энки, пытаясь выяснить тайну происхождения демонической злой «семёрки». В «Плаче о разрушении Ура» Г. —

помощник Энлиля, губителя города и его людей. В. А.

ГИГАНТЫ (Γίγαντες), в греческой мифологии сыновья Гея, которые появились на свет из крови оскопленного Урана, впитавшейся в землю-мать (Hes. Theog. 180—186). По другой версии, Гея породила их от Урана после того, как титаны были низринуты Зевсом в тартар (Apolod. I 6,1—2). Очевидно догреческое происхождение Г. Подробно история рождения Г. и их гибели рассказана Аполлодором. Г. внушали ужас своим видом — густыми волосами и бородами; нижняя часть тела у них была змеиной. Они родились на Флегрейских полях («пожарища») на полуострове Паллена (в Халкидике, северная Греция); там же потом произошла битва олимпийских богов с Г. — гигантомахия. Г. в отличие от титанов, смертны. По велению судьбы их гибель зависела от участия в битве героев (смертных), которые придут на помощь богам. Гея разыскивала волшебную траву, которая бы сохранила Г. жизнь. Но Зевс опередил Гею и, послав на землю мрак, сам срезал эту траву. По совету Афины Зевс призвал для участия в битве героя Геракла. В гигантомахии олимпийцы уничтожили Г. Аполлодор упоминает имена 13 Г., которых вообще насчитывают до 150. Геракл сразил Алкионея, набравшегося силы от земли; Зевс — Порфириона, Аполлон — Эфиальта, Дионис — Эарита, Геката — Клития, Гефест — Миманта, Афина обрушила на Энкелада остров Сицилия, содрала кожу с ещё живого Палланта и использовала её

Слева — крылатый змеиногой гигант. Справа — битва богов и гигантов. Фрагменты северного фриза Пергамского алтаря. Мрамор. 180—160 до н. э. Берлин, Государственные музеи.



как панцирь. Посейдон поверг Подидора, Гермес — Ипполита, Артемида — Гратиона, мойры — Агрия и Тоона. Остальных поразил перунами Зевс. Геракл добивал Г. своими стрелами (Apollod. I 6,1—2). В основе гигантомахии (как и титаномохии) лежит идея упорядочения мира, воплотившаяся в победе олимпийского поколения богов над хтоническими силами, укреплении верховной власти Зевса.

Теме гигантомахии посвящена небольшая поэма римского поэта 4 в. К. Клавдиана. Битва олимпийцев с Г. изображена на фризе алтаря Зевса в городе Пергаме (2 в. до н. э.). Гомер в «Одиссее» (VII 59) упоминает буйное племя Г. — сказочный народ, наравне с феаками и киклопами опекаемый богами (VII 206).

Лит.: Vian F., La guerre des géants, Le mythe avant l'époque hellénistique, P., 1952.

ГИГИЕЯ (Γυγία), в греческой мифологии персонализация здоровья, дочь Асклепия (Paus. V 20,3).

ГЙЛАС (Γύλας), в греческой мифологии сын царя дриопов Тейодаманта (вариант: Тейомена) и нимфы Менодики. Геракл, победив и убив царя дриопов, захватил отличавшегося красотой Г., который стал его любимцем, оруженосцем и спутником в походе аргонавтов. Во время стоянки корабля «Арго» в Мисии у острова

Кеос Г. отправился за водой, но нимфы источника, пленённые его красотой, похитили юношу (Apollod. I 9,19) (вариант: Г. утонул); Геракл тщетно искал Г. На Кеосе существовал культ Г. Раз в год у источника, носившего его имя, приносились жертвы и участники праздника бродили по окрестным горам, выкликая имя Г., как бы повторяя вопли и жалобы Геракла, искавшего своего любимца. Вероятно, Г. первоначально был местным богом растительности, которого скорбными воплями вызывали почитавшие его («Нула», «Нула»), отсюда происхождение его имени (Verg. Ecl. VI 44).

ГИЛЛ (Γύλλος), в греческой мифологии сын Геракла и Деяниры (варианты: лидийской царевны Омфалы или нимфы Мелиссы). Умирая, Геракл обручил Г. с дочерью эхалийского царя Иолой. Г. стал предводителем *Гераклидов* (многочисленных потомков Геракла), когда они вторглись на Пелопоннес, чтобы вернуть царство отца. Спустя три года во время нового похода Гераклидов в Пелопоннес Г. погиб в поединке с аркадским царём (Apollod. II 7,7—8; II 8,1—2).

ГЙЛЬГАМÉШ, шумерский и аккадский мифологический герой (Г. — аккадское имя; шумерский вариант, по-видимому, восходит к форме Биль-

га-мес, что, возможно, значит «предок-герой»). Ряд текстов, опубликованных в последние десятилетия, позволяет считать Г. реальной исторической личностью — пятым правителем I династии города Урука в Шумере (кон. 27 — нач. 26 вв. до н. э.). Очевидно, вскоре после смерти Г. был обожествлён; его имя с детерминативами (знаками-определителями) божества встречается уже в текстах из Фары (26 в. до н. э.). В «царском списке» III династии Ура Г. выступает уже как мифическая личность: продолжительность его правления 126 лет, его отец — демон (лила). В эпических текстах Г. — сын урукского правителя *Лугальбанды* и богини Нинсун (возможно, исторический Г. был сыном правителя и жрицы, представлявшей богиню в обряде *священного брака*). Со 2-го тыс. до н. э. Г. стал считаться судьёй в загробном мире, защитником людей от демонов. В официальном культе он, однако, не играет почти никакой роли (хотя цари III династии Ура, в частности Ур-Намму, основатель династии, возводят к Г. свой род).

Г. — наиболее популярный герой из числа трёх героев урукского круга (Энмеркар, Лугальбанда, Г.). Сохранилось пять шумерских эпических песен о Г.: 1) «Г. и Ага» — сказание о борьбе Г. с Агой, правителем северного объединения шумерских городов во главе с Кишем. Кульминационный момент рассказа — появление Г. на городской стене Урука, смятение вражеского войска при виде его и победа над войсками Аги (единственный гиперболический и волшебство-сказочный момент этого чисто эпического произведения, почти не содержащего мифологического материала); 2) «Г. и гора бессмертных» — рассказ о походе Г. во главе отряда молодых неженатых воинов в горы за кедрами для добычи себе «славного имени», борьба с хранителем кедров чудовищем Хувавой (Хумбабой), убийстве Хувавы с помощью чудесных помощников и гнева бога Энлилы за этот подвиг Г.; 3) «Г. и небесный бык» — плохо сохранившийся текст об умерщвлении Г. небесного быка — чудовища, названного на Урук богиней *Инанной*; 4) «Г., Энкиду и подземный мир» — Г. убивает по просьбе богини Инанны исполнительную птицу *Анзуда* и волшебную змею, поселившихся в чудесном дереве хулуппу, посаженном богиней в её саду. Из корней и ветвей дерева он делает «пукку» и «микку» (барабан и барабанные палочки?), но они проваливаются в подземный мир. *Энкиду* (в шумерской традиции — слуга Г.) берётся их достать, но, не выполнив магических наказов Г., остаётся там навсегда. Г. удаётся



Слева — Гильгамеш. Рельеф в воротах дворца Саргона II в Дур-Шаррукине. 8 в. до н. э. Париж. Лувр.



Справа — Гильгамеш. Рельеф на воротах дворца Саргона II в Дур-Шаррукине. 8 в. до н. э. Париж. Лувр.

мольбами вызвать дух Энкиду на поверхность, и тот рассказывает Г. о мрачной и безнадежной жизни умерших в подземном царстве; 5) «Г. в подземном мире» (иначе «Смерть Г.») — Г. приносит в подземный мир дары владычице подземного царства Эрешкигалль и другим богам, составляющим её придворный штат.

Наибольшей разработкой образа Г. отличается аккадский эпос о Г. Сохранилось три версии большой эпической поэмы. Самая ранняя дошла в записи первой четверти 2-го тыс., но, видимо, восходит к последней трети 3-го тыс. до н. э., наиболее полная — приписываемая урукскому заклинателью Синликеуннинни (дошла в записях 7—6 вв. до н. э.) — поэма «О все выдавшем» — одно из самых выдающихся поэтических произведений древневосточной литературы; изложена в двенадцати песнях — «таблицах», из них последняя — дословный перевод с шумерского второй части песни «Г., Энкиду и подземный мир» и композиционно с поэмой не связана.

По просьбе богов, обеспокоенных жалобами жителей Урука на их своенравного и буйного владыку — могучего Г., который отбивает женщин у граждан в то время, как они выполняют тяжёлые городские повинности, богиня Аруру создаёт дикого человека Энкиду — он должен противостоять Г. и победить его. Энкиду живёт в степи и не подозревает о своём предназначении. Г. посещает видения, из которых он узнаёт, что ему суждено иметь друга. Когда в Урук приходит известие, что в степи появился некий могучий муж, который защищает животных и мешает охотиться, Г. посылает в степь блудницу, полагая, что если ей удастся соблазнить Энкиду, звери его покинут. Так и случается. Далее происходит встреча Г. с Энкиду, который вступает с Г. в поединок на пороге спальни богини Ишхари (Иштар; в поэме чужеземная богиня Ишхара заменяет Иштар, Иштар в поэме — отрицательный персонаж, враждебный Г.). Ни тот, ни другой герой не могут одержать победы, и это делает их друзьями. Г. и Энкиду совершают вдвоём множество подвигов: сражаются со свирепым Хумбабой, хранителем горных кедров, с чудовишным быком, посланным на Урук богиней Иштар за отказ Г. разделить её любовь. По воле богов Энкиду, разгневавший их убийством Хумбабы, умирает (видимо, вместо Г.). Г., потрясённый смертью друга, бежит в пустыню. Он тоскует о любимом друге и впервые ощущает, что и сам он смертен. Он проходит подземным путём бога солнца Шамаша сквозь окружающую обитаемый мир гряду

Гильгамеш, сражающийся со львом. Отгиск печати. 24 в. до н. э. Лондон, Британский музей.



Гильгамеш и кедр. Отгиск печати аккадского времени. Лондон, Британский музей.



гор, посещает чудесный сад и переправляется через воды смерти на остров, где обитает Ут-напшти — единственный человек, обретший бессмертие. Г. хочет знать, как тот добился этого. Ут-напшти рассказывает Г. историю всемирного потопа, очевидцем которого он был и после которого получил из рук богов вечную жизнь. Но для Г., говорит Ут-напшти, второй раз совет богов не соберётся. Жена Ут-напшти, жалея Г., уговаривает мужа подарить ему что-нибудь на прощание, и тот открывает герою тайну цветка вечной молодости. Г. с трудом достаёт цветок, но не успевает им воспользоваться: пока он купался, цветок утащила змея и сразу же, сбросив кожу, помолодела. Г. возвращается в Урук и находит утешение, любясь видом сооружённой вокруг города стены.

Лейтмотив поэмы — недоступность для человека участи богов, тщетность человеческих усилий в попытках получить бессмертие. Концовка эпоса подчёркивает мысль, что единственно доступное человеку бессмертие — это память о его славных делах. Внутреннее развитие образов Г. и Энкиду подчинено закону развития эпических образов: уже не благодаря волшебным помощникам, как герои мифологических сказов, а в результате высоких развившихся в них физических и моральных качеств возвышаются они

над прочими смертными. Аккадский эпос о Г. — создание поэта, который не просто соединил между собой разрозненные шумерские сказания-былины, но тщательно продумал и скомпоновал известный ему материал, придав произведению глубокий философский смысл. Включение в эпопею рассказа о потопе (произведения другого цикла) ещё более подчёркивает основную идею произведения — недостижимость главной цели странствий Г. — «вечной жизни».

Эпос о Г. был популярен не только среди народов Передней Азии. От 2-го тыс. до н. э. из Палестины и Малой Азии дошёл отрывок т. н. периферийной версии аккадской поэмы, а также фрагменты её перевода на хеттский и хурритский языки. У Элнана (писавшего по-гречески римского поэта 3 в. н. э.) мы находим дальнейшее развитие легенды о Г. в виде предания о чудесном рождении героя: царю Урука Зеухоросу (Зеухоросу, т. е. шумер. Энмеркару) предсказано, что сын его дочери лишит его царства. Царь запирает дочь в башню. Она родит сына от неизвестного человека. По приказанию царя стражи сбрасывают младенца с башни. Орёл подхватывает мальчика и уносит в сад, где ребёнка берёт на воспитание садовник. Он называет мальчика Г. (греч. Бильгамос). В конце концов тот отбирает у деда царство. Мотив



Гильгамеш, рубящий дерево хуллипу. Отгиск печати аккадского времени. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.

ребёнка-подкидыша, воспитанного садовником, по-видимому, заимствован из аккадской легенды о чудесном рождении Шаррукина (Саргона Древнего, 24 в. до н. э.). В более поздних текстах (напр., у сирийского писателя 9 в. н. э. Теодора бар Коная) Г. уже считается современником Авраама.

По традиции, с Г. связывались изображения героя — борца со львом и диким быком, а также терракотовые фигурки, изображающие духов (гениев) плодородия — мифологический образ более древний, чем исторический Г. Образ эпического Г. нашёл отражение в аккадском искусстве 24—22 вв. до н. э., особенно в глиптике. Скульптуры Г. и Энкиду охраняли вход во дворец ассирийского царя Саргона II (8 в. до н. э.).

Лит.: Эпос о Гильгамеше («О все выдавшем»), пер. с аккад. И. М. Дьяконова, М.—Л., 1961 (лит.); Пoesia и проза древнего Востока, М., 1973; Крамер С. Н., История начинается в Шумере, [пер. с англ.], М., 1965; Schott A., Soden W. von (eds), Das Gilgamesch-Epos, Reclam, [1958]; Ancient Near Eastern texts, relating to the Old Testament, ed. J. B. Pritchard, 2 ed., Princeton, 1955.

В. К. Афанасьева.

ГИЛЬТИНЕ (Giltinė, «смерть», «символ смерти»), в литовской мифологии богиня смерти, чумы (в источниках 17 в.), дух смерти (в фольклоре и поверьях). Немецкий историк 17 в. М. Преториус относит Г. к числу богов гнева и несчастья. Г. упоминается в описаниях погребальных обрядов. Основной атрибут Г. — коса. Преториус считает, что Г. была известна и пруссам.

В. И., В. Т.

ГИМЕНЕЙ (Γήμενος), в греческой мифологии божество брака, сын Диониса и Афродиты (вариант: Аполлона и одной из муз) (Schol. Pind. Pyth. IV 313). По одному из мифов, Г. — прекрасный юноша, певец и музыкант, который на свадьбе Диониса с одной из его возлюбленных внезапно скончался (Pind. Irg. 139), по другой версии, внезапно потерял голос. Чтобы увековечить его имя, Г. возглашали на свадьбах, и торжественная песнь в честь новобрачных называлась гимней. Существует орфическое предание о том, что Асклепий воскресил Г. (Apollod. III 10,3). Миф о Г. относится к типу этнологических, а само его имя — персонификация древней культовой песни-гимна.

На римских рельефах, помпейских фресках Г. изображён стройным нагим юношей со строгим выражением лица, с факелом в одной руке и венком в другой.

А. Т.-Г.

ГИНУНГАГАП (др.-исл. Ginungagap), в скандинавской мифологии первичный хаос, мировая бездна, в которой возникло первосущество Имар.

Е. М.

ГЬОРГИ, в грузинской мифологии персонаж, идентифицируемый (после принятия христианства) со святым Георгием. По мнению ряда исследователей, имя Г., как и большинство сюжетов и мотивов с ним связанных, имеет дохристианское происхождение. Народный культ Г. объединил в себе разнообразные древние представления, согласно которым он — охотник, истребляющий диких зверей, покровитель земледелия, повелитель небесного огня и грома. Мотив божества-всадника, охотника, который своей ежегодной смертью и воскресением олицетворял ежегодное угасание и возрождение природы, в сочетании с представлениями о страстном герое, трансформировался уже в христианскую эпоху в легенду о мученике Г. По этой легенде, тело Г. было расчленено богом на 360 частей, и в местах, где были разбросаны эти части, воздвигнуты церкви. Во многих исторических источниках (записки католических миссионеров и русских послов, сочинения грузинских историков) зафиксировано представление о жертвенных животных, якобы добровольно приходящих в святилища, посвящённые Г., на заклание; первоначально в святилища приходил олень (лань, тур), но после осквернения его женщинами, отведавшими жертвенного мяса, Г. заменил оленя быком. В этом сюжете отразилась трансформация древнейших мифологических представлений — превращение духа дикой природы в покровителя культурного хозяйства (скотоводства).

После распространения культа христианского святого Георгия с последним отождествлялись многие древние божества — Джарг (у сванов), Джеге (у мегрелов), локальные божества груз. горцев (джвари). И. К. Сургуладзе.

ГИПЕРБОРЕИ (Ἰπερβορείοι), в греческой мифологии народ, живущий на крайнем севере, «за Бореем» и особенно любимый Аполлоном. В некую идеальную страну Г. время от времени отправляется Аполлон на колеснице, запряжённой лебедями, чтобы в урочное время летней жары возвратиться в Дельфы (Himer. Orat. XIV 10). Вместе с эфиопами, феаками, лотофагами Г. относятся к числу народов, близких к богам и любимых ими. Так же как Аполлон, Г. художественно одарены.

Блаженная жизнь сопровождается у Г. песнями, танцами, музыкой и пирами; вечное веселье и благовеинные молитвы характерны для этого народа жрецов и слуг Аполлона (Pind. Pyth. X 29—47). Согласно Диодору Сицилийскому, Г. в гимнах непрерывно воспевают Аполлона, когда он является к ним через каждые 19 лет (II 47). Даже смерть приходит к Г. как избавление от пресыщения жизнью, и они, испытав все наслаждения, бросаются в море (Plin. Nat. hist. IV 26). Ряд легенд связан с приношением Г. первого урожая на Делос к Аполлону: после того как девушки, посланные с дарами, не вернулись с Делоса (остались там или подверглись насилию), Г. стали оставлять дары на границе соседней страны, откуда их постепенно переносили другие народы, вплоть до самого Делоса (Plin. Nat. hist. IV 26; Herodot. IV 32—34). Мудрецы и служители Аполлона Абарис и Аристей, обучавшие греков, считались выходцами из страны Г. (Herodot. IV 13—15; Himer. Orat. XXV 5). Эти герои рассматриваются как ипостась Аполлона, т. к. они владеют древними фетишистскими символами бога (стрелой, вороном и лавром Аполлона с их чудодейственной силой), а также обучают и наделяют людей новыми культурными ценностями (музыкой, философией, искусством создания поэм, гимнов, строительства Дельфийского храма).

Лит.: Лосев А. Ф., Античная мифология в её историческом развитии, М., 1957, с. 402—23. А. Ф. Лосев.

ГИПЕРИОН (Ἰπεριών), в греческой мифологии титан, сын Геи и Урана, супруг своей сестры Теи, отец Гелиоса, Селены, Эос (Hes. Theog. 133 след.: 371—374). Г. — «сияющий» бог, букв. «идущий наверху», т. е. по небу и потому отождествляется с Гелиосом — нередко у Гомера (Hom. Od. I 24; Hom. II. XIX 398), в эллинистическо-римской мифологии — постоянно; сыновья Гелиоса именуются Гиперионидами.

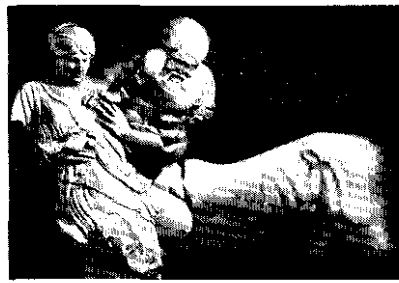
А. Т.-Г.

ГИПЕРМНЕСТРА (Ἰπερμνήστρα), в греческой мифологии одна из Данаид (дочерей Дана). Она единственная

ослушалась отца и не убила в брачную ночь своего мужа Линкея. За это Данай заключил Г. в темницу, но затем признал брак дочери (Apollo-d. II 1,5). Сыном Г. и Линкея был Абант — царь Аргоса. А. Т.-Г.

Сюжет мифа о Г. и Данаидах лёг в основу трагедий 17 — нач. 19 вв. («Данаиды» Ж. О. Гомбо, «Г.» А. М. Лемьера, «Г.» С. И. Висковатова и др.). Среди наиболее значительных опер: «Г.» Ф. Кавалли, А. Вивальди, по либретто П. Метастазо — оперы К. В. Глюка, Дж. Ф. Бертони, Н. Йомелли, Й. Мысливечека, Дж. Паизнелло и др., по другим либретто — «Г.» Б. Галуппи, «Данаиды» А. Сальери и др.

ГИПНОС (ἵπνος), в греческой мифологии персонификация сна, божество сна, сын Ночи и брат Смерти, богини судьбы мойр, Немесиды — богини мести (Hes. Theog. 211—225). По словам Гесиода, на Сон и Смерть никогда не взирает Гелиос; Г. спокоен, тих и благосклонен к людям в противоположность беспощадной Смерти (756—766). У Гомера Г. обитает на острове Лемнос, где *Гера*



Гипподамия и кентавр. Статуи западного фронтона храма Зевса в Олимпии. Мрамор. Ок. 460 до н. э. Олимпия, музей.

на, Г. умерла в городе Мидее (Аргонида), но впоследствии её прах был перенесён в Олимпию, где она имела святилище (Paus. VI 20,7); 2) супруга *Пирифоя*, из-за которой разгорелось сражение между *лапифами* и *кентаврами* (Hes. II. II 742; Apollod. epit. I 21). В. Я.

ГИППОКРЕНА, Иппокрена (Ἴπποκρήνη), в греческой мифологии источник вдохновения, который возник от удара копыта крылатого коня *Пегаса* на горе муз *Геликоне* (отсюда букв. «лошадиный источник») (Ovid. Met. V 254—259). Искупавшись в Г. — «фиалково-тёмном» источнике, музы волят хороводы и поют чудесные песни (Hes. Theog. 1—9). Павсаний рассказывает, что такой же источник и того же происхождения был в городе Трезен, куда являлся *Беллерофонт* — владелец Пегаса за невестой. *Орест* после убийства матери очищался в Г. (Paus. II 31,9). А. Т.-Г.

ГИППОМЕДОНТ (Ἴππομέδων), в греческой мифологии брат или племянник *Адраста*, участник похода *семерых против Фив*. Античные авторы подчёркивают его огромный рост и физическую силу, которые, однако, не спасли Г. от гибели при штурме Фив (Aeschyl. Sept. 486—500). В. Я.

ГИПСИЙЛА (Ἰψιλλεία), в греческой мифологии дочь правителя Лемноса *Фонта*, во время царствования которого лемносские женщины отказались почитать *Афродиту*; в наказание за это богиня наделила их таким дурным запахом, что мужья их оставили. Оскорблённые женщины умертвили всех мужчин Лемноса, только Г. спасла своего отца и помогла ему бежать. Она стала правительницей острова. Когда по пути в *Колхиду* на Лемнос прибыли *аргонавты*, Г. стала возлюбленной *Ясона* и родила ему сыновей *Эвней* и *Фонта* (или *Неброфона*) (Hes. II. VII 468; Apoll. Rhod. I 607; Apollod. I 9,17). После отплытия аргонавтов стало известно, что Г. спасла своего отца, и за это она была изгнана (вариант: бежала, спасаясь от казни).

Её захватывают пираты, продают в рабство царю *Немеи* *Ликургу* (вариант: царю *Фив* — *Лику*), и она становится нянькой его сына *Офелета* (Архемора). Она помогает участникам похода *семерых против Фив* найти источник питьевой воды; в этот момент оставленного без присмотра *Офелета* удушила гигантская змея. Разгневанный *Ликург* хотел казнить Г., но подоспевшие сыновья (вариант: герои *Амфиарай* и *Адраст*) спасли мать. В память *Офелета* были учреждены *Немейские игры*, а Г. с сыновьями возвратились на *Лемнос* (Apollod. III 6,4). Миф о Г. является разновидностью мифов об *амзонках*. М. Б.

О судьбе Г. рассказывается в сохранившихся отрывках одноимённой трагедии *Еврипида*, в недошедших трагедиях *Эсхила* и *Софокла*. Смерть *Офелета* изображена на эллинистическом рельефе (Рим, *Галерея Спада*). Единственное значительное произведение европейской драматургии на сюжет мифа — «Г.» П. Метастазо, послужившая либретто для множества опер 18 в., в т. ч. «Г.» Н. Порпоры, Ф. Фео, Б. Галуппи, К. В. Глюка, Дж. Скарлатти, Дж. Сарти, Э. Мегюля.

ГИХАНГА, Киханга, в мифологии бантуязычных народов *Межозёрья* (*Уганда*, *Руанда* и др.) царь *Руанды*, *культурный герой*. По некоторым версиям, Г. — потомок *Киевы*. С ним связывают появление коров в *Руанде*. Согласно мифу, у царя Г. было две жены — *Ньямусу* и *Ниранирангве*. Однажды, когда Г. впервые принёс с охоты газель, между жёнами разгорелся спор из-за её шкуры, во время которого дочь *Ньямусу* — *Нираручьяба* толкнула *Ниранирангве*. Упав на колышки, с помощью которых растягивают шкуру на земле, *Ниранирангве* расползла себе живот, и, родив недоношенного ребёнка, умерла. Её сына назвали *Гафома*. *Нираручьяба* убежала в лес. Став женой *Нкары*, она родила ему сына *Гаху*. Однажды *Нираручьяба* встретила у источника стадо коров. Коровы разбежались, кроме одной, которая кормила телёнка. Попробовав молоко, вытекавшее из переполненного вымени коровы, *Нираручьяба* набрала полный кувшин, отнесла его домой и стала каждый день приходить за молоком. Однажды вместе с *Нкарой* они увели корову с телёнком к себе.

Узнав об болезни Г., *Нираручьяба* понесла ему молоко, выпив которое, Г. сразу поправился. *Нираручьяба* раскрыла ему тайну «лекарства». Так как *Нкара* не согласился отдать корову, Г. велел его связать. Чтобы освободить мужа, *Нираручьяба* передала корову отцу. Г. попросил у колдунов совета, как ему раздобыть



Голова Гипноса. Бронза. 450—300 до н. э. Лондон, Британский музей.

замыслила козни против *Зевса*, угорворив Г. усыпить *Зевса*, пока она преследовала *Геракла*. От гнева *Зевса* Г. был спасён своей матерью, которую *Зевс* не решился оскорбить. Опасаясь *Зевса*, Г. превращается в птицу и во второй раз нагоняет сон на бога, соблазнённого *Герой*, чтобы дать ахейцам возможность победить в сражении. В награду за содействие *Гера* обещает в жёны Г. младшую из харит — *Пасифею* (Hes. II. XIV 230—291, 354—360). *Овидий* в «*Метаморфозах*» (XI 592—620) описывает пещеру в *Киммерийской* земле, где обитает Г., где царят вечные сумерки и откуда вытекает родник забвения; в пещере на прекрасном ложе покоится Г.

Лит.: Schradler H., Hypnos, В., 1926.

ГИППОДАМИЯ (Ἴπποδάμεια), в греческой мифологии: 1) дочь *Эномая*, супруга *Пелопа*. Изгнанная из *Микен* *Пелопом* после убийства *Хрисиппа*

ещё коров. Те предсказали день, когда из озера должно выйти множество коров, и посоветовали Г. в этот день отослать куда-нибудь сына Гафому, как приносящего несчастье. Для этого Г. отправил Гафому к кузнецам за бубенчиками для собак. Но тот ослушался отца и спрятался на ключом дереве. Из озера стали выходить стада коров и, наконец, появился огромный бык Рутендери — царь коров, к его рогам была подвешена маслособойка. Гафома закричал от страха и напугал Рутендери, который повернул обратно, отгеснив в озеро следовавших за ним коров. Г. вместе со своими людьми бросился наперерез коровам и удержал их; так он завладел стадами. С тех пор все коровы Руанды принадлежат царю. Гафому прозвали Гинуби по названию дерева, на котором он спрятался.

Согласно другому варианту, Г. просил Нираручьябу, вылечившую его молоком, вернуться в отчий дом. Перел тем как вернуться к отцу, она отравила его скале, откуда вышли первая корова с телёнком, скала раскрылась — и появилось множество коров, которых вёл огромный бык Рутендери с подвешенной на рогах маслособойкой.

Инт.: Агноух А., Le culte de la société secrète des Imandwa au Ruanda, «Anthropos», 1912, t. 7, Н. 3—5; DeJmas L., La vache au Ruanda, там же, 1930, t. 25, Н. 5—6.

Е. С. Котлар.

ГИШЕРАМАЙРЕР («матери ночи»), в армянской мифологии персонификации ночной тьмы, злые ведьмы, со дня создания мира со змеями в руках преследующие солнце. Вечером Г. поднимаются из-под гор вверх на землю, чтобы поймать солнце, но оно уже заходит. Тогда они все начинают дуть, и мир покрывается тьмой. Г. группами ищут солнце в лесу, в горах, деревьях. Не найдя его, через разрушенные мельницы и высохшие родники они спускаются под землю и продолжают поиски там. Едва они спускаются вниз, как на востоке поднимается солнце. Если бы Г. удалось увидеть солнце, погибли бы все люди, а земля покрылась бы змеями (тьмой).

С. Б. А.

ГЛАВК (Γλαῦκος), в греческой мифологии: 1) сын троянца *Ангенора*, помогал Парису украсть *Елену*. Во время взятия ахейцами Трои был спасён Одиссеем и Менелаем (Apollod. ерп. V 21,2); 2) сын Гипполоха и внук *Беллерофонта*, лкинец, один из храбрейших союзников троянцев. Он готов был вступить в поединок с *Диомедом* под стенами Трои, но соперники, выяснив перед поединком дружеские отношения своих предков, обменялись дарами и разошлись. Убит *Аяксом* в битве за тело *Патрокла* (Нот. II. VI 119—236; Нуг. Fab. 113);

3) сын *Сисифа*, погиб во время состязаний на колесницах, растерзанный собственными конями (Нуг. Fab. 250, 273); 4) сын критского царя *Миноса* и *Пасифаи*. Ребёнком, гоняясь за мышью, упал в бочку с мёдом и был найден мёртвым. Некий *Полиид* с помощью целебной травы, бывшей в употреблении у змей, возвратил его к жизни (Apollod. III 3,1); 5) морское божество. От рождения был смертный, рыбак, сын *Антедона* (эпонима города в Беотии) или *Посейдона* и одной из водяных нимф. Съел случайно траву, давшую ему бессмертие и превратившую его в морское божество с рыбьим хвостом, синими руками и зеленоватой, цвета водорослей бородой. Был наделён пророческим даром, прорицал *Менелая*, возвращавшемуся после взятия Трои (Eur. Orest. 356—379), а также явился *аргонавтам*. Известна его любовь к прекрасной *Скилле*, превращённой ревнивой *Киркой* в чудовище (Ovid. Met. XIII 900—XIV 69).

А. Т. Г.

ГЛАВКА (Γλαῦκη), в греческой мифологии: 1) дочь *Нерея* и *Дориды*, одна из *нереид*, чьё имя (γλαῦκος, «зеленоватый», «голубой») указывает на цвет воды (Hes. Theog. 244); 2) дочь *коринфского* царя, невеста *аргонавта Ясона*, которую погубила ревнивая *Медея*, подарив ей *пелло* (одеяние), пропитанный ядом. Надев его, Г. сгорела вместе с отцом, пытавшимся ей помочь (Apollod. I 9,28).

А. Т. Г.

ГЛАЗ, мифологический символ, связанный с магической силой, благодаря которой божество или мифологический персонаж обладают способностью видеть, сами оставаясь невидимыми. Эта способность, символизируемая наличием одного огромного глаза или большого числа глаз (тысячеглазый *Аргос* в греческой мифологии; «зрячая плоть» — существо, слпшь покрытое глазами, в китайской мифологии; *Моу-нямы* (Земля-мать), которая носит в себе множество глаз, в мифах *нганасан*), зависит от божеств, способных наделить ею мифологических героев и лишить её (в хеттско-хурритском мифе охотник *Кешши* по воле богов, недовольных жертвоприношениями, перестаёт видеть животных; в абхазском мифе охотнику попадаете та дичь, которую до него съел и воскресил бог охоты *Ажвейпш*). Многие боги обладают столь устрашающим взором, что его не выдерживают смертные. В мифе североамериканского индейского племени *оджибве* одно из шести сверхъестественных существ, вышедших из моря, чтобы смешаться с людьми, было с повязкой на глазах. Когда это существо сняло повязку, то человек, на которого упал

его взгляд, тут же умер, словно поражённый молнией. В мифе индейского племени *комоксов* женщина — дочь *Орла* ушла от мужа. Когда он стал её преследовать, она обернулась назад и испепелила мужа своим смертоносным взглядом (ср. также взгляд *горгон* в греческой мифологии). Эти образы, связываемые с хищными птицами, сопоставимы с образом *бабы-яги* — хозяйки мира мёртвых (её зооморфный образ — птица). *Баба-яга* слепа, и благодаря этому живые могут избежать смерти при встрече с ней. Мифологические символы смерти вообще связываются с невидимостью (ср. греч. анд), причём живые слепы относительно мёртвых, а мёртвые — относительно живых. По поверьям *нганасан* человек и животные живут, пока у них живы глаза. После их смерти глаза попадают в распоряжение *Моу-нямы*, а мёртвый должен обзавестись новыми, иначе он заблудится на пути в землю мёртвых.

Характерной особенностью многих мифологических персонажей является одноглазость (ср. герм.-сканд. Один, кельт. Луг, дочь *Рябчика* в индейском мифе *сэлшских* племён, одноглазые мужские фигуры неолитической культуры *Триполья*), которая, так же как и слепота (напр., в хеттско-хурритском цикле мифов о *Кумарби* глаза *Уликумми* закрыты камнем), может быть свидетельством особой магической силы. Для амбивалентного мифологического мышления представление о том, что избыток зрения равнозначен слепоте, вполне закономерно (отражение этого представления проявляется и в данных языка; ср. лат. oculus, «глаз» и литов. aklas, «слепой»).

Распространённым мифологическим мотивом является также похищение глаз или ослепление бога его соперником и последующее исцеление, которое осознаётся как способ возрождения бога. В хаттско-хеттском мифе у бога грозы демоном-змеем отняты глаза и сердце. Чтобы вернуть их себе, бог грозы рождает сына-человека, который женится на дочери змея и выпрашивает у него сердце и глаза своего отца (ср. также ослепление егип. Гора *Сетом* и последующее исцеление его богиней *Хатор*). Ритуальное соответствие этим мифам обнаруживается в обрядах, во время которых в статую бога (*Осириса* в Египте, *Будды* в Древней Индии и др.) вставляли глаза. Глаз бога может и сам выступать как один из главных мифологических персонажей (*Око Ра* в египетской мифологии).

Глаз мифологического существа (напр., глаз *Одина*) нередко представляется в виде источника, омываемого водой (как слезами), что отра-

жается в существующей во многих языках (хеттском, балтийских, славянских, семитских) связи названий глаза и источника. В мифе калифорнийского индейского племени яна человек, почти превратившийся в скелет, беспрерывно плачет, и овцы приходят пить воду, текущую из его глаз; когда же он перестаёт плакать, на месте его страданий остаётся солёный источник (сходный мотив имеется и в мифе индейского племени модок).

Мифологические представления о магической силе взгляда, дурном глазе и смертоносном взгляде находят развитие в фольклоре (в заговорах от сглаза, дурного глаза) и (через его посредство) в художественной литературе — в произведениях, либо прямо использующих фольклорно-мифологические образы («Вий» Н. В. Гоголя), либо воспроизводящих сходные представления на другом уровне осмысления (стихотворение А. Блока «Есть игра: осторожно войти...», стихи Г. Аполлинера об авиаторе и др.).

Лит.: Иванов В. В., Об одной параллели к гоголевскому Вию, в кн.: Труды по знаковым системам, т. 5, Тарту, 1973; его же, Категория «видимого» и «невидимого» в тексте: еще раз о восточнославянских фольклорных параллелях к гоголевскому «Вию», в кн.: Structure of texts and semiotics of culture, The Hague—P., 1973; Матье М. Э., Древнеегипетский обряд отверзания уст и очей, в сб.: Вопросы истории религии и атеизма, [т.] 5, М., 1958; Потемкина А. А., О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. II: Баба-Яга, «Чтения в императорском Обществе истории и древностей Российских при Московском университете», 1865, кн. 3; Пропп В. Я., Исторические корни волшебной сказки, Л., 1946; Рифтин А. П., Категория видимого и невидимого мира в языке, «Ученые записки Ленинградского государственного университета. Серия филологических наук», 1946, в. 10; Цивьян Т. В., *A-16- < *N-UID и рефлекс этого образа на Балканах, в кн.: Античная балканистика 3. Языковые данные и этнокультурный контекст Средиземноморья. Предварительные материалы, М., 1978; Africa T. W., The one-eyed man against Rome: an exercise in euhemerism, «Historia», 1970, Bd 19, H. 5; Crawford O. G. S., The eye goddess, L., 1958; Gimbutas M., The gods and goddesses of Old Europe. 7000 to 3500 B. C. Myths, legends and cult images, L., 1974; Láng J., The concept of psyche: its genesis and evolution, «Acta ethnographica», 1973, t. 22, fasc. 1—2; Riemerschneider M., Augengott und heilige Hochzeit, Lpz., 1953; Thieme P., Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte, B., 1952.

В. В. Иванов.

ГЛАХ, в мифологии народа банар во Вьетнаме (мон-кхмерская группа) бог грома и молнии. Изображается стариком могучего телосложения, руки его покрыты густыми волосами. Считалось, что в течение всего сухого сезона он спит или предаётся пьянству, а с наступлением дождливого сезона по повелению Ианг Кэй-тэя просыпается и берётся за свои молот и гонг, извещающие о грозе и тайфуне. В его ведении находится и другой предвестник дождя — радуга на восточной стороне неба. Г. считается также богом войны. Н. Н.

ГМЕРТИ, в грузинской мифологии верховный бог неба, отец богов, господин вселенной, великий творец мира и распорядитель мирового порядка — Мориге-гмерти (от груз. риги, «порядок»), природы и жизни людей. Г. выковал небо, создал земную твердь и воды, озарил их светом девы-солнца Мзекали, сотворил остальных богов — хвтисшвили. Г. обитает на седьмом небе, восседая на золотой скамье. Он управляет делами вселенной и людей, сообщая волю через хвтисшвили. Он — повелитель грома, обладатель небесного испепеляющего огня, а также бог правосудия. Г. определяет судьбы людей, дарует им урожай, долголетие, плодovitость и оберегает от всего дурного. Он вездесущ и всепонимающ, един, но многочислен в своих «долях», через которые может явиться в образе любого существа-избранника. При Г. находятся его верные псы (или волки), которых он посылает на помощь или в наказание людям. Г. представляется божеством с золотыми устами и страшными, горящими глазами. Его священное животное и предполагаемый зооморфный прообраз — бык-бугай (Висхв). После утверждения христианства Г. отождествлялся с библейским богом-отцом.

И. С.

ГНОМЫ, в низшей мифологии народов Европы маленькие антропоморфные существа, обитающие под землёй, в горах или в лесу. Ростом они с ребёнка или с палец, но наделены сверхъестественной силой; носят длинные бороды, иногда наделаются козлиными ногами или гусиными лапами. Живут гораздо дольше, чем люди. В недрах земли Г. хранят сокровища — драгоценные камни и металлы; они — искусные ремесленники, могут выковать волшебные кольца, мечи и т. п. Выступают как благодетельные советчики людей, иногда — враждебны им (особенно чёрные Г.), похищают красивых девушек. Часто сами обращаются за помощью к людям, приглашают повитух и щедро одаряют их сокровищами. Г. не любят полевых работ, которые вредят их подземному хозяйству. См. также Карлики, Альвы.

М. Ю.

ГОГ И МАГОГ (евр. gog we magog), в эсхатологических мифах иудаизма и христианства, а также ислама (см. Иаджудж и Маджудж), воинственные антагонисты «народа божьего», которые придут «в последние времена» с севера или с других окраин населённого мира. Имена «Гог» и «Магог» (обычно «Гог» — имя предводителя и народа, «Магог» — имя страны и народа) не сразу появляются в своём привычном соединении. Магог упомянут в Библии как сын Иафета (Быт. 10, 2;

1 Парал. 1, 5), родоначальник-эпоним какого-то северного по отношению к Палестине народа, поставленного в связь с мидянами и киммерийцами. В «Книге Иезекииля» Гог — князь Роша, Мешеха и Фувала (канонический текст Библии добавляет «в земле Магог», в чём современная текстология склонна видеть интерпретирующую интерполяцию, впрочем, верную по смыслу, ибо она даёт тот же образ враждебного кочегого севера, что «Рош, Мешех и Фувал»); Гог поведёт рать конников «от пределов севера» в союзе с другими народами, и произойдёт это «в последние дни, когда Израиль вернётся из пленения и будет жить «безопасно»; сам Яхве выступит против Гога, произведёт страшное землетрясение, поразит «на горах израильтян» войска Гога и пошлёт огонь на землю Магог (Иезек. 38—39). Позднеиудейская традиция прямо связывает нашествие Г. и М. с пророчеством мессии и страшным судом, объединяя эсхатологические катастрофы в понятие «родовых мук» мессианского времени (раввинистические авторитеты спорили, займёт ли совокупность этих событий 7 лет, 12 месяцев или другой срок). В новозаветном пророчестве имя «Гог» понято как обозначение народа, что не противоречит первоначальному смыслу (перенос этнонимических обозначений на царя и обратно — норма архаической семантики), а нашествие Г. и М. приурочено к истечению сроков тысячелетнего царства, когда сатана выйдет из заточения (характерен мотив прорыва запёртых до времени сил зла, присутствующий и в мусульманской версии); придя с «четырёх углов земли», Г. и М. в неисчислимом множестве окружают «стан святых и город возлюбленный», но будут пожраны огнём с небес (Апок. 20, 7—9).

Среди множества предположений относительно этимологии Г. и М.: название страны Магог возникло из акад. названия «страны Гугу» — mat Gûgu; Гог у Иезекииля ассоциируется с царём Лидии Гүүгс (Herodot. I 8, 14). Иудейская учёность эпохи эллинизма и Римской империи отождествляла Магога (соответственно Г. и М.) со скифами (напр., у Иосифа Флавия), иногда с мидянами и парфянами; византийцы сопоставляли Г., «князя Роша», с русскими («Рош» транскрибируется по-гречески как Rōs); с 13 в. Г. и М. ассоциировались с татарами-монголами.

Лит.: Aalders J. G., Gog en Magog in Ezechiel, [Amst.], 1951; Gerleman G., Hesekielsbokens Gog, «Svensk exegetisk Årsbok», 1947, t. 12; Myres J. L., «Gog» and the danger from the North in Ezekiel, «Palestine Exploration Fund Quarterly Statement», 1932, t. 64; Fohrer G., Die Propheten des Alten Testaments, Bd 3, Gütersloh, 1975. С. С. Аверинцев.

ГОИБНИУ (ирл. Goibniu), Гобфанон (валлийск. Gofannon), в кельтской (ирландской и валлийской) мифологии бог-кузнец, принадлежавший к *Племенам богини Дану*. Г. изготовил богам оружие, с помощью которого они одержали победу над демонами-фоморами во второй битве при Мойтуре, а также магический напиток, поддерживавший силы сражавшихся богов. Г. наряду с *Дагда* считался владельцем магического неистощимого котла и хозяином пирушественной залы потустороннего мира. Вместе с богами Лухта (плотник) и Кредне (бронзовых дел мастер) составлял триаду т. н. богов ремесла. С. Ш. **ГОЛГОФА** (греч. Γολγοθά, из араб. gulgaltā, евр. gulgōlet; «череп»; ср. лат. calvarium, рус. Лобное место), в новозаветном повествовании место распятия Иисуса Христа (Матф. 27,33; Мк. 15, 22; Ио. 19, 17); расположено в районе пригородных садов и могил, к северо-западу от Иерусалима, за городской стеной. Позорная смерть Христа вне пределов города, рано ставшая символом бездомности, бесприютности христиан, соотносится с ветхозаветными очистительными об-

рядами, при которых тела закланных жертвенных животных удаляли за сакральную границу стана или города (ср. Евр. 13, 11—12). Средневековая иконография часто делала фоновым сцены распятия городскую стену Иерусалима. Что касается самого слова «Г.», оно представляет собой просто обозначение холма, круглого, как череп. Христианское богословие связало Г. с черепом Адама, провиденциально оказавшимся прямо под крестом, чтобы кровь Христа, стекая на него, телесно омыла Адама и в его лице всё человечество от скверны греха (как это с пластической выразительностью изображено, например, на картине Беато Анджелико «Распятие со святыми Николаем и Франциском»). Г. рассматривалась как «пуп земли», сакральный «центр мира».

С. А. **ГОЛЕМ** (евр. golem, «комок», «неготовое», «неоформленное»), в еврейских фольклорных преданиях, связанных с влиянием каббалы, оживляемый магическими средствами глиняный великан. Представление о Г. имеет предпосылки, специфические для мифологии иудаизма. Во-первых, это традиционный рассказ о сотворении

Адама с подробностями — библейскими (Яхве лепит человеческую фигуру из красной глины, животворя её затем в отдельном акте вдвваемым «дыханием жизни», Быт. 2,7) и апокрифическими (исполинский рост Адама в его первоначальном облике; пребывание некоторое время без «дыхания жизнью» и без речи — состояние, в котором Адам получает откровение о судьбах всех поколений своих потомков). Во-вторых, это очень высокая оценка магико-теургических сил, заключённых в именах бога, а также вера в особую сакраментальность написанного слова сравнительно с произнесённым. Эти предпосылки накладываются на общечеловеческую мечту о «роботах» — живых и послушных вещах (ср. образ изваянных из золота «прислужниц» Гефеста, Hom. II. XVIII 417—420) и в то же время страх перед возможностью для создания выйти из-под контроля своего создателя (ср. сюжет об ученике чародея, зафиксированный в «Любителе лжи» Лукиана и использованный Гёте). Согласно рецептам, наиболее популярным в эпоху «практической каббалы» (начало нового



← Распятие. Картина Антонелло да Мессина. 1475. Антверпен, Королевский музей изящных искусств.

Голгофа. Неоконченная картина Н. Н. Ге. 1892. Москва, Третьяковская галерея.



времени), чтобы сделать Г., надо вылепить из красной глины человеческую фигуру, имитируя, таким образом, действия бога; фигура эта должна иметь рост 10-летнего ребёнка. Оживает она либо именем бога, либо словом «жизнь», написанным на её лбу; однако Г. неспособен к речи и не обладает человеческой душой, уподобляясь Адаму до получения им «дыхания жизни» (мотив предела, до которого человек может быть соперником бога). С другой стороны, он необычайно быстро растёт и скоро достигает исполинского роста и нечеловеческой мощи. Он послушно исполняет работу, ему порученную (его можно, например, заставить обслуживать еврейскую семью в субботу, когда заповедь иудаизма запрещает делать даже домашнюю работу), но, вырываясь из-под контроля человека, являет слепое своеволие (может топтать своего создателя и т. п.). В качестве создателя Г. еврейские предания называют некоторых исторических личностей, наиболее знаменит создатель «пражского Г.» раввин Лёв (16 — нач. 17 вв.).

Лит.: Scholem G., Die Vorstellung vom Golem in ihrer tellurischen und magischen Bedeutung, в его кн.: Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Z., 1960. С. С. Аверинцев.

Первое упоминание о Г. в европейской литературе содержится у И. Рейхлина («Об искусстве каббалистики»). В 18 в. опубликована легенда Я. Эмдена о Г., созданном из глины хелмским раввином Элией. К образу Г. обращались многие романтики — А. фон Арним («Изабелла Египетская»), Э. Т. А. Гофман («Тайны») и др.; тема бунта искусственного создания против своего творца нашла воплощение в философском романе М. Шелли «Франкенштейн». Наиболее значительное из произведений европейской литературы 20 в. на этот сюжет — роман Г. Мейринка «Г.». В пьесе К. Чапека «R. U. R.» и опере Э. д'Альбера «Г.» восставшие против людей искусственные существа обретают человечность, познав любовь.

ГОЛИАФ (евр. gōljat), в ветхозаветном предании (1 Царств 17) великан-филистимлянин из Гефа, побеждённый в единоборстве Давидом; во второй книге царств (21, 19) победитель Г. носит имя Елханан. Подробнее см. в ст. *Давид*.

ГОЛБКА (др.-инд. goloka, букв. «коровий мир»), в индуистской мифологии рай *Кришны*, расположенный на южных склонах горы *Меру*, неподалёку от *Вайкунтхи*, рая *Вишну*, и часто идентифицируемый с ним. Через Г. протекает небесная река *Ямуна*; сама Г. рассматривается индустами как божественный аналог земной *Гокулы* — пастбища на реке *Ямуна* вблизи *Матхуры*, где, согласно легенде, про-

Гончарная мастерская. Слева — богиня Нике. Фрагмент росписи краснофигурной гидрии. Ок. 460 до н. э. Милан, частное собрание.



ходило детство *Кришны*. Приверженцы *Кришны* переносятся в Г. после смерти в виде коров, животных и птиц, а наиболее преданные — в виде гопов и голи (пастухов и пастушек), которые присоединяются к небесному танцу *Кришны* и живут в прекрасных рощах и беседках Г., свободные от забот, в постоянной радости. Представление о Г. проникло в индуистскую космологию с укреплением кришнаизма и явилось добавлением к более ранней концепции семи *лока*. П. Г.

ГОМОРРА, см. *Содом и Гоморра*.

ГОНОР (Нопос, Нопог), в римской мифологии персонификация почести, служившей наградой за *virtus* (мужественность и доблесть). Е. Ш.

ГОНЧАР, горшечник, в мифах многих народов образ бога или *культурного героя*, который творит людей, либо всё мироздание (или отдельные его части) из глины. В индийской мифологии бог *Брахма* в одном из предшествующих своих рождений был Г. Египетский бог плодородия *Хнум* создаёт из глины на гончарном круге человека (в более позднем варианте — весь мир). В наиболее раннем варианте шумерского антропологического мифа бог вод *Энки* призывает на помощь «добрых и благородных творцов» («формовщиков»), которые должны сгустить глину, взятую богиней-прародительницей *Намму* над бездной, после чего богиня *Нинмах* и богини рождения должны помочь в лепке человека и его судьбы. В этом мифе, как и в других типологически сходных с ним преданиях народов Старого и Нового света о сотворении человека из глины (вплоть до соответствующего библейского сюжета), отражены представления о стадиях приготовления и формовки глины в процессе гончарного дела. В мифологии догонов (Западная Африка) верховное божество *Амма* уподобляет-

ся Г., создающему солнце, луну, звёзды и землю из глины. Для западноафриканских мифов характерно представление о гончарном деле как о божественном откровении, чаще всего связываемом с одной из первых прародительниц. В некоторых архаических обществах гончары составляли особую священную группу, обладавшую жреческими функциями и позднее ставшую отдельной кастой (ср. ханибэ в Древней Японии — касту, занимавшуюся изготовлением священных глиняных скульптур ханива, обычно помещавшихся у кургана и изображавших людей, животных, здания, утварь; касту гончаров на средневековом Цейлоне и во многих частях Индии, изготовлявшую ритуальные изображения из глины для свадеб и других обрядов и возводившуюся к *Брахме*). Ряд мифологических сюжетов связан с глиняными скульптурами и орудиями труда гончаров-жрецов. В древнеяпонской книге «*Нихонги*» рассказывается о всаднике, который, увидев ночью у кургана дивного коня, выменял его на своего собственного; утром же всадник обнаружил в конюшне глиняного коня (ханива), а своего коня нашёл среди глиняных ханива у кургана (мотив обязательного изготовления глиняного изображения коня представителями социальных групп, которые не совершают настоящего жертвоприношения коня, представлен и в хеттских текстах). Работа гончара окружена ритуальными предписаниями: в Индии гончар начинал день с лепки священного фаллического изображения, которому, как и своему гончарному кругу, должен был тут же поклониться как символом бога *Шивы*.

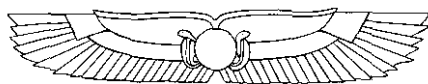
В Западной Африке, где (как и в некоторых областях Средней Азии) гончарное дело представляет сугубо женское занятие, считается, что горшечница обладает сверхъестествен-

ными способностями, потому что она обрабатывает «живую глину» — землю. Горшечница может вступить в брак только с кузнецом, изготовляющим при помощи огня орудия, культовые предметы, магические снаряды. Часто горшечница и кузнец выступают в роли жрицы и жреца во время обрядов, призванных обеспечить плодородие земли.

Представление о священном характере занятий гончара (его отличие от бога состоит только в том, что он не может вдохнуть в своё творение душу), осмысленных в духе библейских ассоциаций, встречается и в позднейшей христианской литературе (ср. вирши иеромонаха Климента Зиновьева кон. 17 — нач. 18 вв.: «Преть можно гончарство святым делом назвать: Поневаж бог Адама зволзил з глины создать»).

Лит.: Иофан Н. А., *Культура древней Японии*, М., 1974; Оля Б., *Боги тропической Африки*, М., 1976; Пешерева Е. М., *Гончарное производство Средней Азии*, М.—Л., 1959; Подгорбунский В. И., *Заметки по изучению гончарства якутов*, в сб.: *Сибирская живая старина*, в. 7, Иркутск, 1928; Franquet L., *Céramique primitive*, P., 1911; Hosiart A. M., *Caste. A comparative study*, 2 ed., N. Y., 1968; его же, *Kings and counsellors*, 2 ed., Chi., 1970; Trier J., *Topf. — «Zeitschrift für deutsche Philologie»*, Bd. 70, H. 4, Stuttgart., 1947/49. В. В. Иванов.

ГОПАТШАХ (среднеперс.), в иранской мифологии царь-бык (бык с торсом человека), обитающий в обетованной земле Эран Веж (авест. *Ариана Вэджа*), в области Хванирас. Он совершает служение богам на берегу моря («Менюги-храд» LXII 32—34). По разным традиционным источникам, Г. отождествлялся с



Гор в виде крылатого солнца.



Гор убивает Сета.

перволюдем Гайомартом, с царями Гилшахом («глиняный, земной царь»: ср. миф о создании Гайомарта и первого быка из земли, «Бундахиши» I) и Гаршахом («горный царь»), с сыном Агрерата, праведного брата *Афрасиаба*. Представление о Г. отражало почитание иранцами быка (см. также *Воху Мана*).

1. Золотая голова Гора из Иераконполя. VI династия. 2. Гор, охраняющий фараона Хефрена. Фрагмент. Диприт. IV династия (1 и 2 — Каир, Египетский музей). 3. Гор в облике римского полководца. Бронза. 2 в. Могла. Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.



Лит.: Тревер К. В., *Гопатшах — пастух-царь*, в кн.: *Труды Отдела Востока*, т. 2, Л., 1940 (Государственный Эрмитаж). И. Б.

ГОР, Хор (hg, «высота», «небо»), в египетской мифологии божество, воплощенное в соколе. Г. изображался в виде сокола, человека с головой сокола, крылатого солнца. Его символ — *солнечный диск с распростирытыми крыльями*. Во многих областях Египта издавна было распространено почитание богов-соколов, носивших различные имена, но, как правило, связанных с небом и солнцем. Первоначально Г. почитался как *хищный бог охоты, котгтями врывающийся в добычу*. В династический период происходит слияние различных соколиных божеств в две тесно связанные между собой ипостаси Г.: Г. — сына *Исиды* (егип. Гор-са-Исет) и Г. Бехдетского. Г. Бехдетский, муж *Хатор* и отец *Гора-Сематауи*, в основном выступает как борющийся с силами мрака бог света, его глаза — луна и солнце. Г. — сын Исиды, действует прежде всего как мститель за своего отца *Осириса*. И тот, и другой покровительствуют царской власти. Фараоны являются «служителями Г.», преемниками его власти над Египтом. Своими крыльями Г. охраняет царя (на статуе фараона Хефрена на затылке изображен сокол, прикрывающий крыльями его голову). Имя Г. вошло обязательным компонентом в пятичленную титулатуру фараона.

Согласно мифу о Г. Бехдетском [дошел до нас в тексте посвященной ему мистерии, высеченном на стене храма Г. в городе Эдфу (егип. Бехдет) в Верхнем Египте, куда был перенесен культ Г. Бехдетского, возникший, вероятно, в городе Бехдет в дельте Нила], Г. сопровождает ладью своего отца, бога солнца *Ра*, плывущую по Нилу, и поражает превратившихся в крокодилов и гиппопотамов врагов *Ра* во главе с *Сетом*, олицетворяющим всех чудовищ. На рельефах храма, сопровождающих текст, Г. Бехдетский изображен стоящим на ладье впереди *Ра*, в руках у него гарпун, которым он поражает крокодила. В этом мифе Г. выступает не только как сын *Ра*, но и как сам *Ра*, сливаясь с ним в единое божество *Ра-Гарахути* (Гор-ахути, Гарахути означает «Г. обоих горизонтов» или «Г. из страны света»). Образ Г. Бехдетского переплетается с образом Г. — сына Исиды, также участвующего в борьбе с *Сетом* и другими чудовищами. В близком варианте того же мифа, высеченном на другой стене Эдфуского храма, Г. Бехдетский фактически слит с Г. — сыном Исиды, который вместе с ним борется с врагами солнца, воплощенными в образе *Сета*. Можно предполагать, что в

эпизодах борьбы Г. Бехдетского и Г. — сына Исиды с врагами нашли отражение войны за объединение Египта на рубеже 4 и 3-го тыс. до н. э. Победа Юга мыслится как победа, одержанная Г., а Г. — как владыка страны. Другая ипостась Г. — Гор-Сематауи, т. е. Г. — объединитель обеих земель (Верхнего и Нижнего Египта).

Согласно мифу о Г. — сыне Исиды, она зачала его от мёртвого Осириса, коварно убитого Сетом, его братом. Удалившись в болота дельты Нила, Исиды родила и воспитала сына. Возмужав, Г. на суде богов в споре с Сетом добивается признания себя единственным наследником Осириса. В битве с Сетом Г. сначала терпит поражение, Сет вырывает у него глаз — чудесное око, однако затем в долгой борьбе Г. побеждает Сета и лишает его мужского начала. В знак подчинения Сета он кладёт ему на голову сандалию Осириса. Своё око Г. даёт проглотить Осирису, и тот оживает. Воскресший Осирис передаёт свой трон в Египте Г. (что переплетается с представлениями о Г. Бехдетском), а сам становится царём загробного мира.

Менее значительными ипостасями Г. являются Гор-ахути, связанный с Ра бог утреннего солнца, а также (с эпохи XVIII династии, 16—14 вв. до н. э.) бог горизонтов запада и востока; Гор-эм-ахет («Гор в горизонте»), солнечное божество, подобное Ра-Гарахути; Гор-ур («Гор старший»), упоминаемый Плутархом брат Исиды и Осириса (в связи с тем, что слово «ур» имело также значение «сильный», «великий», мог почитаться и как «Гор великий»); Гор-па-Ра, солнце-ребёнок, рождённый Рат-тауи; Гор-пахерд и ряд др. С Г. отождествлялся также Амон (Амон-Ра-Гарахути), различные соколиные боги (участник битвы с Сетом Немти, Солду, Хентихети и др.). Почитание Г. было распространено также в Нубии. Геродот сравнивал Г. с Аполлоном (II 143, 156). Р. И. Рубинштейн.

ГОРА. Мифологические функции Г. многообразны. Г. выступает в качестве наиболее распространённого варианта трансформации *древа мирового*. Г. часто воспринимается как образ мира, модель вселенной, в которой отражены все основные элементы и параметры космического устройства. Г. находится в центре мира — там, где проходит его ось (*axis mundi*). Продолжение мировой оси вверх (через вершину Г.) указывает положение Полярной звезды, а её продолжение вниз указывает место, где находится вход в нижний мир, в преисподнюю. Основание же Г. приходится на «пуп земли». Характерно, что в мифологических традициях, где образ миро-

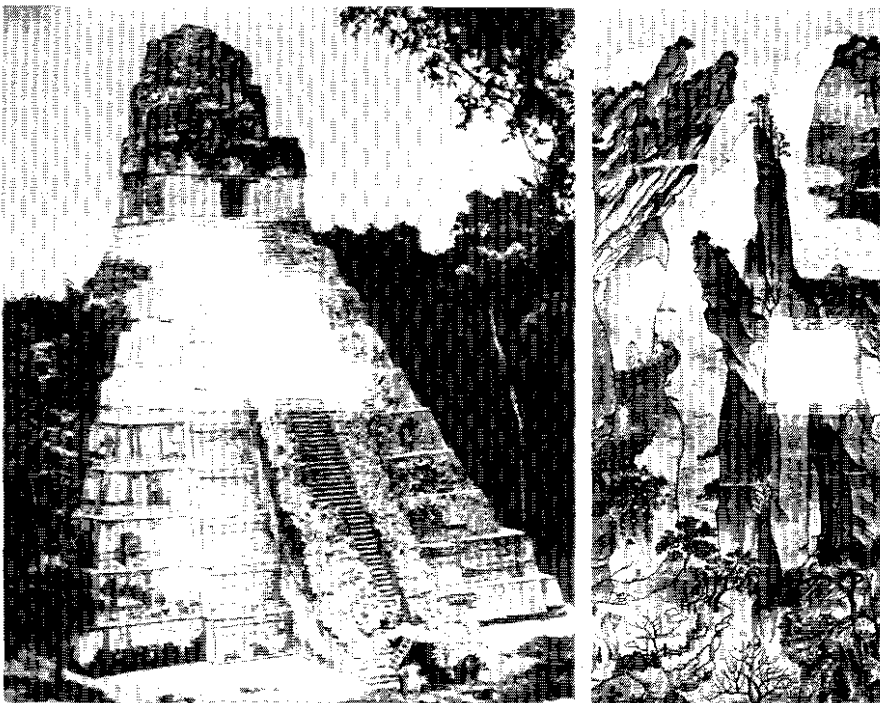


Св. Франциск извлекает воду из скалы. Ок. 1296—1300. Фрагмент фрески Джотто. Верхняя церковь Сан-Франческо, Ассизи.

вой (или космической) Г. особенно развит, образ мирового древа либо несколько оттеснён, либо вовсе отсутствует, хотя и существуют многочис-

ленные примеры их совмещения: дерево на Г. или у Г., гора, покрытая лесом или садом (ср. висячий сад на Нефритовой горе китайской богини *Сиван-му*, в котором находилось персиковое дерево бессмертия); нередко понятия Г. и древа (леса) передаются словами общего корня. Мировая Г. трёхчленна. На её вершине обитают боги, под Г. (или в её нижней части) — злые *духи*, принадлежащие к царству смерти, на земле (посередине) — человеческий род. Нередко наиболее детализированы описания в мифах верхней и нижней частей мировой Г., в ряде случаев очень близкие по структуре описаниям неба и нижнего мира. Наиболее классический тип мировой Г. — величайшая гора *Меру* в индуистской мифологии и космографии. Она находится в центре земли под Полярной звездой и окружена мировым океаном. На трёх её вершинах — золотой, серебряной и железной — живут Брахма, Вишну и Шива или (по другим вариантам) 33 бога, составляющих пантеон; внизу — царство *асур*. На каждой из четырёх Г., окружающих Меру, стоит по огромному дереву (среди них — *ашваттха* и пипала, выступающие как мировое дерево), указывающему соответствующую сторону света. В буддийских текстах наряду с Меру выступает и *Химават* (именуемая «Г. царь»), служившая для татхагаты (см.

Слева — Храм I в Тикале, Гватемала. Ок. 700. Справа — Китайское изображение мифологизированных гор. Фрагмент свитка «Путники в горах». Конец 7 — нач. 8 вв.



в ст. Будда) подушкой. С Меру в индустской мифологии связан целый ряд мифов или мифологических мотивов: богам, жившим на Меру, Вишну даёт совет добыть напиток бессмертия — амриту пахтанием океана, используя в качестве мутовки гору Мандару; через её вершину лежит путь в Амаравати, царский град Индры; *Нахуша* с небес спускается на Меру; *Пуластья* удаляется на Меру, чтобы предаваться подвижничеству; у трона *Куберы* находится Меру; *Равана* проводит ночь на вершине Меру; *Васиштаха* бросается вниз с вершины Меру; сиденье колесницы Шивы — Меру; змей *Васуки* опоясывает Меру. Имеющая своим истоком образ Меру мировая Г. в центральноазиатских традициях и у ряда алтайских народов (*Сумер*, *Сумур*, *Сумбур* и т. п.) нередко представляется как железный столб (иногда железная Г.), который находится посреди земного диска и соединяет небо и землю, вершиной своей касаясь Полярной звезды; иногда Г. (*Сумбур*) стоит на пупе перевернутой богом морской черепахи, на каждой лапе которой покоится особый материк. В других вариантах сама Полярная звезда — острей дворца бога, построенного на вершине Г. По представлениям калмыков, звёзды вращаются вокруг Сумеру. Согласно мифам некоторых алтайских народов, на вершине этой Г. живут 33 *тенгри*. В ламаистской мифологии Г. (*Сумеру*) в форме пирамиды окружена семью цепями гор, между которыми находятся моря; каждая сторона пирами-

ды имеет цветовую характеристику: южная — синий цвет, западная — красный, северная — жёлтый, восточная — белый. Однотипные соответствия известны в Индии, Тибете, Китае и даже в традициях некоторых племён индейцев Америки. Так, индейцы навахо верили, что чёрные (или северные) горы покрывали землю тьмой, синие (или южные) приносили рассвет, белые (или восточные) — день, жёлтые (или западные) — сияющий солнечный свет. У алтайских народов нередко описания Г., несмотря на отсутствие названия, повторяют характеристику Сумеру или даже содержат некоторые новые детали (иногда Г. помещается на небо; на землю Г. опускается с неба и т. п.). В центральноазиатском мифе бог трижды опоясывает Сумеру огромным змеем Лосунуом.

Образ мировой Г. обычно не соотносится с реальной Г., несмотря на то, что, например, у алтайских народов мифологизируются разные реальные горы и особенно сам Алтай, именуемый, в частности, «Князем» («Ханом») и олицетворяющий образ родины алтайцев, её природы. При этом, однако, и реальные географические объекты часто не только почитались, обожествлялись и соотносились с особым божеством или духом-покровителем, но и дублировали мировую Г. в её функции моделирования вселенной. Так, уже в Древнем Китае существовал культ пяти священных Г.: Хэншань в Шаньси (символ севера), Хуашань в Шэньси (символ запада),

Хэншань в Хунани (символ юга), Тайшань в Шаньдуне (символ востока), Суншань в Хэнани (символ центра). В дальнейшем каждая Г. обрела своих божеств-управителей и свою сферу влияния. Среди этих пяти гор особым почётом пользовалась Тайшань, которой поклонялись и на которой приносили жертвы небу; считалось, что у Тайшани находится вход в загробный мир. В течение многих веков Тайшань застраивалась храмами, монастырями, кумирнями, арками. Её божеству-повелителю, духу — судье загробного мира были посвящены храмы по всей стране (дочь этого божества, даосская богиня Тайшань, покровительствовала рождению детей). Китайская традиция почитания гор, попытка объединения их в классификационную систему засвидетельствована в «Книге гор и морей» («Шань хай цзин»). Само появление гор и их расположение связывалось с деятельностью мифического покорителя потопа и устроителя земли великого Юя, который не только рассекал и передвигал горы, чтобы избавиться от последствий потопа, но и дал названия трёмстам горам.

Две связанные друг с другом мифологемы — Г.-небо и Г.-нижний мир — объясняют многие мифологические параллели и целую серию мифов. Г. как местопребывание богов — один из устойчивых мифологических мотивов [ср. Меру—Сумеру, Олимп в греческой традиции, Джомолунгма—Эверест в традиции северного буддизма, китайская Не-

Слева — Навес ковчег на горе Арарат. Часть триптиха «Потоп» Х. Босха. Роттердам, Музей Бойманса-ван Бёнингена. Справа — Моление о чаше. Картина А. Мантеньи. Ок. 1455. Лондон, Национальная галерея



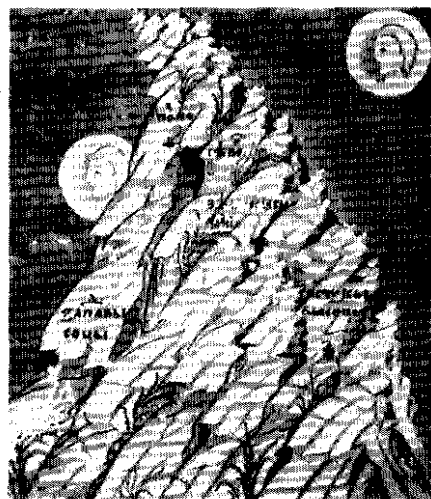


Франциск Ассизский читает проповедь птицам, которые сидят на деревьях, растущих на склоне горы. Фрагмент иконы «Франциск Ассизский и сцены из его жизни» В. Берлингера. 1235. Пеша, церковь Сан-Франческо.

фритовая гора (Юйшань), шумерская гора с вершиной из блестящего олова, где жил праотец богов Ан, Г., обитаемая громовержцем в индоевропейском мифе и его вариантах в отдельных традициях (Перун, Перкунас, Зевс и др.)). С Г. связываются существенные мифологические мотивы и события, в частности потоп [ср. Арарат в Ветхом завете, Парнас (варианты: Отрис, Афон, Этна) в истории Девкалиона и Пирры; Рейнир у североамериканских индейцев; Ницир, к которой пристал корабль Ут-напшти в вавилонской версии потопы, и т. п.]. В греческой мифологии помимо Олимпа и Парнаса (на нём обитали Аполлон и музы, у его подножия — храм Аполлона, там же храм Диониса) особенно выделяются Киферон (на Кифероне Геракл пас стада Амфитриона и убил киферонского льва, чья шкура стала его одеждой; здесь Пенфей был растерзан вакханками, в т. ч. его собственной матерью, на Кифероне был брошен обречённый на смерть младенец Эдип; с этим местом связан миф об убийстве *Лику*), Осса и Пелион (ср. мифы о гигантамохии и об *Алоадах*), Ниса (где родился и был воспитан нимфами Дионис), Отрис (где *Кронос* готовился к битве с Зевсом, см. выше о потопе), Этна (эту гору Зевс нагромоздил на Тифона; в ней помещалась кузница Гефеста; с огнём, добытым в Этне, Деметра разыскивала Персефону), Ида (где Зевс скрывался от Кроноса), Кавказские горы (место, где был прикован Прометей). Ветхозаветная традиция особо отмечает целый ряд гор: Синай (где Яхве открыл Моисею 10 заповедей), Сион (царская резиденция Давида), Оливет

(трёхвершинная Г., почитавшаяся как местопребывание Яхве), Мориях (место встречи Давида с ангелом; здесь же был построен храм Соломона в Иерусалиме), Арарат (миф о потопе), Геризим и Эбал (горы, отражающие как эхо благословения и проклятия), Кармел (символ верности и плодородия). Гора Запада в Древнем Египте считалась царством мёртвых, а в Вавилоне Г. почиталась как место суда. Ср. также Фудзияму и Такатиho (где небесные вьюки спустились на землю) в японской мифологии (ср. представление о Г. как об источнике пищи и жизни у японцев; некоторые сходные мотивы известны и в Китае, ср. там же: Г., представляемая как голова *Пань-гу*); Демавенд (связанная с *Ажи-Дахака*) и Хара Березайти («железная Г.», к которой, согласно «Бундахишну», прикреплены звёзды) в иранской мифологии; Си Гунтанг Махамеру у малайцев, на которую пришли трое юношей царского рода («Седжарах Мелаю»); высокая Г. в центре земли, где поселился Магам (качинская версия творения мира, Бирма); Маунгануя у маори, на которую пришёл Тане просить у своего брата Уру его детей — Светящихся; Нгераод у меланезийцев (с этой горой связана история чудесного свёртка, дающего вечную жизнь); горы Ту-моу'а у полинезийцев, созданные божественным мастером Ту; Эльбрус, к которому *каджи* приковывают *Амирани* (у грузин), и Масис (Арарат), где то же самое происходит с *Артаваздом* (у армян); гора Монтсальват британского варианта легенды, связанной с *Граалем*; Броккен или Хининьбёрг («небесная Г.») в германской традиции; горы Перкунаса у литовцев и т. п. Нередко встречаются двойные горы (с двумя вершинами) или же две отдельные горы, часто противопоставленные друг другу (ср. Белая гора и Чёрная гора у лужицких славян и соответственно Белобог и Чернобог или Святые горы и Лысье горы, местопребывание соответственно добрых и злых духов: ср. Святогор, но Змей Горыныч; ср. также такие поздние образцы мифологизации, как скала Тамар и гора Шода, связываемые у грузин с царицей Тамар и Шога Руставели). Иногда речь идёт об одной Г., на которой живут брат и сестра, вступающие в брак и дающие начало человеческому роду (ср. древнекитайский миф о Фу-си и Нюй-ва на горах Кунь-лунь). Эта тема божественного *инцеста* (часто между близнецами) связывается с двумя горами или с одной Г. (ср. тему, приуроченную к «спаренным» мировым деревьям).

Если божественные персонажи связаны с вершиной Г. (персонажи более низкого уровня типа горных нимф —



Горы с движущимся вокруг неё солнцем. Фрагмент миниатюры в «Книге Козьмы Индиколова». Список 1-й половины 16 в.

ореад или вил часто соотносятся с Г. вообще, без дифференциации её частей), то отрицательные персонажи (злые духи, поверженные чудовища, змеи, драконы, титаны, принадлежащие к поколению, которое старше богов) обычно связаны с низом Г. и даже с её внутренностью, уходящей в подземное царство (правда, следует помнить и о другом варианте — злые духи на Г., если наряду с ней существует особая Г. для добрых духов или богов; ср. в ряде иранских и кавказских традиций *дэвов*, или *каджей*, связанных с горами). Иногда эти существа выступают как духи Г., стражи её сокровищ [вообще мотив Г. как хранилища богатств или неких тайн (ср. сон или заключение в горе красавицы, братьев-героев, короля и т. п.; ср. фольклорный мотив «Принцесса в стеклянной горе», АТ 530) — один из частых в мифологии], в других случаях они открыто враждебны человеку (напр., тролли), заманивают и убивают его, устраивают землетрясения, изрыгают огненную лаву. Ср. соответствующие орнимы типа Чортова гора, горы Семи дьяволов, Адская гора. С этими особенностями Г. соотносим мотив Г. как входа в нижний мир, как и параллельный ему мотив — Г. как входа в верхний мир. В ряде сказок, как и в аналогичных им мифах, оба этих мотива обыгрываются порознь (ср. спуск под землю, в колодец, яму, пещеру или подъём на гору, на дерево, по лестнице, цепи, верёвке) или даже совмещаются. Этим объясняется и культ пещер, распространённый в ряде традиций, и его теснейшая связь с культом гор. Современный корейский обряд «поклонения пещере» включается в празд-

ник «Поклонения Г.», когда у Г. вымалывают дождь (что согласуется с древней индоевропейской мифологией о Г., желавшей дождя; ср. в одном хеттском тексте, включающем в себя миф о божестве грозы, фразу о священной горе Цалияну, которая «дождя желала»). Старые китайские источники упоминают о «пещере Су» (пещере подземного прохода в царство мёртвых), связанной, как и корейский ритуал, с пережитками медвежьего культа. В частности, пещера — это место зачатия первопредка медведя. Вообще в качестве духов гор или пещер нередко выступают животные (ср. в этой функции

(иногда даже и на самой Г.). Мифологизированные исторические предания о начале данной традиции также обычно сохраняют мотив Г. (ср. противопоставление Крака на Г. и поражённого им дракона в колоде в польской традиции или Г. и Подола в ранней киевской историографии). Нередко в образе Г. воплощается основатель традиции: так, родоначальница корейского государства, мифическая прародительница, стала гением земли, вечно обитающим на священной Г.; у некоторых малайских племён предками вождей считаются два человека с гор, основание гордов-княжеств относится к «высоким

гут рассматриваться как архитектурный образ Г., её аналог. С древним мифологическим образом мировой Г. связана длительная традиция изображения гор (священной Г.) в архаичных формах искусства, ещё не отделённого от ритуала, в ранних формах христианской иконописи («иконные горки», часто с растущими на них деревьями), где прежде содержательный элемент становится формальным приёмом, своего рода рамкой; в раннеитальянской живописи (Джотто и др.), где предпринимаются попытки восстановить содержательность образа; в традиции т. н. «космического» горного пейзажа в североевропейской живописи 16—17 вв. (А. Альддорфер, П. Момпер, Р. Саверей, К. де Коппинк и др.); у Н. Пуссена (с введением мифологического контекста); в дальневосточном искусстве (ср. изображения гор в китайской живописи или в «Легендах горы Сиги», 12 в., в «36 видах Фудзи» в японском искусстве). Помимо основного мифа о борьбе громовержца со змеем и широкого круга примыкающих к нему текстов, образ Г. выступает в ряде космологических мифов и во многих легендах и мифах этнологического характера. Ср. предание филиппинских набалои о том, как бог солнца *Кабунан*, проспорив людям, должен был создать горы, чтобы люди могли по ним ориентироваться; или сказание североамериканских индейцев о том, как Койот превратил семь дьяволов в горы, спасши тем самым людей (ср. у них же миф о падении Снокволма, «месяца», превратившегося в Г.); литовские и белорусские предания о возникновении гор из камней, которые бросались ведиканами или из самих великанов, после того как они окаменели; грузинскую сказку о появлении Кошгоры из грязи, которая попала в коши (особый род обуви); полнезийские сказания о создании из песка скалы, из скалы острова, из острова Г., о плавучих горах (Мангарева; ср. в мифологизированной истории Явы рассказ о перевозе Г. на этот остров); маорийский миф о расходящихся в разные стороны горах; мифы о горах-миражах, о горах-успальницах и т. п. Использование образа Г. в фольклоре, с одной стороны, продолжает мифологическую (в частности, в загадках) и ритуальную (в заговорах) традицию, с другой же — обнаруживает процесс демифологизации и десакрализации образа, который становится простым локальным указателем.

Лит.: Поганов Л. П., Культ гор на Алтае, «Советская этнография», 1946, № 2; Васильев Л. С., Культы, религии, традиции в Китае, М., 1970, с. 401—03; Ионов Ю. В., Пережитки тотемизма в религиозных обрядах корейцев, в кн.: Религия и ми-



Фудзи в ясную погоду. Кацусика Хокусай. Цветная гравюра на дереве из серии «36 видов Фудзи». 1823—29.

тигра в ряде традиций Юго-Восточной Азии или медведя-гризли у индейцев Северной Америки). Точно так же культ гор не всегда отделен от культа камней, широко известного в горных районах Центральной и Восточной Азии [ср. кучи камней — обо у монголов, сонхвандан у корейцев и т. п. — часто с устройством алтарей, кумирен, изображений и т. п., воздвижением каменных столбов, стел, менгиров (напр., у нагов), принесением жертв на горе, на камнях, сопровождаемых просьбами о плодородии (в Корее у гор просят детей)]. С Г. иногда связывается и мифология о каменном небе.

В индоевропейском мифе громовержец, находящийся на Г. или каменной скале, каменным оружием (ср. гром-гора, гром-камень) поражает своего противника (напр., змея), находящегося внизу, нередко под Г.

местам», а цари первого крупного индонезийского государства именовались Шайлендрами — царями гор. Широко известен обычай устраивать жертвенник, алтарь, храм, трон, кладбище, разного рода религиозные символы, возжигать огни именно на Г. Иногда ритуал принимает весьма специализированную форму, как, напр., у индейцев навахо, имитирующих подъём на Г., где люди — орлы, и поединок с их врагами, за победу в котором герой получает как высшую награду и символ физической и духовной целостности т. н. «горную песню». Сама форма сооружений религиозно-ритуального назначения (даже если они находятся не на Г.) обычно имитирует форму Г., соответственно перенимая и особенности её структуры, и символику её частей. В этом смысле пирамида, зиккурат, пагода, храм, ступа, чум и арка мо-

рологии народов Восточной и Южной Азии. М., 1970; Иванов В. В., Топоров В. Н., Славянские языковые моделирующие семиотические системы, М., 1963; и х же, Исследования в области славянских древностей, М., 1974; и х же, Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян, в кн.: Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев, М., 1976; Kirfel W., Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt, Bonn-Lpz., 1920; Mus P., Barabudur, v. 1-2, Hanoï, 1935; Przyluski J., Les sept terrasses du Barabudur, «Harvard Journal of Asiatic Studies», 1936, v. 1, N 2; Parrot A., Ziggurats et tour de Babel, P., 1949; Eliade M., Traité d'histoire des religions, P., 1949; ег о же, Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, P., 1951; ег о же, Centre du monde, temple, maison, в сб.: Actes de la conférence internationale à Rome, 1955. Série orientale, № 14, Rome, 1957; Leach M., The beginning. Creation myths around the world, N. Y., 1956; Jobes G., Dictionary of mythology, folklore and symbols, v. 2, N. Y., 1962, p. 1129-31. В. Н. Топоров.

ГОРА ДЁТИ, в египетской мифологии древнейшие божества — сыновья Гора: Амсет, Хапи, Кебексенуф, Дуамутеф. Судя по 17-й главе «Книги мёртвых», они первоначально считались астральными богами, спутниками созвездия «Бедрa коровы» (Большой Медведицы) на Северном небе. В мистериях Осириса их главной функцией была охрана Осириса, защита его от врагов (Сета и его свиты). Ту же роль эти боги выполняли по отношению к умершему человеку, который назывался «Осирисом имярек», поэтому во всей религиозно-магической литературе, связанной с погребальным ритуалом, имена Г. д. встречаются постоянно (в «Текстах пирамид», «Текстах саркофагов», «Книге мёртвых» и др.). По представлениям египтян, эти боги участвуют в бальзамировании умершего и хранят его внутренности в канопах, крышки которых изображают каждого из сыновей Гора. В канопе с головой павиана — Дуамутефа хранится желудок, с головой шакала — Хапи — лёгкие, с головой сокола —



Горгона Медуза (т. н. Медуза Ронданини). Римская копия головы Медузы, украшавшей щит на статуе Афины Парфенос Фидия (ок. 438 до н. э.). Мрамор. Мюнхен, Глиптотека.



Горгона Медуза. Антефикс Вуаки храма Аполлона в Вейях. Ок. 500 до н. э. Рим, Музей виллы Джулия.

Кебексенуфа — кишки, с головой человека — Амсет — печень. Каждый из богов считался выражением сущности одной из душ человека: Амсет — ка, Дуамутеф — ба, Кебексенуф — сах (т. е. мумия), Хапи — сердце. Они состояли в свите Осириса, и считалось, что Гор поставил их вокруг трона Осириса. В погребальной камере статуэтка Амсета ставилась у южной стены, Хапи — у северной, Дуамутефа — у восточной, Кебексенуфа — у западной.

Р. Р.

ГОРАЦИИ (Horatii), в римской мифологии три брата-близнеца, сражавшиеся во время войны с Альба-Лонгой при царе Тулле Гостилии с тремя Куриациями, своими двоюродными братьями из Альба-Лонги, чтобы кончить этим поединком войну. Двое Г. пали в битве, третий — Публий убил Куриация, доставив победу Риму. Когда он возвращался в город, его сестра, невеста одного из Куриация, увидя в его руках вытканый ею для жениха плащ, поняла, что жених погиб, и стала его оплакивать. Публий, сочтя печаль сестры по врагу Рима преступлением, убил её. Народ приговорил его к смерти, но по просьбе отца и из уважения к его подвигу помиловал при условии, что он очистится от убийства, пройдя под укрепленным над дорогой брусом (tigillum sororium), и что род Г. будет отправлять культ Юноны Сорории («сестринской») и Януса Куриация; впоследствии этот культ стал государственным (Liv. I 24-26; Dion. Halic. III 17-22). По мнению Ж. Дюмезиля, этот миф восходит к индоевропейской традиции.

Лит.: Dumézil G., Horace et les Curiaes, P., 1942. Е. Ш.

ГОРГОНЫ (Γοργόνες, Γοργώνες), в греческой мифологии чудовищные по-



Слева — Персей обезглавливает горгону Медузу. Фрагмент рельефного украшения афроны из Беотии. Нач. 7 в. до н. э. Париж, Лувр.

Справа — Голова Медузы. Картина Караваджо. Ок. 1600. Флоренция, галерея Уффици.





Голова горгоны Медузы. Фрагмент статуи Б. Челлини «Персей». Бронза. 1554. Флоренция. Лоджия деи Ланци.

рождения морских божеств Форкия и Кето, внучки земли Геи и моря Понта. Г. — три сестры: Сфено, Эвриала и Медуза. Старшие — бес-



Персей, мёртвая Медуза и Афина. Роспись краснофигурной гидрии «художника Пана». 470—460 до н. э. Лондон. Британский музей.

смертные, младшая (Медуза) — смертная. Г. обитают на крайнем западе у берегов реки Океан, рядом с *граями* и *Гесперидами*. Отличаются ужасным видом: крылатые, покрытые чешуёй, со змеями вместо волос, с клыками, со взором, превращающим всё живое в камень. *Персей* обезглавил слящую Г. Медузу, глядя в медный щит на её отражение (Apolod. II 4,2); из крови Медузы появился крылатый *Пегас* — плод её связи с *Посейдоном* (Hes. Theog. 270—286). В мифе о Г. отразилась тема борьбы олимпийских богов и их героического потомства с хтоническими силами.

А. Т. Г.

ГОРДИИ (Γορδία, Γορδιός), в греческой мифологии царь Фригии, отец *Мидаса*. Сначала Г. был простым земледельцем, однажды во время пахоты орёл сел на ярмо его быков. Это было истолковано как знамение, предвещающее Г. царскую власть. Вскоре фригийцы лишились царя. Оракул, к которому они обратились за советом, приказал избрать того, кого

они первым встретят едущим к храму Зевса на повозке. Этим человеком оказался Г. Став царём, Г. основал столицу, носившую его имя. В цитадели города он поставил повозку, которой был обязан своей властью, а ярмо повозки опутал сложнейшим узлом. Считалось, что тот, кто сумеет развязать этот узел («гордиев узел»), станет повелителем всей Азии. Согласно легенде (Plut. Alex. 18), Александр Македонский, не сумев распутать узел, разрубил его мечом. М. Б.

ГОРНАПШТИКНЁР, горнада пнёр, хортылакнёр, согласно армянским поверьям, духи умерших иноверцев, самоубийц, злодеев. Выступают в антропоморфном и зооморфном облике (кошка, собака, волк, медведь, осёл и др.), стоят у дорог (особенно около кладбищ), пугают прохожих, прыгают на их спины, на их лошадей, на арбы. Г. по ночам бродят вокруг домов, а к рассвету возвращаются в свои могилы. С. Б. А.

плода — Карло. Вместе с тем, будучи дочерьми Зевса и богини справедливого законодательства (Фемиды), они упорядочивают жизнь человека, вносят в неё установленную периодичность, наблюдают за её закономерным течением. В «Илиаде» Г. стерегут облачные ворота Олимпа, заботятся о колеснице Геры и кормят её коней (Hom. II. V 749—751; VIII 432—435).

А. Т. Г.

ГОСПОДСТВА (греч. χυριότητες), в христианских представлениях (по классификации византийского богослова 5 или начала 6 в. Псевдо-Дионисия Ареопагита) четвёртый из *девяяти чинов ангельских*, образующий с силами и властями вторую, среднюю триаду.

С. А.

ГОТТЕНТОТОВ МИФОЛОГИЯ, мифологические представления готтентотов — группы племён, живущих в Намибии и ЮАР. Центральный персонаж *Хейтси-Эйбиб*, подобно бушменскому *Цагну*, представляет собой архаический мифологический тип, совмещающий черты предка и *культурного героя*, а также трикстера, наделённого магическими способностями. Некоторые другие персонажи в Г. м. тоже соответствуют бушменским, а нередко носят и сходные имена (напр., Гаунаб у готтентотов и Ганаб у бушменов), что объясняется рядом исследователей как результат готтентотского влияния. В мифах готтентотов происхождение смерти связывается с луной. Согласно одному варианту, луна послала к людям вошь с сообщением, что люди будут умирать и возрождаться подобно тому, как убывает и вновь вырастает луна. В пути вошь встретила зайца, вызвавшегося передать это сообщение, т. к.

ГОР-ПА-ХЕРД (hr-p ʒ-hrd, «Гор ре-бёнок»), в египетской мифологии одна из ипостасей *Гора*, Гор — сын *Исиды* и *Осириса*. Г.-п.-х. — также именование многих, главным образом солнечных, богов в виде ребёнка. Изображался мальчиком с «локоном юности», держащим палец у рта (так египтяне изображали детей). Древние греки, называвшие Г.-п.-х. Горпократом, истолковывали этот жест как знак молчания. Культ Г.-п.-х. как олицетворения восходящего солнца был особенно широко распространён в эпоху эллинизма. Р. Р.

ГОРЫ, бры (Ἰαρι), в греческой мифологии богини времён года, три дочери Зевса и Фемиды: Эвномия («благозаконие»), Дике («справедливость»), Ирена («мир»); сёстры *моир* и *харит* (Hes. Theog. 901—911). Г. унаследовали архаические черты божеств — покровителей урожая и живительных сил природы, отсюда их имена в Афинах: божество роста — Ауксо, цветения — Талло, зрелого

Гор-па-херд. Бронза. 7 в. до н. э. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.



он бегаёт быстрее. Однако заяц, придя к людям, сказал им лишь, что они будут умирать так же, как умирает луна. Луна рассердилась на зайца, сказавшего сообщение, и, схватив кусок дерева, ударила его по губе. С тех пор у зайца расщеплённая губа, люди же стали умирать.

Лит.: Басни и сказки диких народов, пер. с англ., СПб, 1874; Bleek W. H. I., Reynard the Fox in South Africa or Hottentot fables and tales, L., 1864. Е. К.

ГОУ-МАН, Ч жун, в древнекитайской мифологии помощник правителя Востока *Фу-си*. В древнем географическом трактате «Шань хай цзин» («Книга гор и морей», 3—2 вв. до н. э.) сказано: «На Востоке Г.-м. с телом птицы и лицом человека восседает на двух драконах». По другим источникам, Г.-м. — дух дерева с квадратным лицом и в белой одежде, в руках у него циркуль и ему подвластна весна. В более позднее время почитался как один из духов пяти стихий (дух дерева). В комментариях 2 в. до н. э. к «Ли цзи» («Книга обрядов», 4—2 вв. до н. э.) говорится: «Г.-ман чиновник, в ведении которого находились деревья, молодое дерево обычно кривое (гоу) и с острыми побегами (ман), отсюда и пошло его имя». Б. Р.

ГО ЦЫ-Й, в китайской мифологии один из богов счастья. Исторический Г. Ц.-и (697—781) был прославленным сановником и полководцем, его дом считался образцом конфуцианского семейного благочестия, поскольку все его сыновья и зятья занимали высокие посты в государстве, а сын Го Ай был женат на одной из принцесс. Согласно легенде, к Г. Ц.-и однажды ночью явилась Чжи-нью («небесная ткачиха») и сообщила ему, что он небесный дух, которому суждена долгая жизнь, всяческое благополучие и высокие чины. Г. Ц.-и изображался на народных лубках в окружении семи сыновей с их семьями, живущими вместе с ним одним большим патриархальным домом, или с малолетним Го Аем, которого отец ведёт ко двору, или справляющим свой день рождения (пожелание долголетия), или даже в роли военного бога богатства — *цай-шэня*.

Лит.: Алексеев В. М., Китайская народная картина, М., 1966. Б. Р.

ГРААЛЬ (старофранц. Graal, Grâl, лат. Gradalis), святой Грааль (Sangreal, Sankrgreal), в западноевропейских средневековых легендах таинственный сосуд, ради приближения к которому и приобщения его благим действиям рыцари совершают свои подвиги. Обычно считалось, что это чаша с кровью Иисуса Христа, которую собрал Иосиф Аримафейский, снявший с креста тело распятого Христа (т. е. Г. — мифологизированный прообраз средневековых реликвариев — драгоценных вместилищ для материализованной святости, само благородство материала которых имело по ходячим представлениям целительную силу). Часто предполагалось, что эта чаша первоначально служила Христу и апостолам во время Тайной вечери, т. е. была потиром (чашей для причащения) первой литургии. Всё это ставит Г. в ряд евхаристических символов, почему легенды о нём часто переплетаются с рассказами о чудесных видениях, удостоверивших «реальность» пресуществления хлеба и вина в тело и кровь Христа. По другим, более редким версиям,

ночью чудесно насыщать своих избранников неземными яствами (что впервые обнаружилось во время заочения Иосифа Аримафейского). Эта черта, играющая важную роль в легендах, сближает Г. с мифологическими символами изобилия (рог *Амалфеи* в греческой мифологии, котёл в мифах и ритуалах кельтов и др.), но также с христианской мистикой причащения как «хлеба ангелов» и манны небесной. Путь Г. из Палестины на запад легенда связывала с путём Иосифа Аримафейского, миссионерская деятельность которого неопределённо соотносилась с раз-

ночью чудесно насыщать своих избранников неземными яствами (что впервые обнаружилось во время заочения Иосифа Аримафейского). Эта черта, играющая важную роль в легендах, сближает Г. с мифологическими символами изобилия (рог *Амалфеи* в греческой мифологии, котёл в мифах и ритуалах кельтов и др.), но также с христианской мистикой причащения как «хлеба ангелов» и манны небесной. Путь Г. из Палестины на запад легенда связывала с путём Иосифа Аримафейского, миссионерская деятельность которого неопределённо соотносилась с раз-



Г.-ман. Ксилография. Иллюстрации к «Книге гор и морей». Ленинград, Библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина.

Г. — серебряное блюдо, иногда — с окровавленной головой, мотив, дошедший в валлийской передаче и связанный не только с христианским образом *Иоанна Крестителя*, но и с магической ролью отрубленной головы в кельтской мифологии (см. в ст. *Бран*). От Г. неотделимы ещё два предмета, образы которых иногда сливаются: чудодейственное копье, некогда пронзившее тело распятого Христа, — питающее, разящее и целящее, и заветный меч царя Давида (библейской традиции), уготованный рыцарю-девственнику. Некоторая неясность, что же такое Г., — конструктивно необходимая черта этого образа: Г. — это табуированная тайна, невидимая для недостойных, но и действительная являющаяся то так, то иначе, с той или иной мерой «призрачности». Г. обладает способ-

ными географическими районами и пунктами Западной Европы — от британского монастыря в Глостонбери, где показывали могилу короля *Артура*, чьё имя слетено с легендами о Г. и где, по-видимому, сохранялись какие-то дохристианские воспоминания, до Пиренейского полуострова. Из мест, где хранится и является Г., фигурирует город Саррас, где Иосиф Аримафейский обратил в христианство местного короля, а также таинственный замок Корбенек или Карбоник. Так как Г. и сопутствующее ему священное оружие терпят близ себя только непогрешимых в целомудрии, всякий недостойный, приблизившийся к святине, бывает наказан раной и недугом, однако он может ожидать избавления всё от той же святости.

Генезис легенд о Г. вызвал в науке 19—20 вв. много споров. Спорна са-

ма этимология слова «Г.»: Sangreal — переосмысление от Sangreal — «истинная кровь» (подразумевает кровь Иисуса Христа), Gradalis — от Crutalem (греч. κρατήρ; — большой сосуд для смешения вина с водой), Gradalis — от Gradiale (церковное песнопение), Graal — от ирл. cruail — «корзина изобилия» и т. п. Название замка Корбенек возводится к франц.-валлийск. Cor(s) Benoit, «благословенный рог» (рог изобилия). Ортодоксально-христианский, апокрифический (наиболее подробный источник легенд об Иосифе Аримафейском — апокрифические евангелия, особенно Евангелие от Никодима) или язычески-мифологический исток той или иной детали легенды о Г. остаётся предметом дискуссий; но бесспорно, что образ Г. нельзя сводить без остатка ни к метафорике церковного таинства, ни к кельтскому мифу, лишь «пересодетому» в христианский наряд. Роль символики Г., важной для рыцарской культуры средневековья, состояла в том, что она соединяла дух рыцарско-приключенческий, вольную игру фантазии, использующей осколки полузабытой мифологии с христианской сакраментальной мистикой.

Лит.: Дашкевич Н. П., Сказание о Святом Граале, в его кн.: Из истории средневекового романтизма, К., 1877; Веселовский А. И., Где сложилась легенда о Святом Граале?, СПб., 1900; Михайлов А. Д., Артуровские легенды и их эволюция, в кн.: Мэджори Т., Смерть Артура, М., 1974; Lot-Bogodine M., Trois essais sur le Lancelot du Lac et la Quête du Saint-Graal, P., 1921; Gilson E., La mystique de la Grâce dans la quête du Saint-Graal, «Romania», 1925, t. 51, № 203; Roques M., Le Graal de Chrétien et la Damselle au Graal, «Romania», 1955, t. 76, № 301; Beguin A., La Quête du Saint-Graal, [P., 1958]; Marx J., La légende arthurienne et le Graal, P., 1952; Loomis R. S. (ed.), Arthurian literature in the Middle Ages, Oxf., 1959. С. С. Аверинцев.

В средневековой рыцарской литературе мотив Г. впервые возникает в двух французских стихотворных романах кон. 12 в. «Роман об истории Г.» Робера де Борон (1-я часть — «Иосиф Аримафейский»; от 2-й части — «Мерлин» сохранились лишь фрагменты, здесь спасителями святыни оказываются Мерлин и его воспитанник король Артур). В «Персевале, или Повести о Г.» Кретьена де Труа героем-искателем Г. выступает Персеваль, один из рыцарей Круглого стола короля Артура (а затем и Говен, племянник Артура). В романе поэта Вольфрама фон Эшенбаха «Парцифаль» (нач. 13 в.) Г. — не чаша, а камень, принесённый ангелами на землю и обладающий чудесной силой.

Одна из последующих разработок сюжета — роман Альбрехта «Младший Титурель» (2-я половина 13 в.) посвящён истории «королей Г.». Выдвигаются новые герои: во французской литературе — Ланселот и его сын

Галахад (прозаический цикл «Повесть о Ланселоте Озёрном» или «Ланселот-Г.»; «Поэма о святом Граале» — 1-я половина 13 в.), а в немецкой — сын Персевала Лозингрин (поэма Конрада Вюрцбургского «Рыцарь с лебедем»; анонимная поэма «Лозингрин» — 2-я половина 13 в.). С темой Г. связан роман английского писателя Т. Мэджори «Смерть Артура» (15 в.). В новое время немецкие романтики разрабатывают сюжет Г. в поэзии (Л. Уланд) и драматургии (незаключённая пьеса Ф. Фукке, «Мерлин» К. Л. Иммермана); английский поэт А. Теннисон обращается к нему в «Королевских идиаллиях».

В музыкально-драматическом искусстве легенда о Г. нашла монументальное воплощение в операх Р. Вагнера «Лозингрин» (либретто композитора по анонимному роману кон. 13 в.) и «Парцифаль» (либретто композитора по произведению Вольфрама фон Эшенбаха). В книжной миниатюре (иллюстрации в рукописях 13—15 вв.) Г. изображался преимущественно в виде потира.

ГРАИ (Грайт, букв. «старухи»), в греческой мифологии порождения морских божеств Форкия и Кето, внучки земли Геи и моря Понта, сёстры *горгон*. Их две или три сестры: Энио, Пемфредо и Дино, обитающих на Крайнем западе у сада *Гесперид* (Hes. Theog. 270—273). Они седые от рождения, на троих у них был один зуб и один глаз, которыми они обменивались поочерёдно. *Персей* овладел этими зубом и глазом, за это Г. указали Персею путь к нимфам, владелицам крылатых сандалей, сумки и шапки-невидимки (Apollod. II, 4, 2).

ГРАЦИИ (лат.), см. *Хариты* (греч.). **«ГРЕХОПАДЕНИЕ»** («Адам и Ева в раю»), библейское сказание о первой человеческой паре, повествующее о том, как жена, поддавшись искушению змеи («змея»), ест запретный плод и даёт его отвесть мужу, за что люди изгоняются из сада эдемского (в древнерусском языке «сад» передан словом «рай»); в христианстве сюжет истолкован как «Г.», «первородный грех». Это сказание, сохранившееся в каноническом тексте Библии (где оно объединено с рядом других сюжетов), представлено в книге Бытия (глава 2, строфы 4, 6, 8—9, 15—17; глава 3, строфы 1—19, 23—24).

Бог Яхве, насадивший в начале времён сад в Эдеме на востоке и поместивший там созданного им человека, чтобы возделывать и охранять его, позволил человеку есть от всякого дерева в саду, кроме *древа познания* добра и зла, предупредив, что если запрет будет нарушен, человек умрёт (называется и другое дере-

во, на чудесных плодах которого лежит запрет, — *древо жизни*, однако исконно речь шла, по-видимому, об одном дереве). Но змей (по-еврейски слово мужского рода), который был «хитрее всех зверей полевых», созданных Яхве, обольщает жену. Он знает правду о том, что от запретного плода люди не умрут, как угрожал Яхве, а станут лишь как «боги, знающие добро и зло». Змей намеренно искажает содержание запрета, спрашивая жену, действительно ли бог не велел есть «ни от какого дерева в саду?». Отвечая ему, жена наивно преувеличивает, утверждая, что запрещено даже коснуться древа познания. Немотивированность поведения змея дала повод впоследствии считать его воплощением «зла» и «искусителем». По агадическим и кораническим легендам змей — это падший ангел, который не хотел подчиниться человеку, завидуя ему; в христианской традиции прочно утвердилось отождествление змея с дьяволом, сатаной, принявшим лишь обличье змея. Агадические рассказы пытаются психологически объяснить поведение персонажей повествования: змей дотронулся до запретного дерева, но остался жить, чем продемонстрировал несостоятельность опасений жены; он толкнул жену так, что она сама коснулась дерева, увидев при этом ангела смерти, но она сказала себе: если я умру, бог создаст другую жену Адаму, поэтому я дам ему тоже отвесть от плода — или умрём вместе, или останемся живы (по одному из преданий, змей сожительствовавал с женой Адама).

Жена сама ест плод и даёт мужу. После этого у обоих открываются глаза на собственную наготу, и из чувства стыда (впервые появившегося) люди делают себе опоясания из смоковых листьев («фиговых листок»). Бог, который изображается вовсе не всевидящим и всезнающим, а строгим, но справедливым судьёй, прогуливается вечером («во время прохлады дня») по саду. Только из ответов человека он узнаёт, что его заповедь нарушена. Затем следует «наказание по справедливости»: проклятия налагаются на змея, жену, наконец, землю и мужа. Эпизод сказания представлен, по мнению некоторых учёных-библистов, в двух версиях. Согласно первой версии, люди изгоняются из сада, а у входа ставится привратник-херувим, чтобы не допустить их возвращения (Быт. 3, 23—24). Согласно второй версии (кн. сказал бог Яхве: вот человек стал как один из нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простёр он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно... [и поставил]... пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к де-



Адам и Ева. Фреска Рафаэля. 1508. Рим, Ватикан, Станца делла Сеньютура.

реву жизни», 3, 22—24), люди остаются в саду, но чудесный огненный меч охраняет доступ к «дереву жизни», чтобы умудрённые знанием добра и зла люди не вкусили также плод (вечной?) жизни и не уподобились бы богу, который ревниво оберегает своё последнее преимущество. Этот эпизод, предполагающий наличие двух запретных плодов, плохо соответствует предшествующему рассказу.

Поздними (или посторонними) вставками надо считать географическое уточнение месторасположения сада (2, 10—14) — на горе, откуда исходят великие реки Месопотамии, что указывает на место возникновения сюжета (ср. шумерский рассказ о «райской стране» — острове блаженных Тильмун). Немотивированным дополнением считают фразу: «И сделал бог Яхве человеку и жене его одежды кожаные, и одел их» (3, 21), этимологическим, поздним пояснением — текст: «И нарёк Адам имя жене своей: Ева, ибо она стала матерью всех живущих» (3, 20), где автор толкует, по-видимому, новое (и непонятное) имя собственное «жены» как Ева. Ввиду этой вставки героиня всего рассказа воспринимается как «Ева». Впечатление, что рассказ продолжает предание о сотворении мира и людей, в частности «человека» (Адама), из глины, а жены — от его ребра (см. Адам), создаётся лишь вследствие композиции библейской книги.

В целом повествование носит характер этимологического предания. В

проклятиях бога, произнесённых стилизованной, ритмической прозой, содержится объяснение способа передвижения змеев и загадочности их питания («...ты будешь ходить на

чреве твоём, и будешь есть прах во все дни жизни твоей», 3, 14), очевидно, и неприязни людей к этим пресмыкающимся. С момента произнесения проклятий божественным судьёй всё как бы остаётся неизменным: жена будет обольщать мужа, но останется его рабой и будет рожать ему детей в муках, а человек (Адам) будет смертным и будет в поте лица есть хлеб. Здесь отражается представление автора о тяжёлом труде земледельца, внушается мысль, что земля вообще становится уделом людей в наказание. Тем самым в сказании даётся косвенный ответ на вопросы о причине непонятных, но очень существенных явлений жизни. Исключительным среди аналогичных преданий с такой же этимологией является «исторический» характер библейского сказания. Именно в силу этого оно, во многом не согласующееся с иудейской концепцией другого источника Библии (рассказа об Адаме), было включено в канон в качестве назидательного эпизода в изложении «всемирной истории» человечества.

Ветхозаветное предание о «человеке» (Адаме) и «жене» (Еве) в раю, вкушивших запретный плод (основной мотив библейского сюжета) было истолковано христианским богословием (ср. Рим. 5, 19) как причина «грехопадения» или т. н. первородного греха. И католическая, и православная традиции сходятся в том, что «пер-

Грехопадение. Фреска Микеланджело на плафоне Сикстинской капеллы. 1508—12. Рим, Ватикан.

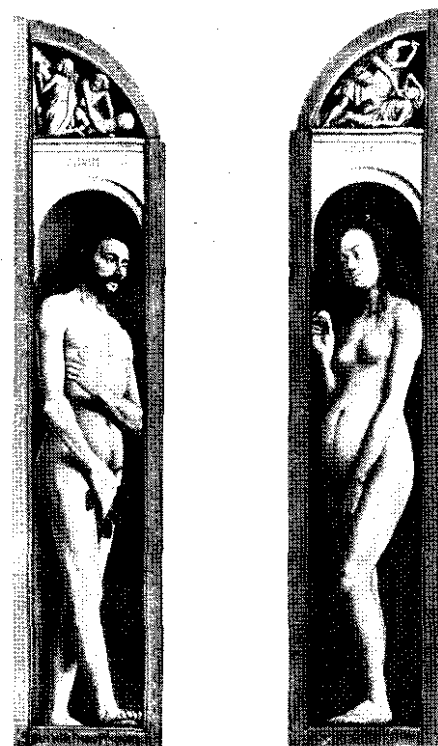


вородный грех» искажил «исконную природу» человека, созданного в начале невинным и безгрешным, его «богоподобие»; спасение от его последствий видят в акте крещения, устанавливающим причастность крещёного к Иисусу Христу («новому Адаму»), искупившему своей смертью «первородный грех» («первого Адама»). В христианстве библейское предание, изображающее в качестве «прельстившегося» не «мужа», а «жену», используется для подчёркивания особой «греховности» женщины и обоснования её подчинённого положения (ср. 1 Тим. 2, 11—14).

Богословские концепции, наслоившиеся в течение многих веков на библейском предании, нашли выражение в общественной мысли, в изобразительном искусстве и литературе.

Жизнь Адама и Евы составила содержание апокрифического «Жития» (ошибочно названо также Апокалипсисом Моисея), созданного на основе раннего агадического материала в Иудее во 2-й половине 1 в. до н. э. — 1-й половине 1 в. н. э. и имеющего несколько версий. Христианскими являются эфиопский и арабский переводы, вероятно, непосредственно с еврейского (утраченного) подлинника. Рано появившаяся греческая версия была уже в 4 в. переведена на латин-

ский язык и затем на многие языки Западной Европы. Из средневековых армянских версий, близко примыкающих к эфиопскому и арабскому изводам, большую ценность представляет «Книга об Адаме» епископа Аракела Сюнеци на армянском языке (ок. 1400). Содержание «Жития Адама и Евы» сводится к следующему. Адам и Ева после изгнания из рая каются, дав обет стоять порознь 40 (или 37) дней в реках Тигр и/или Иордан (они и в раю обитали раздельно: Адам — среди животных-самцов, а Ева — среди самок); сатана вновь обольщает Еву и тем самым мешает покаянию; рождение Каина и Авеля, смерть последнего; рождение Сифа (Шет) и других детей; Адаму предсказана смерть, он заболевает; Ева посылает Сифа, их сына, за «маслом жизни», которое течёт из «древа милосердия», растущего в раю, но его достать невозможно, и Адам умирает на 930-м году жизни (70 лет он, по еврейской легенде, «уступил» Давиду). Ангелы молят бога об отпущении греха Адама. Он прошён, ангелы просят дозволения похоронить трупы Адама и Авеля в раю. Через шесть дней после Адама умирает и Ева, успев завещать своим детям высечь на камне житие первых людей. Адаму и Еве дано заветное в том, что грядущий «сын



Ян ван Эйк. Адам и Ева. Внутренние створки Гентского алтаря. 1432. Гент, собор св. Бавона.



Грехопадение. Картина Тициана. Ок. 1570. Мадрид, Прадо.

божий» (Иисус Христос) их спасёт.

В соответствии с христианским пониманием, изгнание из рая означало начало, а распятие Иисуса — окончание пути к спасению человечества. В средние века предание, воспринятое из Библии и из апокрифического «Жития Адама и Евы», подверглось многочисленным переделкам в прозе, эпической поэзии, а также в драматургии. Постепенно в образах Адама и Евы (после их изгнания) выявились крестьянские черты, и сильнее зазвучал мотив их трудолюбия, а также идея исконного равенства людей, начавших жизнь на земле как одно сословие земледельцев. На фоне крестьянских войн и Реформации (16 в.) ещё более обострилась проблематика причин фактического неравенства потомков Адама и Евы и возник вопрос о естественности, т. е. божественности, такого правопорядка. Для ответа привлекался другой, исконно не связанный с Адамом и Евой, сюжет о Каине и Авеле. В этом братоубийстве находили причину последующей междоусобицы, вообще конфликтов между людьми. В целом же «корень зла» стали видеть в дьяволе (в образе змея), как извечном сопернике бога (между тем по Библии змей может быть воспринят и как друг человека, заведомо обездоленного бо-

гом-творцом). Трагический конфликт получал «оптимистическое» решение: дьявол будет наказан. Выдающиеся обработки сюжета в 16 в. принадлежали Г. Саксу («Трагедия о сотворении Адама и изгнании его из рая»), И. Штрикеру («Игрище о жалком падении Адама и Евы»), Б. Крюгеру («Действо о начале и конце мира»), Д. Андриини (трагедия «Адам»), Лопе де Вега («Сотворение мира и первая вина человека»), использовавшего также предание о Каине и Авеле и о гибели первого братоубийцы; И. ван ден Вонделу («Адам в изгнании»), у которого действие обращено на мотивацию злости «искусителя» (Люцифера), и, наконец, Дж. Мильтону («Потерянный рай»), усилившему заложенную в библейском предании идею о свободе человеческой личности, а следовательно, добровольности греха и потому необходимости ответственности человека за его поступки. Эпос Мильтона лёг в основу либретто оратории И. Гайдна («Сотворение мира»), а затем оперы А. Г. Рубинштейна («Потерянный рай»).

Библейское сказание было по-новому осмыслено в 19 в.: изгнание из рая стало изображаться как поворотный, критический момент в истории человечества на пути его эволюции от животного к высшему состоянию. В драме И. Мадача («Трагедия человека») сатана демонстрирует Адаму будущее рода человеческого, после чего Адам хочет кончить жизнь самоубийством, однако Ева, воплощение материнства, удерживает мужа от такого поступка и прогоняет искусителя-сатану. В начале 20 в. «грехопадение» проблематизируется (драма «Адам» А. Наделя, роман «Адам и Ева» Дж. Эрскина) как богоборческий конфликт между интеллектом (духом) и страстью (чувством) с тенденцией приоритета чувственного начала. Учащаются опыты сатирического изложения сюжета (напр., «Дневник Адама» Марка Твена). Богословские и историко-философские толкования предания пародировали А. Франс (роман «Остров лингвинов»), Б. Шоу (пятая часть драмы «Назад к Мафусаилу»). Сюжет об Адаме и Еве в раю входит в качестве составной части во многие произведения о сотворении мира (пьеса И. В. Штока «Божественная комедия» и др.). Библейское предание об Адаме и Еве в раю оставило заметный след в мировом фольклоре (изустные записи сюжета в поэтической, прозаической версиях и разных жанрах учтены в справочниках, в частности О. Дэнгардта).

Широко представлен сюжет в изобразительном искусстве. В средние века изображение обнажённого мужского и женского тела было связано с Адамом и Евой. В качестве плода

запретного дерева сперва изображали гранат, позднее — яблоко. Художники подчас следовали установившейся типологии, иногда же сознательно стремились к её преодолению. В «портрете» Евы сказывалось влияние античных образов богинь. Ближе к сюжету примыкают те картины с изображением Евы (без Адама), где живописцы стремились выразить настроение и характер библейского персонажа. В этой связи привлекаются змей и дерево. Подразумевается словесный диалог, но изображается только реакция Евы (позой и мимикой). Змей иногда приобретает мужские признаки (иногда имеет лицо мужчины-искусителя). В зависимости от понимания сюжета Ева изображается «небесной» или «земной», т. е. доступной или недоступной искушению, часто (в соот-

Изгнание Адама и Евы из рая. Фреска Мазаччо. 1427—28. Флоренция, церковь Санта-Мария дель Кармине, капелла Бранкаччи.



ветствии с текстом предания) более активной: стоящей с распростёртой рукой, улыбающейся, тогда как лицо пассивно сидящего Адама оставалось безмятежным. В 18 в. Ева обычно наделялась кокетливой позой и изображалась воплощением любви. К концу 19 в. учащаются картины, на которых Адама приближали к Еве: они обнимаются, находятся в состоянии порыва доселе неизведанных ими страстей. На некоторых картинах Ева наделена «змеиными» чертами, она стоит рядом со змеем, обвиняющим древо познания, и оба как бы воплощают один образ дьявола. Частый сюжет — «изгнание из рая»: людская пара спускается на неудобную землю.

Лит.: Eissfeldt O., Einleitung in das Alte Testament, Tübingen, 1964; Gunkel H., Die Urgeschichte und die Patriarchen, Göttingen, 1911; Miksch G., Der Adam- und Evasstoff in der deutschen Literatur, W., 1954; Röhrich L., Adam und Eva, Stuttgart, 1968; Schwarz P., Die neue Eva, Göttingen, 1973; Hatz M., Frauengestalten des Alten Testaments, Hdb., 1972; Dähnhardt A. O., Natursagen, Bd 1—4, Lpz. — B., 1907—12.

ГРЕЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЯ. Сущность Г. м. становится понятной только при учёте особенностей первобытнообщинного строя греков, воспринимавших мир как жизнь одной огромной родовой общины и в мифе обобщавших всё многообразие человеческих отношений и природных явлений. Г. м. следует рассматривать не как привычную и неподвижную картину (хотя и прекрасную), но в постоянно изменяющемся социальном и историческом контексте античного мира. Образы Аполлона, красивого юноши с лирой в руках, Афродиты, исполненной женственности и привлекательности, Афины Паллады — воительницы, относятся к определённому периоду развития Г. м. Такими периодами являются: древнейший хтонический (от греч. χθών, земля), или дофессалийский, доолимпийский; фессалийский, олимпийский, классический или героический. В героический период происходит централизация мифологических образов вокруг мифологии, связанной с горой Олимп, и начинается переход к художественно развитому и строгому героизму. По мере разложения общинно-родовой формации складываются утончённые формы героической гомеровской мифологии. В дальнейшем наивная мифология — своего рода единственная форма первобытного мышления — гибнет как самостоятельное творчество и приобретает служебный характер, став одной из форм художественного выражения разного рода религиозных, социально-политических, моральных и философских идей рабовладельческой полисной идеологии, превращается в философскую аллегорю, широко используется в литературе и искусстве.

Источники. Сведения о Г. м. дошли до нас в огромном количестве памятников письменной литературы: художественной и научной. Основными источниками изучения Г. м. являются «Илиада» и «Одиссея» Гомера. Миф у Гомера излагается как объективное явление, сомнений в реальности которого у автора не возникает. Иное отношение к мифологии у Гесиода, жившего в период становления греческой полисной системы и идеологии. Он собирает и сводит воедино мифы и генеалогии богов, излагает космогоническую систему в связи с историей происхождения богов («Теогония»), обнаруживая большую склонность к хтонической мифологии. В классической лирике (7—5 вв. до н. э.), где мифология служит средством для передачи самоощущений и излияний личности, миф сам по себе в значительной мере блёкнет, но в нём выдвигаются неведомые Гомеру и Гесиоду моменты. Греческая драма (5 в. до н. э. — Эсхил, Софокл, Еврипид) явилась синтезом внеличного, созерцательного эпоса и личного субъективного самоощущения в лирике. В трагедии судьба, рок — вся эта трудно усваиваемая бездна античного пессимизма получила свою логику, историю, свои образы. Из комедιοграфов к образам Г. м. обращался Аристофан (5 в. до н. э.). Эллинистическая поэзия — Феокрит, Бион, Мосх (4—3 вв. до н. э.) и другие авторы — даёт ряд мелких и изящных мифологических образов. Немаловажный мифологический материал, изобилующий экзотическими именами, содержат гимны Каллимаха (3 в. до н. э.). Из поэтов-александрийцев особенно интересен Аполлоний Родосский (3 в. до н. э.), нарисовавший ряд выразительнейших картин из мифологии аргонавтов, из поздних авторов — Квинт Смирнский (4 в. н. э.), изложивший в поэме «После Гомера» события после смерти Гектора до взятия Трои, и Нонн Панополитанский (5 в.), который в поэме «Дионисовы песни» сообщает много фактов в связи с рождением и жизнью Диониса. Источниками для изучения Г. м. являются также труды Филострата Старшего и Филострата Младшего (3 в. н. э.), Каллистрата (4 в.) и эпиграмматистов (Мелеагр, 1 в. до н. э., и др.).

Из собраний гимнов важны т. н. Гомеровские гимны, пять из которых (к Аполлону — два, к Гермесу, Афродите и Деметре) возникли в классический период (но позже «Илиады» и «Одиссеи»), остальные — в эллинистическую эпоху. В т. н. Орфических гимнах, восходящих к 6 в. до н. э., но составленных в целом в 4—3 вв. до н. э., содержатся эпитеты

Горгона Медуза. Раскрашенный терракотовый рельеф из храма Афины в Сиракузах. 2-я половина 7 в. до н. э. Сиракузы. Национальный музей.



богов, помогающие анализировать мифологические образы. Третье собрание гимнов — гимны Прокла (5 в. н. э.) резюмируют работу античной мифологической мысли над рядом центральных образов.

Сведения по Г. м. содержатся в произведениях римских авторов 1 в. до н. э. — 2 в. н. э. (Овидий, Вергилий, Гораций, Лукреций Кар, Тибулл, Проперций, Апулей, Стаций, Лукриан, Силий Италик). «Метаморфозы» Овидия представляют собой по существу мифологическую энциклопедию.

При изучении Г. м. используются сочинения историков: Геродота (5 в. до н. э.), Полибия (3—2 вв. до н. э.), Диодора Сицилийского, Дионисия Галикарнасского, Тита Ливия (1 в. до н. э.), географа Страбона (1 в. н. э.), а также сохранившиеся во фрагментах сочинения логографов и генеалогов Гекатея, Акусилая, Асклепиада и других. Среди этих авторов выделяются Ферекид и Гелланик, у которых находим целую космогонию.

Из антикваристов-археологов выделяется Павсаний (2 в. н. э.), который путешествовал по Греции и свои описания памятников старины уснащал разнообразными мифологическими сюжетами. Сведения по Г. м. содержатся также у Варрона (2—1 в. до н. э.).

Греческая философия тесно связана с Г. м., философы разных эпох стремились осмыслить Г. м. в целом и отдельные мифы. Одним из стоиков, Луцием Аннеем Корнутово (1 в. н. э.) составлено руководство по

Г. м. Из сочинений эклектиков и философов позднего эллинистического периода особый интерес представляют сочинения Плутарха (1—2 вв. н. э.) и Атенея (3 в. н. э.), а также Цицерона (1 в. до н. э.), дающего классификацию богов. У неоплатоника Плотина (3 в. н. э.) содержатся сведения о ряде важных мифологических образов и трактат об Эроте, у Порфирия (3 в. н. э.) — ценные фрагменты из ранних авторов и рассуждение «О пещере нимф». Обширные комментарии Порфирия к «Илиаде» и «Одиссее» послужили источником для позднейших комментаторов Гомера — Цеца и Евстафия, а его сочинение «О статуях» — источником для Евсевия и Макробия. Философия Г. м. была систематизирована Проклом (5 в. н. э.), большое количество известий о древнейших теогониях и космогониях собрано Дамаскием (5—6 вв.).

Мифографы — собиратели и излагатели мифов — появились в Греции не позднее 5 в. до н. э. К ним относятся софист Гиппий, а также ряд ранних историков и философов: Геродор Гераклейский, Анаксимен Лампсакский, Асклепиад Трагильский, Гераклид Понтийский, Дикеарх Мессенский. Дионисий Самосский составил генеалогические таблицы и изучал трагические мифы. Ученнику Аристотеля Палефату принадлежит сборник мифологических рассказов под названием «О невероятном».

Особенно много для собирания и толкования древних мифов сделали

александрийцы (4—2 вв. до н. э.): Каллимах, Истр, Филостефан, Лисимах Александрийский, Аполлодор Афинский (ему приписывают обширную мифологическую «Библиотеку», дающую подробное изложение теогонии и главнейших мифических родословных Девкалиона, Инаха, Агенора, Пеласга, Атланта, Асопа, Кекропа и Пелопа). Аполлодор излагает мифы по Гомеру, Гесиоду и особенно трагикам. Собранный материал послужил источником для многих позднейших схолий. Из собирателей более позднего времени следует упомянуть Филодема (труд «О благочестии»), Дидима (послужившего, по-видимому, источником для схолий к Софоклу, Еврипиду и Пиндару) и Феона (послужившего источником для схолий к Каллимаху, Никандру, Ликофрону, Феокриту и Аполлонию Родосскому).

Из грамматиков выделяется Парфений Никейский (1 в. до н. э.), автор сочинения «О любовных страстях». Из мифологов — Гигин (1 в. до н. э. — 1 в. н. э.). Поздние мифографы делятся на две группы: собиратели мифов «превращений» и «звёздных» мифов. К первой группе относятся Никандр Колофонский, Антигон Каристийский и Бой (их сочинения — прямые источники «Метаморфоз» Овидия), а также Антонин Либерал — автор 41 рассказа о «превращениях» (вероятно, 1 в. до н. э.). Ко второй группе мифографов относятся Эратосфен (3 в. до н. э.), которому приписываются «Катастеризмы» (букв. «Превращения в звёзды»); Арат Солский (4—3 вв. до н. э.) с его «Феноменами», где в стихотворной форме излагаются мифы о звёздах; анонимные комментарии к Арату; «Астрономия», приписываемая Гигину. Из христианских апологетов для Г. м. важен «Протрептик» Климента Александрийского (3 в. н. э.).

На рубеже 5 и 6 вв. появилась книга мифов Фульгенция, подражавшего историку Птолемею Хенну (1 в. н. э., известному по «Библиотеке» Фотия и некоторым цитатам из Евстафия и Цеца); она отличалась часто не критическим отношением к мифографическим источникам. Иоанну Педнасиному принадлежит сочинение о 12 подвигах Геракла, созданное на основе «Библиотеки» Аполлодора. Известны очень поздняя анонимная обработка в прозе «Метаморфоз» Овидия и сочинение некоего Гераклита, содержащее 39 мифов.

Большую ценность представляют сочинения трёх мифографов 7 в., известных под названием Ватиканских мифографов. Эти авторы, заимствуя друг у друга, а также из Сервия и поздней комментаторской литературы, дают в систематическом виде обзор

всей античной мифологии. Изложение изобилует множеством разного рода вариантов и отдельных редкостных мелочей.

Общая характеристика Г. м. При рассмотрении Г. м. в развитии в пределах каждого отдельного мифа устанавливаются и прослеживаются разновременные рудименты (т. е. остатки прежних эпох), которые сосуществуют с ферментами нового, возникающего в сюжете мифа. Например, в мифе о рождении Афины Паллады в полном вооружении из головы Зевса, проглотившего свою забеременевшую супругу *Метиду* (Hes. Theog. 886—900), можно различить остатки фетишистских представлений и каннибализма, предшествовавшие развитому патриархату, примат мужского индивидуума над женским и символику мудрости верховного божества — свидетельства патриархата, наконец, гротеск, свойственный времени распада общинно-родовой формации и начальному периоду греческой классики.

Один и тот же мифологический мотив может и составлять основное содержание мифа, и играть второстепенную роль. Для эпохи последовательного зооморфизма отождествление солнца с быком является центральным содержанием мифа о солнце, так же как совиный вид Афины Паллады — основное в содержании мифа. Но в гомеровской мифологии в связи с тем, что центральное содержание мифа о солнце было уже антропоморфиче-

ским, солнце, воплощённое в быке, стало рудиментом. Аналогичен по своему происхождению рудиментарный характер совокупности Афины Паллады у Гомера с изменением основного содержания мифа.

Г. м. в её наиболее развитом, т. н. классическом, состоянии представляет собой мифологию героическую, а не стихийно-фетишистскую и не стихийно-демоническую (эти два типа мифологии относятся к хтонической мифологии). Героическая мифология связана с периодом патриархата, однако в ней прослеживаются главнейшие типы хтонических рудиментов. Это прежде всего генетические рудименты, указывающие на проис-



Поткиа Герон («Владычица зверей»).
Роспись родосского блюда. Нач. 6 в. до н. э.
Лондон, Британский музей.

Богиня со змеями. Статуэтка из святилища
дворца в Кносе. 1600—1580 до н. э.
Гераклион, музей.



хождение: Ахилл — сын морской богини, Ио — дочь аргосской реки Инах и др. Субстанциальные рудименты основаны на отождествлении разного рода предметов или существ: луна — корова, солнце — бык, Инах — река и царь Аргоса и др. Многочисленны ипостасные элементы: Агамемнон — ипостась Зевса; Ифигения — ипостась Артемиды и т. д. Огромное количество рудиментов имеет метаморфозный, или оборотнический, характер: Зевс вступает в брак с Данаей в виде золотого дождя, с Семелой — в виде грома и молнии, с Европой — в виде быка и др. Из иконографических рудиментов (т. е. относящихся к внешнему виду определённого мифологического персонажа) в мифах фигурируют змеиный хвост у *Кадма*, рога и копыта у *Пана*, совиные глаза у *Афины*, коровьи у *Геры* и др. Некогда самостоятельные божества, демоны или герои выступают теперь в виде заостренных внешних придатков (а трибутивные рудименты) к другим персонажам: орёл и Ника около Зевса; сова или змея около Афины



Тесей пытается похитить Персефону. Слева — Пиррифой и Елена. Деталь росписи краснофигурной амфоры Евфимиды. Ок. 510 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.

Зевс, Гермес, Эпиметей и Пандора. Фрагмент росписи краснофигурного кратера. 450—440 до н. э. Оксфорд, музей Ашмола.



и др. Тому или иному мифологическому образу постоянно сопутствуют также функциональные рудименты: перун Зевса, лук и стрелы Аполлона, трезубец *Посейдона*, жезл и крылатые сандалии *Гермеса* и др. Если рудимент мифа отражает его прошедшее, то фермент указывает на будущее развитие мифа. У Гесиода (Theog. 295—305) *эхидна* — полузмея-полудева, она прекрасна, но зловредна, ненавистна людям. Этот мотив отвержения *эхидны* — элемент в мифе, объясняющий стремление человека обуздать стихийные силы природы. *Тантал* наказан за человеческое жертвоприношение; это — несомненно фермент, свидетельствующий о позитивных сдвигах в морали. *Прометей* у Гесиода (Theog. 507—567) представлен заурядным обманщиком, вздумавшим перехитрить самого Зевса. Но именно этот момент противодействия Зевсу в дальнейшем лёг в основу эсхилосской концепции Прометея-богоборца.

Между составляющими миф элементами устанавливаются не только хронологические, но и самые разнообразные смысловые связи, образующие мифологические комплексы. Один из таких комплексов — комплекс-интерполяция — состоит из отдельных смысловых элементов, связанных более или менее механически. Примером такого комплекса является гомеровское представление о тенях в загробном мире, которое даётся в XI песне «Одиссеи». Если комплекс-интерполяция понимается как объединение в одно целое чуждых друг другу элементов без всякой мотивировки, то комплекс-компиляция есть объединение элементов, также несходных или противоположных, но это объединение уже определённым образом мотивировано. Аполлон, Артемида и Лето первоначально были демонами совершенно разного происхождения, никак между собой не связанными. Их объединение — Аполлон и Артемида как дети Лето от Зевса — есть мифологический комплекс-компи-

ляция. Олимпийская семья богов, образовавшаяся в результате объединения европейских и малоазиатских божеств, — тоже компиляция, поскольку присоединённые азиатские божества стали трактоваться как дети Зевса и Геры.

Оба типа мифологических комплексов (интерполяция и компиляция), а также бесконечно разнообразные приближения то к одному, то к другому такому типу встречаются в античной мифологии постоянно. Например, *Диомед* то вступает в бой с богами и ранит их (Ном. II. V 330—339, 846—864), то заявляет о невозможности вступить в борьбу с богами (596—606). Прометея наказывают в одном случае раз навсегда, без всякой надежды на освобождение, в другом — его освобождает Геракл. В Г. м. может быть выделен также монолитно-художественный мифологический комплекс, в котором все элементы мифа составляют одно целое. Примером такого комплекса является образ *сирен* у Гомера (Od. XII 40—54, 166—200). Это — полуптицы-полуженщины; они пьют такими завлекающими, чарующими голосами, что всякий путник высаживается на берег, но сирены тут же его уничтожают, поэтому у них на берегу целые горы человеческих костей и гниющих остатков. В этом образе совмещаются художественный восторг и гибель, т. е. красота и смерть. С другой стороны, у Гомера в этом мифе совмещаются различные эпохи культурного и социального развития: наряду с фетишизмом и людоедством характерная для Гомера высокоразвитая эстетическая культура. Причём это совмещение не эклектично, а монолитно-художественно.

В т. н. полярном комплексе противоположные по смыслу элементы в силу именно общей художественной идеи даны сразу; и во всей своей противоположности, и во всём своём тождестве. Например, самый «светлый» бог Зевс вступает в брак с самой «тёмной» богиней *Персефой*, и от этого брака

рождается Загрей. Загрей ещё младенцем растерзывают и поедают титаны. Но из золы испепелённых Зевсом титанов происходят люди, которые поэтому являются носителями и титанического, и дионисийского начала. Афина-горгона убивает горгону Медузу и оттого сама перестаёт быть горгоной. Либитина — любовь и смерть одновременно.

При исследовании Г. м. необходимо также учитывать её географическое распространение (т. н. географическая мифология) и исторические особенности тех или иных местностей, к которым приурочиваются события, излагаемые в разных античных мифах. Например, *Эдина* нельзя оторвать от Фив, мифы о *Тесе* относятся к Афинам, о *Менелая* и *Елене* — к Спарте и др.

До олимпийский период. Процесс жизни воспринимается первобытным сознанием в беспорядочно нагромождённом виде, окружающее материализуется, одушевляется, населяется какими-то непонятными слесными силами. Все вещи и явления в сознании первобытного человека исполнены беспорядочности, несоразмерности, диспропорции и дисгармонии, доходящей до прямого уродства и ужаса. Земля с составляющими её предметами представляется первобытному сознанию живой, одушевлённой, всё из себя производящей и всё собой питающей, включая небо, которое она тоже рождает из себя. Как женщина является главой рода, матерью, кормилицей и воспитательницей в период матриархата, так и земля понимается как источник и лоно всего мира, богов, демонов, людей. Поэтому древнейшая мифология может быть названа хтонической. В её развитии прослеживаются отдельные этапы. На раннем этапе, т. е. на стадии собирательно-охотничьего хозяйства, сознание ограничено непосредственно чувственным восприятием, непосредственно видимыми и осязаемыми вещами и явлениями, которые одушевляются, на них переносятся социальные функции общинно-родовой формации. Такая вещь, с од-

ной стороны, насквозь материальная, с другой — одушевлённая первобытным сознанием, есть фетиш, а мифология — фетишизм. Древний человек понимал фетиш как средоточие магической, демонической, живой силы. А так как весь предметный мир представлялся одушевлённым, то магической силой наделялся весь мир, и демоническое существо никак не отделялось от предмета, в котором оно обитало. Например, Зевс — верховное божество в позднейшей Г. м. — почитался первоначально в городе Сикионе (Пелопоннес) в виде каменной пирамиды (Paus. II 9, 6), на Ликейской горе в Аркадии — в виде колонны (VIII 38, 7). Геру в городе Феспиях (Беотия) представляли как обрубок древесного ствола, а на острове Самос — в виде доски (Clem. Alex. Protr. IV 46). Аполлона представляли пирамидой (Paus. I 44, 2), его мать Лето на Делосе — необработанным поленом и др.

Несмотря на всё позднейшее идейно-художественное развитие таких образов, как Зевс, Гера, Аполлон,

Афина Паллада, Афродита, Эрот, хариты, Геракл и др., их продолжали почитать в виде камней и кусков дерева (обработанных и необработанных) даже в период наибольшего расцвета греческой цивилизации. Примером архаического фетиша является дельфийский оμφал, или «пуп земли». Когда-то Рея, желая спасти от своего мужа Кроноса новорождённого Зевса, дала ему вместо младенца Зевса завернутый в пелёнки камень, который и был проглочен Кроносом. Извергнутый Кроносом, он был помещён в Дельфах как центр земли («пуп земли») и стал почитаться как святыня: его облачали в разные одежды и умащали благовониями. Виноградная лоза и плющ, хотя первоначально и не связывались с Дионисом (который вначале был богом производительных сил природы вообще), в дальнейшем прочно вошли в его мифологию. Об этом свидетельствует множество эпитетов Диониса, связанных либо с самим этим растением, либо с вином как продуктом виноградной лозы. «Виноградный», «многогроздный», «вино-

носец», «виноразливатель» и др. — главные эпитеты Диониса, а название одного из дионисовских праздников Ленеи связано со словом, имеющим значение «давилница», «точило», «чан». Плющ тоже был связан с культом и мифом Диониса, кипарис — с погребальным трауром, платан — с культом Аполлона, Диониса, Геракла и многих героев, тополь понимался как символ мрака, горя и слёз, лавровое дерево, — наоборот, как символ света, исцеления и было связано с культом Аполлона, дуб — прежде всего с культом Зевса (очевидно, как царь среди деревьев).

Змей и змея — наиболее типичные хтонические животные. Появление в поздних мифах героев, убивающих драконов, является наилучшим свидетельством борьбы новой культуры с хтонизмом вообще. Даже такие светлые и прекрасные богини, как Афина Паллада, имели своё змеиное прошлое. У Софокла (Irg. 585) она называется «живущей со змеей», а в Орфическом гимне (XXXII, 11) она просто змея. На афинском акрополе в храме

Собрание богов (слева направо: Гера, Гермес, Афина, Зевс, Гаимей, Гестия, Афродита, Арес). Роспись краснофигурного килика Ольгоса. Ок. 510 до н. э. Тарквиния, Археологический музей.





Сатиры, Гермес, Гера и Геракл. Фрагмент росписи килика «мастера Брига». 490—480 до н. э. Лондон, Британский музей.

Афины Паллады содержалась священная змея (Aristoph. Lys. 759); в Аргосе змея считалась неприкосновенными.

Немалую роль в культе и мифе играла собака, вплоть до представления человеческих душ в виде хтонических собак. Волк имел ближайшее отношение к Аполлону; однако Зевс Ликейский в Аркадии тоже некогда почитался в образе волка. Особой популярностью пользовалась также мифология быка и коровы. Распространено было представление о верховном божестве как о быке на Крите. В виде коня представлялся *Посейдон*, архаический миф указывает на его брак с *Деметрой* в образе лошади.

Несомненно, сам человек мыслился вполне фетишистски; его духовная жизнь целиком отождествлялась либо с его функциями, либо со всем человеческим организмом. Фетишистски представлялся человеческий и вообще животный организм и его части. Например, голова растерзанного вакханками *Орфея* плывёт к Лесбосу, пророчествует и творит чудеса. Глаза Афины Паллады поражают своим диким и магнетическим выражением. Глаза Медузы, одной из горгон, превращают в камень всё, на что она устремляет свой взор. Из зубов дракона появляются спарты — родоначальники фиванских царей. Согласно теогонии орфиков, Афина Паллада появляется не из головы Зевса, а из сердца, причём такое происхождение не противоречит указанию на мудрость богини, поскольку само сердце толкуется у философов-орфиков (Orph. frg. 210) как начало мыслительное. Кровь тоже является носителем души. У раненого душа выходит

через рану, очевидно, в виде крови: «через отверстие зияющей раны вышла поспешно душа» (Ноп. II. XIV 518 след.). *Патрокл* вырвал из тела одновременно «душу и жало копья» (XVI 505). Фетишистские представления переносились не только на отдельного человека, но на всю родовую общину. Люди думали, что весь данный род представлен каким-нибудь животным, каким-нибудь растением или даже неодушевлённой вещью (напр., происхождение народа мirmидонян от муравьёв). Фетишистское понимание охватывало всю природу, весь мир, который представлялся как единое живое тело, на первых порах обязательно женское. Небо и земля, земля и море, море и преисподняя очень слабо различались между собой в первобытном сознании. Такое представление сохранялось в Греции ещё в классическую эпоху, когда говорили о Зевсе Олимпийском и Зевсе Подземном, о Посейдоне как «земледержце» и «землетрясателе» и в то же время о Посейдоне как о морском божестве.

По мере развития производящего хозяйства человек начинает интересоваться вопросами производства вещей, их составом, их смыслом и принципами их строения. Тогда-то человек научился отделять «идею» вещи от самой вещи, а так как вещами являлись фетиши — отделять идею фетиша от самого фетиша, т. е. отделять магическую силу демона вещи от самой вещи — так совершился переход к анимизму. Как и фетишизм, анимизм (animus, «дух», anima, «душа») имел свою историю. В начале существовало представление, что демон вещи на-

столько неотделим от самой вещи, что с её уничтожением он тоже прекращает своё существование (подобно нимфам дерева *гаматридам*, умирающим вместе с порубкой самого дерева). В дальнейшем росло представление о самостоятельности этих демонов, которые не только отличаются от вещей, но и способны отделяться от них и сохраняться в течение более или менее длительного срока после уничтожения этих вещей (подобно нимфам дерева *дриадам* уже остающимся в живых после уничтожения самого дерева). Первоначальный анимизм связан с представлением о демоне, о некоей силе, злой или (реже) благодетельной, определяющей судьбу человека. У Гомера имеется много примеров именно такого безымянного, безликого, внезапно действующего совершенно неожиданного и страшного демона. Олимпийские боги тоже бывают страшными, но они имеют человеческий вид, имена, к ним можно обращаться с просьбами, с ними возможно общение. Но то, что Гомер называет демоном, часто совершенно противоположно этому. Это есть именно мгновенно возникающая и мгновенно уходящая страшная и роковая сила, о которой человек не имеет никакого представления, которую не может назвать по имени и с которой нельзя вступить ни в какое общение, т. к. этот демон ещё не имеет никакой фигуры и никакого лица, никакого вообще очертания. Внезапно нахлынув неизвестно откуда, он мгновенно производит катастрофу и тут же бесследно исчезает. Элементы этого, т. н. внезапного, преанимизма (по терминологии нем. учёного Г. Узенера, преанимистический демон есть не что иное, как «бог данного мгновения») многократно встречаются у Гомера; с преанимизма начинается общее анимистическое мировоззрение. Древний преанимистический элемент заметен даже в крупных мифологических фигурах. Демон — это первоначально та внезапно действующая сила, о которой человеку ничего не известно, его законченного образа ещё не существует, но он уже не является фетишем. В дальнейшем в результате освоения мифологическим мышлением этих демонов появляются демоны отдельных вещей, событий, обладающие разной силой воздействия на человеческую жизнь и природу. С момента, когда прежде безличный демон получает ту или иную индивидуализацию, происходит переход от преанимизма к анимизму. Боги и демоны Г. м. мыслятся обычно как существа материальные, чувственные. Они обладают самым обыкновенным телом, хотя оно возникает из разных видов материи. Если древние греки представляли себе, что самая грубая и

ши, что
зраща-
но ним-
рающим
ева). В
ение о
тов, ко-
вешей,
них и
и менее
ожения
дерева
живых
дерева).
язан с
ме как
(реже)
й судья
много
ённого,
ующего
страш-
ги тоже
имеют
можно
ими воз-
Гомер
ршенно
ь имен-
и мгно-
рокова
мест ни-
рую не
которой
бшение,
никакой
и никакого
нахлы-
новенно
тут же
я этого,
ма (по
Зенера,
не что
вения»))
Гомера;
общее
е. Древ-
ент за-
ических
ачально
сила, о
звестно,
ещё не
вляется
ультате
плением
демоны
облада-
гвия на
у. С мой
демон
идуали-
преани-
демоны
ушества
Они об-
телом,
х видов
и пред-
убая и



Битва лапифов с кентаврами (вверху) и сражение греков с амазонками. Роспись краснофигурного кратера «художника Нью-бид». Ок. 460 до н. э. Агридженто, Археологический музей.

тяжёлая материя — это земля, вода же есть нечто более разреженное, а воздух ещё тоньше, чем вода, и тоньше воздуха огонь, то и демоны состояли из всех этих стихий. Боги же состояли из материи ещё более тонкой, чем огонь, а именно — из эфира. Древнейшее анимистическое представление греков выражено в мифе о Мелеагре.

Древние анимистические демоны представляются, как правило, в беспорядочном и дисгармоничном виде. Т. н. тератологические мифы (от греч. *τέρας*, «чудо» и «чудовище») повествуют о чудовищах и страшилищах, символизирующих силы земли. Гесиод подробно рассказывает о порождённых небом Ураном и землёй Геей титанах, киклопах и сторуких. В последних чудовищность подчёркнута особенно: у каждого из них по 100 рук и 50 голов. Порождением земли и тартара является стоглавый Тифон (по другой версии, его породила Гера, ударив ладонью по земле и получив от неё магическую силу). Среди порождений земли эринии — страшные, седые окровавленные старухи с собачьими головами и со змеями в распущенных волосах. Они блюдают уставы земли и преследуют всякого преступника против земли и прав материнского родства. От эхидны и Тифона рождаются собака Орф, медноголосый и пятидесятиголовый кровожадный страж аида Кербер, лернейская гидра, Химера с тремя головами: львицы,

козы и змеи с пламенем изо рта, Сфинкс, убивающая всех, кто не разгадал её загадок; а от эхидны и Орфа — немейский лев. Миксантропическими (т. е. соединившими в себе черты человека и животного) демонами являются сирены (полуптицы-полуженщины), кентавры (полукони-полулюди). Всё это примеры невыделенности в первобытном человеческом сознании человека из природы, рассматривавшего себя как неотъемлемую её часть.

Стихийно-чудовищная тератологическая мифология эпохи матриархата (Медуза, горгоны, Сфинкс, эхидна, Химера — чудовища женского пола) получает обобщение и завершение в образе Великой матери или богини-матери. В классическую эпоху Греции эти образы были отнесены на задний план, но в глубинах догомеровской истории в эпоху матриархата, а затем в эллинистическо-римский период, когда происходит возрождение архаики, тератологическая мифология (и прежде всего культ богини-матери) имела огромное значение.

В развитии анимизма трансформация демона или бога приводит к антропоморфическому, т. е. очеловеченному, их пониманию. Именно у греков этот антропоморфизм достиг своего наивысшего оформления и вы-

разился в целой системе художественных или пластических образов. Не каким бы совершенным ни был антропоморфический образ бога, демона или героя в Г. м., он всегда содержал в себе черты более раннего, чисто фетишистского развития (ср. совиный глаз Афины, змея — постоянный атрибут, глаза коровы у Геры) и поздним, т. н. героизированным. Формам матриархальной мифологии относятся прежде всего ушедший образ — явный рудимент среди матриархальной и уже чисто героической мифологии. Мифы о вступлении в брак богинь со смертными героями в период патриархата и героическую мифологию также звучат как странная экзотика и рудимент давно ушедшей эпохи (браки Фетиды и Пелея, Афродиты и Анхиса, Гармонии и Кадма, дочери Гелиоса Кирки и Одиссея др.).

Олимпийский период. Ранняя классика. В мифологии этого периода, связанного с переходом к патриархату, появляются герои, которые расправляются с чудовищами и страшилищами, некогда пугавшими воображение человека, задавленно непонятной ему и всемогущей природой. Аполлон убивает пифийского дракона и основывает на этом месте святилище (Нупп. Нот. II). Тот и



Менады. Роспись краснофигурного стамноса «художника Диноса». 420—410 до н. э. Неаполь, Национальный музей.



Артемиды убивает Актеона. Фрагмент росписи кратера «художника Пана». Ок. 460 до н. э. Бостон, Музей изящных искусств.

Аполлон убивает двух чудовищных великанов — сыновей Посейдона Ота и Эфиальта, которые выросли настолько быстро, что, едва возмужав, уже мечтали взобраться на Олимп, овладеть Герой и Артемидой и, вероятно, царством самого Зевса (Нот. Од. XI 305—320). Также убивает дракона Кадм и на месте битвы основывает город Фивы (Ovid. Met. III 1—130), Персей убивает Медузу (IV 765—803), Беллерофонт — Химеру (Нот. II. VI 179—185), Мелеагр — калидонского вепря (IX 538—543). Совершает свои 12 подвигов Геракл.

Вместо мелких богов и демонов появляется один главный, верховный бог Зевс, которому подчиняются все остальные боги и демоны. Патриархальная община водворяется теперь на небе или, что то же самое, на горе Олимп (отсюда понятия «олимпийские боги», «олимпийская мифология»). Зевс сам ведёт борьбу с разного рода чудовищами, побеждает титанов, киклопов, Тифона и гигантов и заточает их под землю, в тартар. Появляются боги нового типа. Женские божества, оформившиеся из многогранного древнего образа богини-матери, получили новые функции в эпоху героизма. Гера стала покровительницей браков и моногамной семьи, Деметра — культурного земледелия, Афина Паллада — честной, открытой и организованной войны (в противоположность буйному, анархическому и аморальному Аресу), Афродита богиней любви и красоты (вместо прежней дикой всепорождающей и всеуничтожающей богини), Гестия — богиней домашнего очага. Даже Артемиды, которая сохранила древние охотничьи функции, приобрела красивый и стройный вид и превратилась

в образец дружелюбного и сердечного отношения к людям. Ремесло также обрело своего покровителя, а именно — Гефеста. В XX гомеровском гимне ему приписывается покровительство всей цивилизации. Богами патриархального уклада жизни стали Афина Паллада и Аполлон, которые славятся мудростью, красотой и художественно-конструктивной деятельностью. Гермес из прежнего притивного божества превратился в покровителя всякого человеческого предприятия, включая скотоводство, искусство, торговлю, он водит по дорогам земли и даже сопровождает души в загробный мир. Не только боги и герои, но и вся жизнь получила в мифах совершенно новое оформление. Прежде всего преобразается вся природа, которая раньше была наполнена страшными и непонятными для человека силами. Власть человека над природой значительно возросла, он уже умел более уверенно ориентироваться в ней (вместо того чтобы прятаться от неё), находить в ней красоту, использовать природу для своих надобностей. Если раньше нимфы рек и озёр — океаниды или нимфы морей — *нереиды*, а также нимфы гор, лесов, полей и др. — это воплощения дикости и хаоса, то теперь природа предстаёт умиротворённой и поэтизированной. Власть над морской стихией принадлежит не только грозному Посейдону, но и довольно мирному и мудрому богу морей *Нерею*. Рассеянные в природе *нимфы* становятся предметом поэтического любования.

Всем правил Зевс, и все стихийные силы оказались в его руках. Прежде он сам был и ужасным громом, и ослепительной молнией, не было никакого божества, к кому можно было бы

обратиться за помощью против него. Теперь же гром и молния, равно как и вся атмосфера, стали не больше как атрибутами Зевса. Греки стали представлять, что от разумной воли Зевса зависит, когда и для каких целей пользуется он своим перуном. Характерно окружение Зевса на Олимпе. Около него Ника («победа») — уже не страшный и непобедимый демон, но прекрасная крылатая богиня, которая является только символом мощи самого же Зевса. *Фемиды* раньше тоже ничем не отличалась от земли и была страшным законом её стихийных и беспорядочных действий. Теперь она воспринимается как богиня права и справедливости, богиня правопорядка, находящаяся возле Зевса как символ его благоустроенного царства. Дети Зевса и Фемиды являются *горы* — весёлые, прелестные, благодевательные, вечно танцующие богини времён года и государственного распорядка, справедливейшим образом ниспосылающие с неба атмосферные осадки путём открывания и закрывания небесных ворот. Рядом с Зевсом также и *Геба* — символ вечной юности, и мальчик-виночерпий *Ганимед*, некогда похищенный с земли Зевсом-орлом. Даже *мойры* — страшные и неведомые богини рока и судьбы, управлявшие всем мирозданием, тракуются теперь как дочери Зевса и ведут блаженную жизнь на Олимпе. Мудрое, весёлое и изящное окружение характерно и для Аполлона с его музами, и для Афродиты с её Эротом и другими игривыми демонами любви, с её харитами, с её вечными танцами, улыбкой и смехом, беззаботностью и непрерывными радостями. Человеческий труд также получил своё дальнейшее отражение в мифологии: по повелению богини земледелия Деметры *Триптолем* разъезжает по всей земле и учит всех законам земледелия. Звери приручаются человеком — отголосок этого сохранился в мифе о Геракле, усмирившем диких коней Диомеда. Гермес и Пан следят за стадами и не дают их никому в обиду. Появляются мифические образы знаменитых художников (среди них *Дедал*), которые поражают мир своими открытиями и изобретениями, своим художественно-техническим творчеством. Дедал построил на Крите знаменитый лабиринт, великолепные здания для спасшего его царя Коккала, площадку для танцев Ариадны, соорудил крылья для своего полёта с сыном Икаром (рассказ об этом и о трагической гибели *Икара дан Овидием* в «Метаморфозах», VIII 183—235). Посейдон и Аполлон строят стены города Трои (Нот. II. XXI 440—457). Характерен миф об *Амфионе*, своей игрой на лире заставляющем камни складываться в стены города Фивы. Сохранились

мифологические предания о таких необыкновенных певцах, как Мусей, Эвмооп, Фамирид, Лин и особенно Орфей, которым приписываются черты, характеризующие их как деятелей восходящей цивилизации.

Подвиги Геракла — вершина героической деятельности. Этот сын Зевса и смертной женщины *Алкмены* — не только истребитель разного рода чудовищ (немейского льва, лернейской гидры, керинейской лани, эриманфского вепря и стимфалийских птиц), не только победитель природы в мифе об авгиевых конюшнях и борец против матриархата в мифе о поясе, добытом у амазонки *Ипполиты*. Если своими победами над марафонским быком, конями Диомеда и стадами Гериона он ещё сравним с другими героями, то двумя подвигами, ставшими апофеозом человеческой мощи и героического дерзания, он превзошёл всех героев древности: на крайнем западе, дойдя до сада *Гесперид*, он овладел их яблоками, дарующими вечную молодость; в глубине земли он добрался до самого Керберса и вывел его на поверхность.

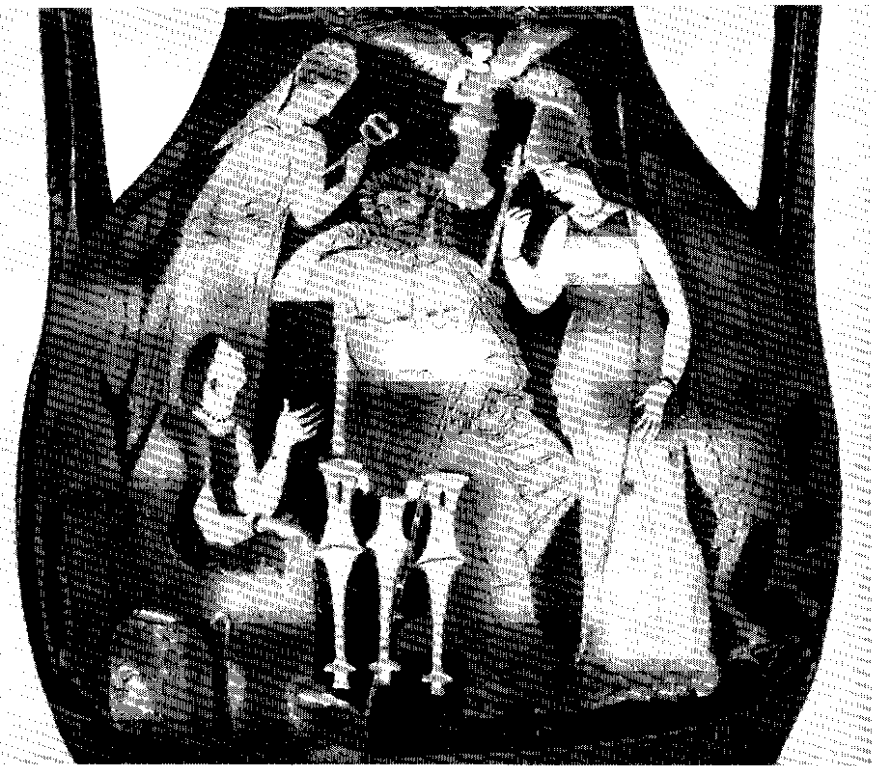
Тема победы смертного человека над природой звучит и в других греческих мифах олимпийского периода. Когда Эдип разгадал загадку Сфинкса, она бросилась со скалы. Когда Одиссей (или Орфей) не поддался завораживающему пению сирен и невредимо проплыл мимо них, сирены в тот же момент погибли. Когда аргонавты благополучно проплыли среди скал Симплегад, которые до тех пор непрерывно сходились и расходились, то Симплегады остановились навсегда. Когда же аргонавты прибыли в сад Гесперид, те рассыпались в пыль и только потом приняли свой прежний вид.

Поздний героизм. Процесс разложения родовых отношений, формирования раннеклассовых государств в Греции нашёл отражение в Г. м., в частности в гомеровском эпосе. В нём отразилась переходная ступень между старым, суровым героизмом и новым, утончённым. Примеров воинской доблести у Гомера сколько угодно, но у него же много примеров религиозного равнодушия, доходящего даже до критики авторитетнейших из богов. Герои в этой мифологии заметно смелее, их свободное обращение с богами растёт, они осмеливаются даже вступать в состязание с богами. Лидийский царь Тантал, который был сыном Зевса и пользовался всяческим благоволением богов, возгордился своей властью, огромными богатствами и дружбой с богами, похитил с неба амбросию и нектар и стал раздавать эту божественную пищу обыкновенным людям (Pind. Ol. I 55—64). *Сисиф* подсмотрел любов-

ные встречи Зевса и Эгины и разгласил эту тайну среди людей (Paus. II 5, 1). Царь *Иксион* влюбился в Геру — супругу верховного бога Зевса и, обнимая тучу, думал, что обнимает Геру (Pind. Pyth. II 21—48). Диомед вступает в рукопашный бой с Аресом и Афродитой (Hom. Il. V 330—339, 846—864). *Салмоней* и вовсе объявил себя Зевсом и стал требовать божеских почестей (Verg. Aen. VI 585—594). Конечно, все эти неблагочестивые или безбожные герои несут то или иное наказание. Но это уже первые признаки того периода греческой истории, когда мифология станет предметом литературной обработки. Для этой эпохи разложения героической мифологии характерны мифы о родовом проклятии, которое приводит к гибели несколько поколений подряд. Фиванский царь *Лай* украл ребёнка и был за это проклят отцом этого ребёнка. Проклятие лежало на всём роде Лая: сам он погиб от руки собственного сына Эдипа. Покончила с собой *Иокаста* — жена сначала Лая, а потом Эдипа, узнав, что Эдип — её сын. Вступив в единоборство, погибли оба сына Эдипа — *Этеокл* и *Полиник*, потом погибли и их сыновья. Проклятие легло и на род *Пелопа* — сына Тантала. Прес-

тупления самого Тантала были умножены его потомством. Пелоп обманул возницу *Миртила*, пообещав полцарства за помощь в победе над царём Эномаем, и попал под проклятие Миртила, в результате чего сыновья Пелопа *Атрей* и *Фист* находятся во взаимной вражде. Атрей по недоразумению убивает собственного сына, подосланного Фистом; за это он угощает Фиста зажаренным мясом детей Фиста. Свою жену *Аэропу*, способствовавшую козням Фиста, он тоже бросает в море и подсылает сына Фиста к самому Фисту, чтобы его убить, но, понявший козни Атрея, сын Фиста убивает Атрея. Один из сыновей Атрея Агамемнон погибает от руки собственной жены *Клитемestre* и своего двоюродного брата *Эгисфа*. Того же убивает сын Агамемнона *Орест*, за что его преследуют богини-мстительницы эринии. Характерно, что очищение от своего преступления Орест получает не только в святилище Аполлона в Дельфах, но и в Афинах — решением ареопага (светского суда) под председательством Афины Паллады. Так выход из тупика общинородовых отношений возникает уже за пределами первобытного строя, на путях афинской государственности и гражданственности.

Феида, Гермес, Зевс и Афина. Фрагмент росписи пелики из Пантикалея. 350—340 до н. э. Ленинград, Эрмитаж.



Известны два мифа, по которым можно проследить, как Г. м. приходила к самоотрицанию. Прежде всего это был миф, связанный с Дионисом — сыном Зевса и смертной женщины *Семелы*, который прославился как учредитель оргий и бог неистовавших вакханок. Эта оргиастическая религия Диониса распространилась по всей Греции в 7 в. до н. э., объединила в своём служении богу все сословия и потому была глубоко демократической, направленной к тому же против аристократического Олимпа. Экстаз и экзальтация поклонников Диониса создавали иллюзию внутреннего единения с божеством и тем самым как бы уничтожали непроходимую пропасть между богами и людьми. Поэтому культ Диониса, усиливая человеческую самостоятельность, лишил его мифологической направленности. Возникшая из культа Диониса греческая трагедия использовала мифологию только в качестве служебного материала, а развившаяся также из культа Диониса комедия прямо привела к резкой критике древних богов и к полному их попранию. У греческих драматургов *Еврипида* и *Аристофана* боги сами свидетельствуют о своей пустоте и ничтожестве; явно, что мифология и в жизни, и в греческой драме приходит к самоотрицанию. Другой тип мифологического самоотрицания возник в связи с образом *Прометея*. Сам *Прометей* — божество, он либо сын титана *Иапета*, либо сам титан, т. е. он или двоюродный брат *Зевса*, или даже его дядя. Когда *Зевс* побеждает титанов и наступает героический век, *Прометей* за свою помощь людям терпит от *Зевса* наказание — он прикован к скале в *Скифии* или на *Кавказе*. Наказание *Прометея* понятно, поскольку он противник олимпийского героизма, т. е. мифологии, связанной с *Зевсом*. Поэтому в течение всего героического века *Прометей* прикован к скале, и у *Гомера* о *Прометее* нет ни слова. Но вот героический век подходит к концу, незадолго до *Троянской войны* — последнего большого деяния героического века — *Геракл* освобождает *Прометея*. Между *Зевсом* и *Прометеем* происходит великое примирение, которое означает торжество *Прометея*, даровавшего людям огонь и зачатки цивилизации, сделавшего человечество независимым от бога. Таким образом, *Прометей*, будучи сам богом, разрушал веру в божество вообще и в мифологическое восприятие мира. Недаром мифы о *Дионисе* и *Прометее* распространились на заре классового общества, в период формирования греческой полисной системы.

Художественная разработка древних оборотнических мифов тоже свидетельствует о самоотрицании ми-



Голова Океана. Мозаики из Сабраты.
2 в. н. э. Сабрата, Музей.

фология. В эллинистическо-римский период античной литературы выработался даже специальный жанр превращений, или метаморфоз, который нашёл воплощение в сочинении *Овидия* «*Метаморфозы*». Обычно имеется в виду миф, который в результате тех или других перипетий заканчивается превращением фигурирующих в нём героев в какие-нибудь предметы неодушевлённого мира, в растения или в животных. Например, *Нарцисс*, иссохший от любви к своему собственному изображению в воде, превращается в цветок, получающий такое же название (*Ovid. Met. III 339—510*). *Гиацинт* умирает, проливая свою кровь на землю, и из этой крови вырастает цветок гиацинт (*X 161—219*). *Кипарис*, убивший оленя, очень сожалел об этом и от тоски превратился в дерево кипарис (*X 106—142*). Все явления природы одушевлялись, считались живыми существами в далёком прошлом — мифическом времени, но теперь в этот поздний героический век утратили свою мифичность, и только людская память поздней античности сохранила воспоминание о мифическом прошлом, находя в этом уже одну художественную красоту. Популярность этого жанра превращений в литературе эллинистическо-римского периода иной раз свидетельствует о печали людей по поводу безвозвратного мифического времени и невозможности иметь старинную наивную и нетронутую веру в буквальный реализм мифа. Эти мифы свидетельствовали о гибели наивной мифологии в эллинистическо-римский период, о замене её обыкновенной, трезвой и реалистической поэтизацией природы и человека.

* * *

Будучи одной из древнейших форм освоения мира, Г. м. имеет огромное самостоятельное эстетическое

значение. Наиболее отчётливо и завершённо эта эстетическая направленность Г. м. выявлена в гомеровском эпосе и в «*Теогонии*» *Гесиода*, где мифологическая картина всего космоса, богов и героев приняла законченно-систематический вид. У *Гомера* красота есть божественная субстанция и главные художники — боги, создающие мир по законам искусства. Недаром красота мира создаётся богами в страшной борьбе, когда олимпийцы уничтожают архаических и дисгармоничных чудовищ.

Правда, эта дикая доолимпийская архаика тоже полна своеобразной красоты. Тератоморфизм совмещает в себе чудовищность и чудесность, ужас и красоту. Однако красота архаической мифологии гибельна: sireны привлекают моряков прекрасными голосами и умерщвляют их. Красота мифологической архаики достигает подлинного совершенства в удивительном безобразии причудливых форм таких чудовищ, как *Тифон* или *Сторукне*. *Гесиод* с упоением изображает стоголового *Тифона*, у которого пламенем горят змеиные глаза. Головы *Тифона* рычат львом, режут яростным быком, заливаются собачьим лаем. Жуткий *Сторукне* *Котг* именуется у *Гесиода* «безупречным». Ужас и красота царят в «*Теогонии*» *Гесиода*, где сама *Афродита* рождается из крови оскотлённого *Урана*, а богиня *Земля-великанша* неустанно порождает чудовищных детей, «отдавших страстным объятиям *Тартара*». *Зевс*, сражаясь с титанами, тоже прекрасен своим грозным видом. Он пускает в ход перуны, гром и молнии так, что дрожит сам *Аид*, а *Земля-великанша* горестно стонет. Когда олимпийцы и титаны швыряют друг в друга скалы и горы, жар от *Зевсовых* молний опалает мир, поднимается вихрь пламени, кипит земля, океан и море. Жар охватывает *Тартар* и хаос, солнце закрыто тучей от камней и скал, которые мечут враги, ревет море, земля дрожит от голота великанов, а их дикие крики доносятся до звёздного неба. Перед нами — космическая катастрофа, картина мучительной гибели мира доолимпийских владык. В муках рождается новое царство *Зевса* и великих героев, оружием и мудрой мыслью создающих новую красоту, ту, которая основывается не на ужасе и дисгармонии, а на строе, порядке, гармонии, которая освящена музами, харитами, горами, *Аполлоном* в его светлом обличье, мудрой *Афиной*, искусником *Гефестом* и которая как бы разливается по всему миру, преобразая его и украшая. Гомеровская мифология — это красота героических подвигов, поэтому она и выражена в свете и сиянии солнечных лучей, блеске золота и великолепия оружия. В ми-

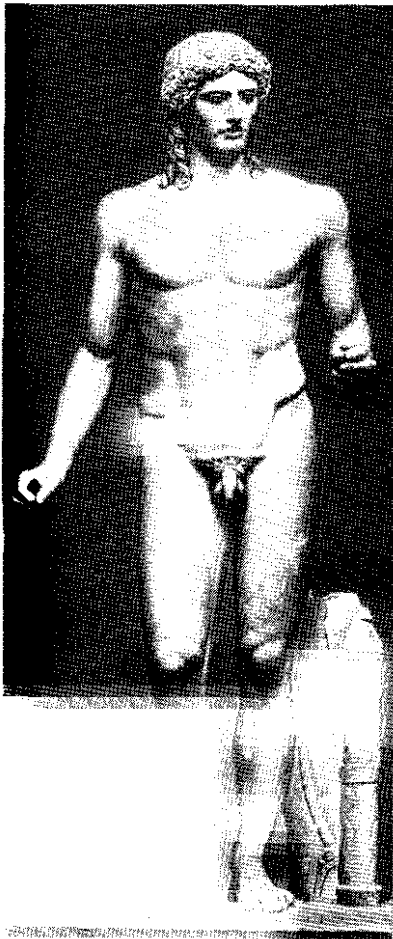
к этой красоты мрачные хтонические силы заключены в тартар или побеждены героями. Чудовища оказываются смертными. Гибнут горгона Медуза, Пифон, эхидна, Химера, лернейская гидра. Прекрасные олимпийские боги жестоко расправляются со всеми, кто покушается на гармонию установленной ими власти, той разумной упорядоченности, которая выражена в самом слове «космос» (греч. κοσμος, «украшаю»). Однако побеждённые древние боги вмешиваются в эту новую жизнь. Они дают, как Земля, плодородные советы Зевсу, они готовы вновь возбудить силы разрушения. Да и сам героический мир становится настолько дерзким, что нуждается в обуздании. И боги посылают в этот мир красоту, воплощая её в облике женщины, несущей с собой соблазны, смерть и самоуничтожение великих героев. Так появляется созданная богами прекрасная Пандора с лживой

душой. Так рождается от Зевса и богини мести Немесиды — Елена, из-за красоты которой убивают друг друга ахейские и троянские герои. Прекрасные женщины (Даная, Семела или Алкмена) соблазняют богов и изменяют им и даже презирают их (как Коронида или Кассандра). Ушедший в прошлое мир матриархальной архаики мстит новому героизму, используя женскую красоту, столь воспевасмую в эпоху классического олимпийства. Женщины вносят зависть, раздор и смерть в целые поколения славных героев, заставляя богов палочкой проклятия на своих же потомков.

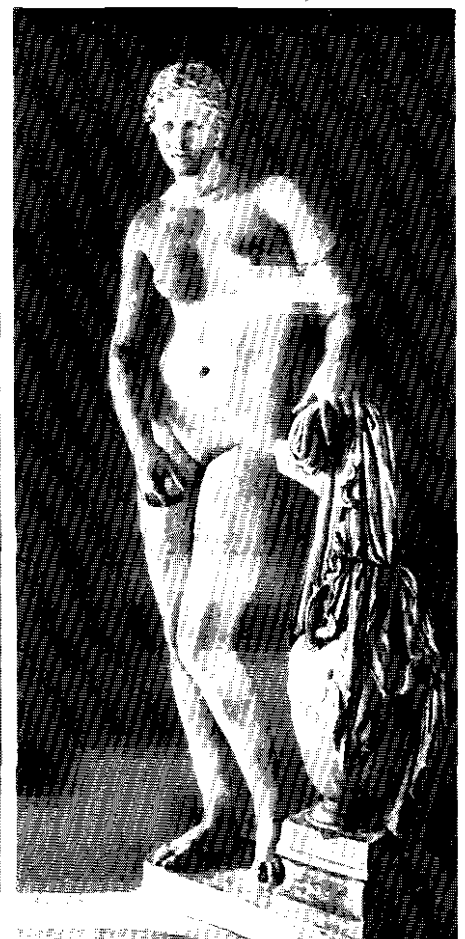
Прекрасное в мифе оказывается активным, беспокойным началом. Оно, воплощаясь в олимпийских богах, является принципом космической жизни. Сами боги могут управлять этой красотой и даже изливать её на людей, преображая их. Например,

мудрая Афина у Гомера одним прикосновением своей волшебной палочки сделала Одиссея выше, прекраснее и завила ему кудри, наподобие гиацинта (Od. VI 229—231). Афина преобразила Пенелопу накануне встречи её с супругом: сделала её выше, белее и вылила на неё амбросийную мазь, которой пользуется сама Афродита (XVIII 190—196). Здесь красота представляет собой некую топчайшую материальную субстанцию, обладающую небывалой силой. Древняя фетишистская магия, на которой основана вся практика оборотничества, преобразована в благодетельное воздействие мудрого божества на любимого им героя. Но ещё важнее та внутренняя красота, которой наделяют олимпийские боги певцов и музыкантов. Эта красота поэтического мудрого вдохновения. Мифический поэт и певец вдохновляется музами или Аполлоном. Но музы и Аполлон —

Аполлон из Касселя. Римская копия. С греческого оригинала Фидия (ок. 460 до н. э.). Мрамор. Кассель, Государственные художественные собрания.



Слева — Венера Медичи. Мрамор. 3 в. до н. э. Флоренция, галерея Уффици. Справа — Афродита Книдская. Римская копия. С греческого оригинала Праксителя (350—330 до н. э.). Мрамор. Рим, Ватиканские музеи.



дети Зевса, так что в конечном счёте красота поэтического таланта освящается отцом людей и богов. Поэт, певец и музыкант обладает пророческим даром, ведая не только прошлое, но и будущее. Вся Г. м. пронизана преклонением и восхищением перед этой внутренней вдохновенной красотой, обладавшей великой колдовской силой. Орфей заставлял своей игрой на лире двигаться скалы и деревья и очаровал Аида с Персефоной. Играя на лире, Амфион двигал огромные камни, складывая из них стены Фив. Представление о красоте прошло в Г. м. долгий путь развития от губительных функций к благотворительным, от совмещения с безобразным к воплощению её в чистейшем виде, от фетишистской магии до малых и мудрых олимпийских муз. Г. м. в историческом развитии — неисчерпаемый источник для освоения в плане эстетическом и раскрытия её художественного воздействия в литературе и искусстве.

* * *

Соответственно политическим взглядам и стилю того или иного автора Г. м. получает то или иное оформление и использование. Например, у Эсхила Афина Паллада выступает защитницей афинской гражданственности и государственности («Орестея»), образ Прометей был наделён им же передовыми и даже революционными идеями («Прикованный Прометей»), борьба Антигоны и Креонта представлена у Софокла как борьба семейно-родовых традиций с государством («Антигона»). Роль Г. м. в таких случаях чисто служебная, например у Еврипида от мифических героев иной раз остаются только божественные имена. Они являются у него то самыми обыкновенными, даже слабыми людьми, то наделены сильными страстями, раздираемы противоречиями. Аристофан в своих комедиях изображает богов в комическом и издевательском духе, следуя традиционной сседозволенности, связанной с ритуальным происхождением театра.

Философы древности, понимая под богами те или иные философские категории, строили на них целую систему философии. Платон и Аристотель рассматривали Г. м. в качестве художественной формы или одной из форм наивного народного мышления. Для стоиков Г. м. имела также аллегорический смысл. Для эпикурейцев боги — особого рода существа, вознившие из атомов, не имеющие ни силы, ни желания воздействовать на мир и являющиеся идеалами спокойной, безоблачной жизни. Скептики, отрицая познаваемость всего существующего, доказывали непознаваемость

и немислимость мифологических существ. В 3 в. до н. э. получила распространение теория писателя и философа Евгемера, трактовавшая всех богов и героев как действительно живших некогда людей, прославившихся своими деяниями и возведённых современниками в ранг сверхъестественных существ. За Евгемером следовали многие историки (Диодор Сицилийский и др.). Саркастической критике подвергает традиционную мифологию Лукриан (2 в.).

Наряду с просветительской критикой мифологии в эпоху эллинизма наблюдается тенденция к её реставрации. С падением классического полиса формируются огромные военномонархические государства (куда Греция вошла как составная часть), требовавшие для себя такой же грандиозной и импозантной мифологической системы. Римская империя создала не только внушительные формы религии мифологического синкретизма, но и глубоко продуманную систему религиозно-мифологических образов (см. в ст. *Римская мифология*), которая была превращена в универсальную систему логических категорий неоплатонизма. В середине 4 в. римский император Юлиан, борясь с христианством, которое уже было официальной религией, пытался восстановить язычество с его философско-мифологическими темами. Его деятельность завершилась крахом, а в 529 император Юстиниан, закрыв платоновскую академию, изгнал последних неоплатоников-философов за пределы Греции и Рима.

В средние века Г. м. рассматривалась либо как область малозначащих сказок, либо как цитадель земных соблазнов, когда каждый греческий бог расценивался как некий бес. Тем не менее, образуя низовое течение средневековой культуры, Г. м. сохранилась вплоть до эпохи Возрождения и стала одним из источников расцветшего в эпоху Возрождения гуманизма. Греческие боги и герои рассматривались как чисто художественные образы, содержательные, глубокие, красивые и благородные. Эти образы обретают новое содержание, в котором выражалось желание личности сбросить с себя гнёт средневековья и защитить свои земные и интимно-личные права. «Триумф Вакха и Ариадны» Лоренцо Медичи (1559) или «Венера и Адонис» У. Шекспира (1593) позволяют понять, какими земными страстями наделались боги Г. м. Во французском классицизме 17 в. Г. м. приобретает ясные и чёткие формы, выражая собой идеи и вкусы абсолютной монархии (напр., в трагедиях П. Корнелья, Ж. Расина, в эстетике Н. Буало). В 18 в. наблюдается салонный подход к Г. м. (Грекур, Грессе, Парни);

Г. м. была превращена в собрание шуточных анекдотов, среди которых главную роль играли изычные, но не всегда пристойные образы Амура, Купидона, Вакха и разного рода весёлые и забавные приключения греческих богов и героев. В 18—19 вв. огромное значение имела теория немецкого учёного И. И. Винкельмана, понимавшего античность с её искусством и мифологией чисто пластически, в стиле благородной простоты и спокойного величия. Однако уже романтики начали трактовать античные мифологические образы с точки зрения глубоких и стихийных человеческих страстей (немецкий писатель Г. Клейст) или как символы революционной борьбы (английский поэт П. Б. Шелли). С последней трети 19 в. (немецкий философ Ф. Ницше и др.) при рассмотрении Г. м. на первый план начали выдвигаться не пластика и наивная безоблачная красота греческих богов и героев, а тёмные стихийные экстазы. Ницше представлял греческую трагедию как синтез двух начал — дионисийского (оргастического, иступлённого, экзальтированного) и аполлоновского (спокойного, величавого, уравновешенного и пластического). Подобное отношение к Г. м. нашло поэтическое отражение у поэтов-символистов (В. Брюсов, Ин. Анненский, Вяч. Иванов, Ф. Сологуб). Гегель и особенно Шеллинг дали систематическую философскую концепцию мифологии. С этого времени, сначала в основном на материале Г. м. — как более изученной, а затем и на материале других мифологий строятся многочисленные мифологические направления и школы, о которых см. в ст. *Мифология*.

Библиографические сведения об источниках см. в книге: Лосев А. Ф., «Античная мифология в её историческом развитии», М., 1957.

Лит.: Энгельс Ф., Происхождение семьи, частной собственности и государства, Маркс К., Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 21, с. 29—178; Воеводский Л. Ф., Каннибализм в греческих мифах, СПб., 1874; его же, Введение в мифологию Олссен, ч. 1, Одесса, 1881; Новосадский Н. И., Елевсинские мистерии, СПб., 1887; его же, Культ кавиры в Древней Греции, Варшава, 1891; Ревилья Ж., Религия в Риме при Северах, пер. с франц., М., 1898; Властов Г. К., Теогония Гезиода и Прометей, СПб., 1897; Кулаковский Ю. А., Смерть и бессмертие в представлениях древних греков, К., 1899; Латышев В. В., Очерк греческих древностей, 2 изд., ч. 2, СПб., 1899; Иванов В. И., Эллиническая религия страдающего бога, «Новый путь», 1904, № 1, 2, 3, 5, 8, 9; его же, Религия Диониса, «Вопросы жизни», 1905, № 6, 7; Клиггер В. П., Животные в античном и современном суверени, К., 1911; Кагаров Е. Г., Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции, СПб., 1913; его же, [Мифологические очерки], «Вопросы теории и психологии творчества», т. 5, Харьков, 1914; Богачевский Б. Л., Земледельческая религия Афины, т. 1, П., 1916 («Записки Историко-филологического факультета Петроградского университета», ч. 130); Толстой И. И., Остров Белый и Таврика на Евксинском Понте, П., 1918; Зелинский Ф. Ф., Древнегреческая религия, П.,

1918; его же, Из жизни идей, 3 изд., т. 1, 1916; то же, 2 изд., т. 3, СПб., 1910; его же, **Религия эллинизма**, П., 1922; Иванов В. И. **Длинные и традиционисты**, Баку, 1923; **Бога е в с к и й Б. Л.**, Мужское божество на Крите, «Яфетический сборник», 1930, т. 6; Троицкий И. М., Античный миф и современная сказка, в кн.: С. Ф. Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882—1932, Л., 1934; Фрейденберг О. М., Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы, Л., 1936; её же, Миф и литература древности, М., 1978; Альтман М. С., Греческая мифология, [М.—Л.], 1937; Радциг С. И., Античная мифология, М.—Л., 1939; Лосев Г. Ф., Очерки античного символизма и мифологии, т. 1, М., 1930; его же, Олимпийская мифология в её социально-историческом развитии, «Учёные записки Московского государственного педагогического института», 1953, т. 72, в. 3; его же, Геспод и мифология, там же, 1954, т. 83, в. 4; его же, Введение в античную мифологию, «Учёные записки Сталинградского государственного педагогического института. Филологическая серия», 1954, в. 5; его же, Античная мифология в её историческом развитии, М., 1957; его же, Современные проблемы изучения античной мифологии, «Вестник истории мировой культуры», 1957, № 3; его же, Chaos antyczny, «Meander», Warsz., 1957, № 9; его же, Гомер, М., 1960; его же, Античная Ночь и социально-историческое сознание древних, «Acta conventus XI Eirene», Wratislaviae [u. a.], 1971; его же, Мифология, в кн.: Античная литература, 2 изд., М., 1973; его же, Античный Эфир в связи с основным античным модельно-порождающим принципом мысли, в сб.: Проблемы античной культуры, Тб., 1975; его же, Историческая конкретность символа. Мировой образ Прометея, в его кн.: Проблема символа и реалистическое искусство, М., 1976, с. 226—312; его же, Мифологическое время и мифологический историзм. Эпическое время, в его кн.: Античная философия истории, М., 1977; Лурье С. Я., Язык и культура микенской Греции, М.—Л., 1957; Толстой И. И., Миф в александрийской поэзии, в его кн.: Статьи о фольклоре, М.—Л., 1966; Кессиди Ф. Х., От мифа к логосу, М., 1972, с. 39—101, 175—208; Тахо-Годи А. А., Стилистический смысл хтонической мифологии в «Аргонавтике» Аполлония Родосского, в сб.: Вопросы классической филологии, № 5, М., 1973; её же, Хтоническая мифология в эпоху эллинизма и её стилистическая функция, в сб.: Проблемы античной культуры, Тб., 1975; её же, Термин «миф» у Платона, в сб.: Античная балканистика 2, М., 1975; её же, Миф у Платона как действительное и воображаемое, в сб.: Платон и его эпоха, М., 1979; Мелетинский Е. М., Поэтика мифа, М., 1976; Vachon J. J., Das Mutterrecht, Stuttgart, 1861; Præller L., Griechische Mythologie, 4 Aufl., Bd 1—2, В., 1894—1926; Reinech S., Cultes, mythes et religions, t. 1—5, P., 1908—23; Gruppe O., Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, Bd 1—2, Münch., 1906; его же, Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit, Lpz., 1921; Rohde E., Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube, 10 Aufl., Bd 1—2, Tübingen, 1925; Kern O., Die Religion der Griechen, Bd 1—3, В., 1926—38; Rose H. J., A handbook of Greek mythology including its extension to Rome, L., 1928; Nestle W., Die griechische Religiosität in ihren Grundzügen und Hauptvertretern von Homer bis Proklos, Bd 1—3, В.—Lpz., 1930—34; его же, Vom Mythos zum Logos, Stuttg., 1940; Wilamowitz-Moellendorf U. von, Der Glaube der Hellenen, 3 Aufl., Bd 1—2, Basel, 1959; Nilsson M. P., The mycenaean origin of greek mythology, Berk., 1932; его же, Geschichte der griechischen Religion, Bd 1—2, Münch., 1950—55; его же, The minoan-mycenaean religion and its survival in greek religion, 2 ed., Lund, 1950; Radermacher L., Mythos und Sage bei den Griechen, 2 Aufl., Brunn — [u. a.], [1945]; Cook A. B., Zeus, A study in ancient religion, v. 1—3, Camb., 1914—40; Otto W. F., Die Götter des Griechenlands, 3 Aufl., Fr./M., 1947; Kerenyi K., Apollon. Studien über antike Religion und Humanität, [Düsseldorf], 1953; Schachermayer F., Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens, Salzburg,

1950; Buiffiere F., Les mythes d'Homère et la pensée grecque, P., 1956; François G., Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots «бог», «дэти» dans la littérature grecque d'Homère à Platon, P., 1957; Böhmer F., Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom, t. 1—3, Mainz, [1958—61]; Rose H. J., Griechische Mythologie, 2 Aufl., Münch., 1961; Kirk G. S., Myth. Its meaning and functions in ancient and other cultures Camb. — Berk. — Los Ang., 1971.

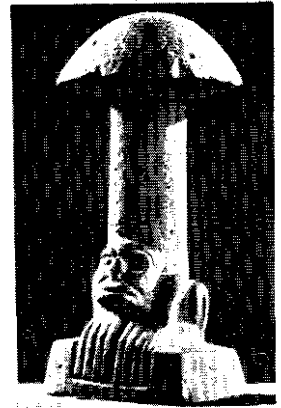
Словари по античной мифологии: Краткий словарь греческой мифологии, ч. 1 — Боги, богини и божества, сост. Г. А. Кулагина, Свердловск, 1958; Мифологический словарь, 3 изд., М., 1965; Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, hrsg. von W. Roscher, Bd 1—6, Lpz., 1884—1937; то же, 2 Aufl., Bd 1—7, Hildesheim, 1965; Bruchmann C., Epitheta deorum quae apud poetas graecos leguntur, Lpz., 1893; Carter J. B., Epitheta deorum quae apud poetas latinos leguntur, Lipsiae, 1902; Hunge H., Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, 5 Aufl., W., 1959; Grimal P., Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine, 2 ed., P., 1958; Carroux A., Dictionnaire étymologique de la mythologie gréco-romaine, Louvain, 1957; Schmidt J., Dictionnaire de la mythologie grèque et romaine, P., 1965; Der Kleine Pauly, Lexikon der Antike, Bd 1—5, Stuttgart, 1964—75.

Изложение содержания мифов: Штоль Г. В., Мифы классической древности, пер. с нем., 3—4 изд., т. 1—2, М., 1899—1904; Шваб Г., Мифы классической древности, пер. с нем., 3 изд., М., 1916; Петискус А. Г., Олимп. Мифология греков и римлян, 3 изд., СПб., 1913; Зелинский Ф. Ф., Античный мир, т. 1 — Эллада, ч. 1 — Сказочная древность, в. 1—3, П., 1922—23; Кун Н. А., Что рассказывали древние греки о своих богах и героях, М., 1940; его же, Легенды и мифы Древней Греции, 5 изд., М., 1975; Смирнова В. В., Герои Эллады, М., 1973; Голосовкер Я. Э., Сказания о титанах, М., 1957; Тренчери В. Вальдафелли И., Мифология, пер. с венг., М., 1959; Парановский Я., Мифология, пер. с польск., [М., 1971]; Rapandowski J., Mitologia, [13 wyd., Warsz.], 1969; Petrich E., Götter und Helden der Griechen, [5 Aufl.], Olten, [6. r.].

А. Ф. Лосев.

ГРИБЫ. Свидетельством весьма значительной роли Г. в мифологии и — шире — в культуре следует считать возникновение особой науки этномикологии. Работы американского учёного Р. Г. Уоссона и его последователей позволяют выявить значение Г. во многих культурно-исторических традициях. В частности, нередко Г. выступают как классификатор, с помощью которого чётко формируются такие оппозиции, как «профанический — сакральный», «женский — мужской», «вода — огонь» и т. д. Сохраняющиеся в низовой традиции колебания относительно принадлежности Г. к растительному или животному миру объясняют ряд мифологических мотивов, связанных с метаморфозами Г. (происхождение Г. из камня, превращение людей в Г., дублирование, при котором один и тот же мотив соотносится то с Г., то с камнями, то с хтоническими животными, и т. п.)

Ситуация характерного географического чередования микофобских и микофильских традиций обусловила крайне низкий уровень знаний о Г. в первом случае и тенденции к выработке специализированной тайной системы знаний о Г. во втором. Недавнее



Священный гриб индейцев майя. Каминальгую. Гватемала. 1 тыс. до н. э.

открытие эзотерического культа Г. у мексиканских индейцев позволило заново оценить ситуацию и обратить внимание также и на другие традиции, в которых есть подобный культ (старокитайскую, палеоазиатскую и др.). Уже «Хроника» Бернардино де Саагуна (16 в.) сообщает об упоминании индейцами во время религиозных праздников волшебного гриба teopalcatl, вызывающего галлюцинации; ещё раньше, на рубеже новой эры, в Месоамерике появляется скульптура с изображением мифического духа на ножке (ср. образцы из Каминальгую, Гватемала); несколько веков спустя возникают Г. — идолы, изваянные мастерами из племени майя — киче. В палеоазиатской мифологии широко распространены сюжеты о «мухоморных людях» («мухоморные девушки»-соблазнительницы у ительменов и др.).

Резкое различие в отношении к Г. в разных культурах (ср. греч. название Г. как «пищи богов» или аштекское как «божий плоти» и трактовку Г. как «хлеба дьявола», «пищи мертвецов» или «испражнений» среди микофобов) не только противопоставляет Г. как пищу «антипище», но и определяет два типа мифологических мотивировок ценности или вредности Г. Помимо этого в ряде традиций существует и довольно устойчивое противопоставление (на уровне мотивов и языка) мужских и женских грибов, иногда связываемых в зависимости от внешнего вида (выпуклое — вогнутое) с соответствующими гениталиями.

Кетский миф объясняет Г. как захиревшие в лесу фаллосы. Многочисленные формы народного сознания связывают с Г. соответствующие свойства. Ср. сказочный мотив № 365.3.2. [Мальчик объявляет, что его женой станет та, которая съест гриб; собственная сестра мальчика съедает гриб, и он в страхе убегает от неё (угроза incesta), ср. также мотив войны мужских и женских Г. друг с другом (№ 297 В)].

Другой круг мотивов, отражённый не только в мифах, но и в поверьях, приметах, языке, связывает Г. с молнией, громом, грозой, причём нередко в их божественном воплощении. Известная греческая (и римская) поговорка о том, что Г. растут не от дождя, а от грома, согласуется с мифологическими представлениями, распространёнными в Индии, Кашмире, Иране, у арабийских бедуинов, на Дальнем Востоке, в Океании, у мексиканских индейцев (в Северной Америке, к западу от Скалистых гор отмечено поверье, согласно которому Г. рождаются от грома; в верховьях Миссури Г. связывают даже со звёздами, а у племени тоба — с радугой). Особого внимания заслуживают две категории случаев — когда связь с громом, молнией отражена в самом названии Г. (ср. рус. «громовик», словен. *poljpeka goba*, «молниный гриб», маорийск. *whatitiri*, «гриб», «гром», — от имени мифической прародительницы *Whatitiri*, внук которой *Tawhaki* испускает молнии; кит. *лэйцинсюнь*, «гриб, испуганный громом», *лэйшэнсюнь*, «гриб громового раската» и др., монг. *тенгриин ку при тенгри* — «небо») или же когда сохраняются особые грибные ритуалы, предполагающие, естественно, наличие соответствующих мифологических мотивов. В Мексике сапотекский шаман через четыре дня после сбора Г. обращается с просьбой о Г. к земле, к богу-отцу, к троице, к великому удару молнии, выращивающему Г. и слабжающему их кровью. Сообщения о связи Г. с этими небесными явлениями и с небожителями или духами отмечены в самых разных ареалах (мотивы происхождения Г. из божьего плевка, божьих испражнений, связи Г. с небесной мочой; ср. поверье племени семанг на Малакском полуострове, согласно которому небесный бог *Кари* наделяет все живые существа душами, порождающими при падении Г.). В Ягнобской долине (Таджикистан) известно предание, согласно которому гром возникает при рождении на небе божества. Великая мать вытряхивает из своих одежд вшей, которые при падении на землю превращаются в Г. Африканские пангве считают, что земля возникла из нижней, а небо — из верхней половины древесного Г. Мифологический мотив превращения вшей, вызванных громом, в Г. имеет широкий круг параллелей, в частности и таких, где Г. связаны с мухами, комарами, жабами, червями, мышами, змеями. Эти связи либо отражены в названиях Г., либо реализуются в сопряжённости этих элементов в тексте — мифологическом или мифологизированном живописном (ср. триптих И. Босха «Воз сена»); наконец, есть примеры непосредственных

трансформаций этих элементов в Г. Возможна связь Г. с той частью т. н. основного мифа, которая заключается в наказании громовержцем своих детей, свержении их с неба и обращении в насекомых или хтонических животных. Гроза, собственно, и является моментом ссоры и наказания. Г. могли также выступать как результат трансформации наказанных детей (древнегреческое название одного из видов земляных грибов *χερσάβιον* означает букв. «удар молнии», от *χερσάβιον* «поражать молнией», ср. *Ζεύς Χερσάβιος*, «Зевс-громовержец»; следовательно, отец и дети объединены одним именем). Другое название Г., распространённое у многих народов — чёртовы пальцы, совпадает с названием белемнитов (с ними нередко ассоциируются чёртовы стрелы, которыми громовержец поражал своих противников). Одна из возможных причин конфликта в семье громовержца связана с нарушением некоего запрета, в частности запрета кровнородственных браков (ср. мотив сестры, съевшей гриб и ставшей женой своего брата). Многие мотивы, связанные с темой максимального плодородия (в том числе мотив возникновение нового культурного растения, из которого приготавливается опьяняющий или галлюциногенный напиток), как раз и выдвигают индуст в качестве его причины. В этой схеме Г. находят своё место: их плодovitость сочетается с тем, что из мухомора (*Amanita muscaria*) приготавливается галлюциногенный напиток, широко используемый, в частности, в культурах шаманского типа. Уоссон предпринял попытку доказать, что некогда опьяняющий напиток ведийских ариев — сома также приготавливался из мухомора в смеси с мочой (ср. мифологический мотив сома и моча). Хотя этот конкретный вопрос пока ещё не может считаться решённым, несомненно, что Г. также включаются в триаду: «жизнь — смерть — плодородие», которая дублируется пространственными перемещениями основного объекта мифа: небо (божьи дети до грехопадения) — земля (грибы, насекомые и т. п. как «превращённые» дети после наказания за грехопадение) — небо (вкусившие напиток бессмертия, в частности приготовленный из мухомора). Существенно, что «шаманские путешествия» на небо обычно предвараются вкушением напитка из мухомора, обеспечивающего соответствующий эффект космизации пространства и установления связей между космическими зонами. В этом контексте Г. в известной степени напоминают мировое древо (фреска Плэнкур из Национального музея естественной истории в Париже изображает в функции библейского древа познания

добра и зла именно гриб). Большая часть мифологической информации о Г. остаётся пока не вскрытой.

Лит.: Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н., Мифологические представления о грибах в связи с гипотезой о первоначальном характере сомы, в кн.: Тезисы докладов IV Летней школы по вторичным моделирующим системам, Тарту, 1970, с. 40—46; Топоров В. Н., Семантика мифологических представлений о грибах, в кн.: Балканский сборник, М., 1978; Wasson V. P. and Wasson R. G., Mushrooms, Russia and history, N. Y., [1957]; Wasson R. G., Lightning-bolt and mushrooms, в кн.: *För Roman Jakobson*, The Hague, 1956; егo же, Soma: divine mushroom of immortality, The Hague, 1968; Lévi-Strauss C., Les champignons dans la culture. «L'Homme», 1970, № 10; A Heugro J. M., The Sacred Mushroom and the Cross, N. Y., 1970; Brough J., Soma and Amanita muscaria, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 1971, v. 34, pt. 2; егo же, Problems of the «Soma-mushroom» theory, в сб.: *Indologia Taurinensis*, v. 1, Torino, 1973; Ingalls H. H., Remarks on Mr. Wasson's Soma, «Journal of the American Oriental Society», 1971, v. 91, № 2; Kaplan R. W., The sacred mushroom in Scandinavia, «Man», 1975, v. 10, № 1; Wasson R. G., Hofmann A., Ruck C. A. P., The road to Eleusis. Unveiling the secret of the Mysteries, N. Y. — L., 1978. В. Н. Топоров.

ГРИД (др.-исл. *Grid*), в скандинавской мифологии великанша, мать бога Видара (сына Одина). В истории борьбы Тора с великаном Гейррёдом (изложение мифа см. в ст. *Тор*) она выступает в роли чудесной помощницы Тора, даёт ему волшебный посох, пояс силы и железные перчатки, благодаря которым Тор одолевает великана. Е. М.

ГРИФЫНЫ, грифы (*Гр блез*), в греческой мифологии чудовищные птицы с орлиным клювом и телом льва; Г. — «собаки Зевса» — стерегут золото в стране гипербореев, охраняя его от однопалых аримаспов (Aeschyl. *Prom.* 803 след.). Среди сказочных обитате-



Грифон. Фрагмент чернофигурного кратера Клития («ваза Франсуа»). 2-я четверть в. до н. э. Флоренция, Археологический музей.

лей севера — исседонов, аримаспов, гипербореев, Геродот упоминает и Г. (Herodot. IV 13). А. Т.-Г. **ГРОХ** («записывающий», «пишущий»), в армянской мифологии дух смерти, персонификация ангела смер-

ти Хогеара. Г. на лбу человека записывает его судьбу, а в своей книге — его грехи и благие поступки, которые станут известными на божьем суде. Г. иногда отождествляется с цаверами (духи болезни).

С. Б. А.

ГРУЗИНСКАЯ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. *Кавказско-иберийских народов мифология*.

ГУ, в дагомейской мифологии божество железа, кузнечного дела, войны, орудий, оружия; пятый сын *Маву-Лиза*. Согласно варианту мифа, у Г. нет

рившего произвол. Чтобы стража не узнала его и не могла схватить как убийцу, Г.-д. вымыл лицо водой из источника, и оно сразу же стало темнокрасным (по другой версии, лицо его было красным от рождения, т. к. чашу с кровью дракона, где шло превращение, открыли на день раньше срока). Г.-д. жил продажей соевого сыра (доуфу), почему торговцы доуфу почитали его своим богом-покровителем.

Почитание Гуань Юя началось, видимо, вскоре после его смерти, но храмы в его честь известны лишь по сочинениям 7—9 вв. В 7 в. буддисты стали изображать его в качестве грозного стража в своих монастырях, а даосы вслед за этим в нач. 9 в. объявили о перенесении духа Г.-д. на его родину, в Цзечжоу ему приписывали способность отвращать демонов.

В 1102 император Хуэй-цзун пожаловал Г.-д. титул верного и мудрого князя, а в 1110 — истинного владыки, приносящего мир. В 1128 император Гао-цзун пожаловал ему ещё один почётный титул, и в это время были установлены официальные жертвоприношения в его честь. При династии Мин в 1594 ему официально был присвоен титул ди — «государя». Г.-д. стал почитаться в качестве могучего бога войны. Его именовали также У-ди — воинственным государем. В 1856, после того как Г.-д. будто бы появился в небе и помог правительственным войскам одолеть тайпинцев, император пожаловал ему титул шэн (совершенномуудрого), который до этого носил Конфуций.

По повелению императора изображения Г.-д. должны были висеть в каждом воинском шатре и использовались солдатами как талисманы. В 1916 президент Юань Ши-кай вновь официальным декретом подтвердил необходимость принесения всеми чиновниками жертв Г.-д., но в храмах Г.-д. были сделаны некоторые изме-



Гуань-ди в одеянии государя разбирает жалобу. Старинный народный лубок.

нения. Если ранее он изображался обычно сидящим в центре с любимой книгой — летописью «Чуньцю» («Весны и Осени») Конфуция в руках, а сбоку стояли с оружием его помощник военачальник Чжоу Цан и приёмный сын Гуань Пин, то теперь рядом с Г.-д. помещали изображение полководца 12 в. Юэ Фэя, а по обеим сторонам изображения или таблички с именами 24 знаменитых военачальников.

Культ Г.-д. в старом Китае был сложен и чрезвычайно популярен. Было известно 1600 государственных храмов Г.-д. и более 1000 мелких (19 в.). Его чтит и буддисты, и даосы, и конфуцианцы, и простые крестьяне, исповедовавшие своеобразную синкретическую религию, соединявшую все эти три учения с архаическими местными верованиями. У будди-



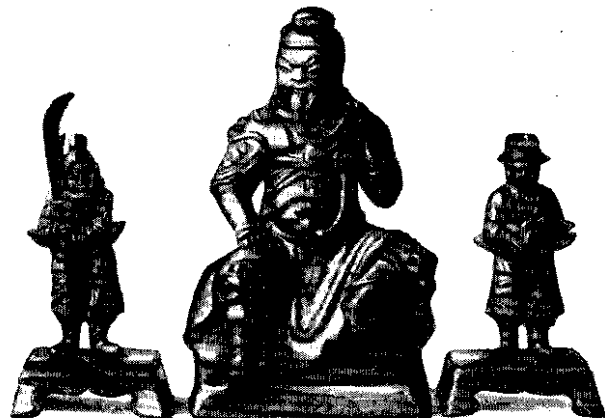
Гу. Железо. Абомея. Дагомея. Париж. Музей человека.

головой, шея его заканчивается мечом, а туловище — каменное. Г. — это сила Маву, поэтому ему не дали головы. Благодаря Г. земля не осталась дикой, заросшей лесами, от него люди получили орудия и оружие. В мифах кузнецов Г. выдвигается в число главных божеств, он участвует в сотворении мира вместе с Маву.

Е. К.

ГУАНЬ-ДИ, Гуань Юй, Гуань Юнь-чан, в китайской народной мифологии и в позднем официальном культе бог войны, а также бог богатства. В основе образа Г.-д. реальный Гуань Юй (160—219), прославившийся бесстрашием и верностью своему правителю Лю Бэю. Слава Гуань Юя впоследствии переросла в настоящий культ религиозного типа. Возникли легенды о его чудесном рождении из крови казнённого Нефритовым государем *Юй-ди* дракона, которую набрал в свою чашу буддийский монах. По другой версии, перед рождением Г.-д. над домом его родителей кружил дракон. Он обладал настолько буйной, неустойчивой силой, что родители заперли его в пустом домике в саду, но он сбежал и совершил свой первый подвиг, убив начальника уезда, тво-

Гуань-ди с сыном Гуань Пином и своим сподвижником Чжоу Цаном.



стов была распространена версия об обращении Г.-д. в буддизм одним монахом 6 в., у даосов в 10 в. появилась легенда о том, как Г.-д., почитавшийся в то время покровителем одной из сект, возглавил небесное воинство, занял пять священных пиков (Уюэ) и убил в бою мифического мятежника Чи-ю. Так произошло сюжетное соединение героев древнекитайской мифологии (Чи-ю и др.) и Г.-д. как божества средневекового культа. Конфуцианцы чтили Г.-д. как покровителя учёных-литераторов, что, видимо, связано с рассказами о его особой любви к книге «Чуньцю». Горожане, особенно торговцы, почитали его в качестве военного бога богатства (ср. *Би-гань*), его изображения висели в лавках, ему клялись, создавая дело на паях. В деревне его почитали и как бога — заступника, исцелителя от болезней, даже бога — подателя дождя. По крестьянским поверьям, он появляется у постели больного, даёт ему золотые пилюли, кладёт руку на тело и тот выздоравливает. В деревенских храмах, где он почитался как божество дождя, его изображали завернутым в тигристо-золотистое одеяние, которое будто бы было дано ему некогда, чтобы остановить наводнение.

В народе вообще его называли «лао» — «господином», вкладывая в это понятие максимум почитения, а иногда даже Г.-д. пуса, т. е. бодхисатва Г.-д. на буддийский манер. Жертвоприношения Г.-д. совершались в 15-й день 2-й луны и 13-й день 5-й луны, а курения в его честь зажигались в 15-й день каждой луны. Культ Г.-д. имел и локальные особенности: на западе Китая он нередко приближается к местному божеству, на юге он больше бог богатства (один из *чай-шэней*). По некоторым данным, культ его менее распространён в нижнем течении Янцзы (где находилось царство У, с которым воевал Г.-д.).

Г.-д. почитался также в сопредельных странах, например в Корее, где в 16 в. существовало более 10 храмов Г.-д. (кор. Квану), часть из них была построена по правительственному распоряжению. Культ Г.-д. был популярен у маньчжуров. По преданию, объединитель маньчжурских племён Нурхацци просил китайского императора Шэнь-цзуна прислать ему изображение бога-покровителя. Тот послал фигурку Г.-д. Нурхацци показалось, что лицо Г.-д. напоминает лицо его отца, и он объявил Г.-д. покровителем своей династии (Цин). После завоевания маньчжурами Монголии, Восточного Туркестана и Тибета там появились храмы Г.-д. Ламы (монголы, тибетцы) отождествили его с защитником буддизма Джамсараном, а простые монголы отождествляли храмовые изображения Г.-д. с героем

эпоса *Гесером*. В 18 в. появился и ряд апокрифических ламаистских сочинений на тибетском языке, доказывавших тождество Г.-д. и Джамсарана (который, как и Г.-д., изображался с ярко-красным лицом). Г.-д. будто бы прибыл в Тибет в 7 в. вместе с китайской принцессой, выданной замуж за тибетского царя, в качестве её духа-покровителя. По-тибетски Г.-д. именовался Рин-ринг гьелпо (Sprin-riñ-gyal-po) — «царь длинное облако», от его прозвища Юнь-чан («длинное облако»).

Существовал также культ его сподвижников (Чжоу Цана и др.). В храмах, например даосских, ставилось и изображение коня Г.-д. по кличке Читу («красный заяц»). Особую ма-

гическую роль прорицателя предписывали Г.-д. гадатели. Гадание в храмах Г.-д. по жребию считалось весьма действенным.

Лит.: Алексеев В. М., Китайский культ бога Гуаня, Л., [1926]; Попова П. С., Китайский пантеон, в кн.: «Сборник Музея по антропологии и этнографии», в. 6, СПб., 1907, с. 12—13; Рифтин Б. Л., Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае, М., 1970; Хуан Хуа-цзе, Гуань-гун жэньгэ юй шэньгэ (Гуань-гун человек и бог), Тайбэй, 1972; Иноуэ Ити-тамаэ, Кану сибё-но юрай дараби хэсэн (Происхождение и распространение храмов Гуань Юя), «Сирин», 1941, т. 26, № 1, с. 41—51; № 2, с. 242—75; Dore H., Researches into Chinese superstitions, pt. 2, v. 6, Shanghai, 1920, с. 71—88.

Б. Л. Рифтин.

ГУАНЬ-ИНЬ, Гуань-ш-и-нь, реже Гуань-цзы-цзай (кит. перевод санскр. имени Авалокитешвара, кор. Кваным, Квансым; япон. Каннон),

Скульптура Гуань-инь. Бронза, золочение. Литв. 11 в. Москва, Музей искусства народов Востока.



11-главая Гуань-инь (Кваным). Барельеф. Гранит. Пещерный храм Сокуррам (пров. Кёнсан-Пукто, Южная Корея). Сер. 8 в.



в буддийской мифологии в Китае, Коре и Японии божество, выступающее преимущественно в женском облике, спасающее людей от всевозможных бедствий; подательница детей, родовспомогательница, покровительница женской половины дома. Восходит к *Авалокитешваре*. Основой для представлений о Г. является «Садхамалундарика-сутра». Из указанных в сутре 32 обликов, которые принимает Г. в зависимости от личности того, к кому Г. обращается с проповедью, в Китае первоначально наиболее распространены облики брахмана и воеводы — изиньгана (изображения из Дуньхуана, 8—10 вв.). Женские облики также встречаются, но они становятся основными не раньше 14 в. Г. выступает, часто под именем Гуань-цзы-цзай, как в милостивом, так и в грозном облике. Наиболее частые варианты изображения Г.: четырёхрукий, восьмирукий и одиннадцатиликий, тысячерукий. Обычные атрибуты: кувшин с веткой пш. верёвка (символ спасения от бед), книга («Праджняпарамита»), четки, посох, трезубец, юбка из тигровой шкуры (символ бесстрашия). У тысячерукого изображения на ладони каждой руки глаз; глазами Г. видит одновременно всех находящихся в беде в бесчисленных мирах вселенной, руками спасает их. Свободные от атрибутов руки слагаются в мудра (жесты пальцев и рук) бесстрашия и исполнения желаний. Канонам предусмотрены и другие, более сложные изображения Г., вплоть до 84000-рукого и 84000-ликого, но практически они не встречаются. В китайских легендах, зафиксированных в повествовательной литературе, Г. выступает как в женском облике «великой печальницы», подательница детей, покровительница профессий, связанных с опасностями, спасительница, так и в грозном облике — как активный борец со злом. В последнем облике Г. нередко появляется в паре с Эрланшэнем. В Китае, а также в Коре и Японии Г. — едва ли не самый популярный в народе буддийский святой.

Л. Н. Меньшиков.

ГУАХАЙБКЕ, в мифологии чибча-мушков божество могил, злой демон. Г. приносились человеческие жертвы для предотвращения эпидемий и бедствий.

С. Я. С.

ГУДИЛ, в мифологии табасаранцев, татов, ругульцев (Гудил), цахуров (Годей), дезгин (Пешапай), лакцев (Зювйл) божество дождя. Следы культа Г. сохранялись в обрядах вызывания дождя, в которых Г. изображал мужчину или юноша, покрытый зелёными ветками

Х. Х.

ГУДРУН (др.-исл. Gudur; этимология: guppr, gudr, «битва», gup, «тайна», магический знак, руна), Кр и м-

хильда (нем. Kriemhild, средневерхненем. Kriemhilt), германо-скандинавский мифо-эпический образ, жена *Сигурда* (Зигфрида). Трактовка образа в скандинавском и немецком вариантах эпоса сильно различается.

Скандинавский вариант. Г. — представительница рода Гьюкунгов, правивших бургундами, сестра Гуннара и Хёгни. Когда ко двору бургундских королей прибыл герой Сигурд, мать Г. дала ему испытать напиток забвения и он, забыв о своём обручении с *Брюнхильд*, женился на Г., Брюнхильд же обманом была выдана за Гуннара, причём Сигурд помог ему в сватовстве, выполнив за него брачные испытания. После того как во время спора между Г. и Брюнхильд о том, чей муж доблестнее, обман раскрылся, Брюнхильд, любящая Сигурда и оскорблённая его невольным клятвоступлением, стала подстрекать Гуннара убить Сигурда и добился своего. Убийство мужа повергло Г. в сильное горе, и в песнях о Г. (в «Старшей Эдде») рассказывается о ритуальных плачах окружающих её женщин и о её собственных вдовьих сетованиях. Однако в скандинавском эпосе Г. далека от мысли мстить братьям за смерть мужа, и сам Сигурд, умирая, утешает её напоминанием о том, что ещё живы её братья («Краткая песнь о Сигурде» 25): братья — кровные родичи ближе ей, чем муж. Впоследствии Г. выходит замуж за гуннского владыку *Атли* (в прозаическом вступлении к «Второй песни о Гудрун» сказано, что прежде чем она согласилась на новый брак, ей дали выпить напиток забвения). Г. тщетно пыталась предостеречь братьев от поединка с Атли, а после того как он с ними жестоко расправился, отомстила ему: умертвила своих сыновей от брака с Атли и дала ему съесть приготовленное из их сердец блюдо, после чего убила и самого Атли, предав огню его палаты вместе со всеми их обитателями («Старшая Эдда», «Песнь об Атли»). В более поздних «Речах Атли» («Старшая Эдда») Г. принимает участие в схватке своих братьев с гуннами и подаёт Атли испытать пиво, смешанное с кровью убитых ею детей. В роли мстительницы выступает Г. и в эддических песнях «Подстрекательство Гудрун» и «Речи Хамдира»; здесь она фигурирует как жена конунга Йонакра, дочь которого Сванхильд подверглась жестокой казни за супружескую измену, и Г. подстрекает своих сыновей отомстить виновнику — конунгу Ермунреку. Коллизия завершается гибелью всех её детей.

В эддических песнях, в которых фигурирует Г., обычно не сматривают существенного мифологического содержания, видимо потому, что в ряде

песней Г. изображается в элегических тонах (оплакивание ею Сигурда и собственной судьбы). Но эти черты, судя по всему, вторичные, в генезисе песней их появлению предшествовал, как показал А. Вольф, непсихологизированный образ суровой мстительницы, которая совершает акт родовой мести и исполняет жертвенные ритуалы, подчиняясь лишь велениям коллективного этоса, понимаемого как судьба. Умерщвление ею собственных сыновей имело, возможно, в качестве исходного мотива характер жертвоприношения; в «Речах Атли» (78) в этой связи устами самих сыновей прямо сказано: «принеси детей в жертву, коль желаешь». Готовясь к убийству Атли, Г. раздаёт золото и другие сокровища, причём это место в «Песни об Атли» (39) содержит выражение: «она выращивает судьбу» (очевидно, речь идёт о ритуальных актах, и следующее за ними убийство гуннского короля опять-таки выглядит как принесение жертвы). Выказывалось предположение (в частности, Г. Шнайдером), что в первоначальной версии эпоса Г. и сама погибла в огне, на который она обрекла дом Атли; толкование этого и подобных поступков (Брюнхильд в песнях о Сигурде, Сигну в «Саге о Вёльсунгах») А. Хойслером как «кары», которой героиня добровольно подвергает себя за содеянное зло, принять трудно, более убедительным представляется их понимание как жертвенных самозакланий. Иными словами, в песнях о Г. и Атли, по-видимому, содержалась ритуальная основа, затемнённая в период их последующего бытования и пересочинения.

Немецкий вариант. В первой части «Песни о нибелунгах» Кримхильда изображена нежной бургундской принцессой, затем женой Зигфрида, гордой своим славным мужем. Она преисполнена феодальной сословной гордости, которая проявляется в «ссоре королев», когда Кримхильда трактует Брюнхильду как служанку и наложницу своего супруга. Убийство Зигфрида сопровождается перерождением Кримхильды: отныне она живёт лишь мыслью об отмщении, ради него соглашается на брак с Этцелем (Атли) и долго вынашивает план расправы с Хагеном (Хёгни) и братьями. В этой версии эпоса привязанность к покойному супругу сильнее родственных чувств. Кримхильда выступает инициатором приглашения бургундов в гости к гуннам, где она намерена с ними расправиться. С их приездом она делает всё возможное, чтобы спровоцировать ссору между ними и Этцелем, и добивается своего. Взаимное истребление бургундов и гуннов, во время которого Кримхильда жертвует и собственным сыном, за-

вершается пленением её брата Гунтера и его старшего вассала Хагена, после чего Кримхильда их собственноручно убивает. Поведение Кримхильды, архаический прообраз которой — Г. был наделён чертами героического демонизма, автор немецкой эпопеи — христианин склонен толковать как дьявольское: ею завладела нечистая сила, толкающая её на чудовищные злодеяния, и дружинник Дитриха Бернского Хильдебранд, рассекающий Кримхильду мечом, лишь осуществляет правосудие.

Прежняя связь эпоса с мифом в этом варианте уже утрачена, но не полностью: сохранён в видоизменённой форме мотив золотого клада (см. в ст. *Нибелунги*). В сознании Кримхильды сокровища Зигфрида, которым завладели бургундские правители, неразрывно объединяются с самим героем, и теперь уже она сама (а не Атли, как в эддических песнях) требует у Хагена отдать ей золотой клад, выступающий как символ её былого процветания, власти и супружеского счастья. Таким образом, и здесь ещё можно обнаружить следы архаического представления о золоте — воплощения «удачи» и благополучия его обладателя, — но уже в стёртом виде, видимо, уже не вполне ясные автору эпопеи.

Лит.: Мелетинский Е. М., «Эдда» и ранние формы эпоса, М., 1968; Гуревич А. Я., «Эдда» и сара, М., 1979; Zeller R., Die Gudrunlieder der Edda, Stuttg., 1939; Wolf A., Zu Gestaltung und Funktion der Rede in germanischer Heldendichtung, «Literaturwissenschaftliches Jahrbuch», N. F., 1962, Bd 3; Beyschlag S., Das Motiv der Macht bei Siegfrieds Tod, в сб.: Zur germanisch-deutschen Heldensage, Darmstadt, 1961; Schöderer W., Die Tragödie Kriemhilds im Nibelungenlied, «Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur», 1960/61, Bd 90; Schöderer W. J., Der Zauber der Königinnen im Nibelungenlied, «Mainzer Universitätsgespräche», 1964; Kubin H., Der Teufel im Nibelungenlied. Zu Gunthers und Kriemhilds Tod, «Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur», 1965, Bd 94, N. 4.

А. Я. Гуревич.

ГУИ, в древнекитайской мифологии душа (дух) умершего. С распространением буддизма Г. стало общим названием демонов и обитателей ада. Различные Г. ходили в даосский пантеон. Согласно поздним народным представлениям, Г. похож на человека, но он не имеет подбородка, не отбрасывает тени, внезапно стайовится невидимым, принимает облик пса, лисицы и других зверей, мужчины или женщины, чтобы завлечь людей и убивать их. Различались Г. утопленника (шуйцингуй), повесившегося (дяоцингуй), съеденного тигром, который ходит вместе с тигром, пока тот не съест другого (лаохугуй); с бамбуковым шестом, на реке заманивающий людей в лодку (чжуганьгуй); огненный (хогуй); волосатый (маогуй), поджидающий свою жертву (чаще всего детей) на перекрёст-

ке; голодный, насылающий болезни, чтобы есть еду за больных (эгуй); умершего в тюрьме от голода (баньфангуй) и т. п. В большинстве случаев, однако, Г. — это неупокоенная душа умершего насильственной смертью или самоубийцы, не захороненных на родовом кладбище. Считалось, что Г. боится крика, чтения классических конфуцианских книг или буддийской «Сутры Авалокитешвары», календарей, меча, которым зарубили много людей (такой меч клали в постель к больному или вешали вместе с календарём в свадебном паланкине), мочи, плевок, тростника (его привязывали к постели больного или к телу невесты, едущей в дом мужа), персикового дерева (веткой персика шаманы отгоняли болезнь), различных амулетов.

Г. часто изображались в храмах, а также на народных картинах, обычно с остроконечной головой и рыжими волосами. Встреча человека с Г. — популярная тема средневековых новеллистов.

Лит.: Цян-шуй, Тань гуй (О бесах), «Миньсу», 1929, № 68, с. 1—12; Алексеев В. М., Китайская народная картина, М., 1986, с. 207—209; Савада Мидзую, Саудзэн сайки (Человеческие жертвоприношения духам-гуй), «Тэйри дайгаку гакухо», 1964, № 43; егд же, Кэнкико (Разыскания о встречах с духами-гуй), там же, 1972, № 81; Идзуси Есикакио, Сина синяэ дэнзэцу-но кэнкио (Исследования китайских мифов и легенд), Токио, 1943, с. 393—444. Б. Л. Рифтин.

ГУЙГЪ-ЦЗЫ («учитель из долины бесов»), в древнекитайской мифологии бессмертный. Согласно мифу, Г.-и. носил фамилию Ван и имя Сюй (по другой версии — Ли) и жил при государе Хуан-ди, помогая ему в завершении трудов Шэнь-нуня по сельскому хозяйству и определению лекарственных свойств растений. Потом он появился при династиях Шан и Чжоу. Сопровождал Лао-цзы в его путешествии на запад до Люша («сыпучие пески»), в конце Чжоу вернулся в Китай, поселился в Гуйгу («долине бесов»), откуда его прозвище — Г.-ц. и имел более ста учеников. Ему приписывается сочинение «Гуйгу-цзы» о взаимодействии сил инь и ян; видимо, поэтому Г.-ц. и стал почитаться покровителем прорицателей. Так как большинство из них были слепыми или носили очки, Г.-ц. почитался и как покровитель торговцев очками. Ему же приписывали их изобретение.

Лит.: Wegner E. T. C., A dictionary of chinese mythology, Shanghai, 1932, с. 232—33.

Б. Р.

ГУИМУ («мать бесов»), в древнекитайской мифологии женское божество. В «Шуицзи» («Описание удивительного») говорится, что Г. живёт в Наньхае в горах Сюяюшань. Утром она рождает тысячу бесов, а вечером поедает их. У неё голова тигра, ноги дракона-луна, брови четырёхпалого дракона — мана, глаза водяного

дракона — цзяо (вариант: глаза удава, брови водяного дракона). Образ Г., по-видимому, — один из наиболее архаических и аналогичен женским божествам народов Сибири и Центральной Азии, являющимся покровительницами жизни и смерти,местилищами человеческих душ, которые из них выходят, а после смерти возвращаются в них. К. Г. близка Гуйцзыму («мать бесов»), которую Шахьямуни обратил в свою веру, и она стала монахиней. Изображения Гуйцзыму был в каждом буддийском женском монастыре, её просили о ниспослании сыновей и избавлении от напастей.

Б. Р.

ГУЙСЮИ, в древнекитайской мифологии бездна, расположенная к востоку от Бохая, в которую стекали все воды с восьми сторон света, девяти пустынь и Небесной реки (Млечного пути), но пучина не увеличивалась и не уменьшалась (трактат «Ле-цзы», глава 5).

Б. Р.

ГУЛ (ghūl), в мусульманской мифологии джинны женского рода, особо враждебные к людям. Г. заманивают путников, меняя свой внешний вид, убивают их и съедают. Представления о Г. восходят к домусульманским мифологическим представлениям древних арабов; они упоминаются, в частности, в поэме Таабатаи Шаррана (6 в. н. э.). Образ Г. получил широкое распространение в фольклоре. Мужской аналог Г. носит название «купруб».

М. П.

ГУЛЛЬВЕИГ (др.-исл. Gullveig, по-видимому, «сила золота»), в скандинавской мифологии злая колдунья — Хейд (др.-исл. Heiðr, «ведьма»), знающая сейдр (колдовство ванов) и посланная ванами во вред асам; асы забили её копытами, трижды сжигали, но она живёт и поныне («Старшая Эдда», «Прорицание вёльвы»). Здесь можно видеть ритуальные жертвоприношения, а возможно и символику обработки руды. Приход Г. к асам послужил поводом к началу войны асов и ванов — первой войны в мире.

Е. М.

ГУМИРЫ, в осетинской мифологии великаны; представлялись грубыми, сильными. В нартском эпосе выступают как *уаиги*, которые постоянно враждуют с нартами.

Б. К.

ГУНА́ (др.-инд. gūna, «качество», «свойство»), в мифологических представлениях и религиозно-философских воззрениях древних индийцев обозначение трёх состояний, свойств, сил, присущих природной субстанции (праkriti) как источнику всех проявленных и непроявленных объектов. Это: сатва — уравновешенное, гармоничное, благое начало, раджа — подвижное, страстное, деятельное, и тамас — косное, инертное, тёмное. Г. связаны с осознанием сущности вещи,

доброе, счастьем (сатва), с возбуждением, удовольствием, беспокойством (раджа) и с инерцией, апатией, ведущей к невежеству (тамас): их соответствующие результаты: удовлетворение, страдание, леность. Г. фигурируют уже в ведийской литературе, где выступают как в связи с мифологизированными натурфилософскими построениями (они соотносятся сообразно с водой, огнём и землёй, с белым, красным и чёрным цветами), так и в контексте определённых этико-религиозных предписаний (Майтри-уп. III 5 и др.). Последнее получает развитие в Бхагавад-гите (XIV), где воздействие Г. определяет добродетели, пороки и посмертные судьбы людей. Наиболее последовательную разработку учение о Г. получило в философской системе санкхья.

Лит.: Senart E., La théorie des guņas et la Chandogya upaniṣad, в кн.: Etudes Asiatiques, t. 2, P., 1925, p. 285—92; Ramakrishna R a o K. B., The guņas of prakṛti according to the Sāṅkhya philosophy, «Philosophy East and West», 1963, v. 13, № 1, p. 61—71.

ГУН-ГУН, в древнекитайской мифологии божество воды. Его представляли в виде злого духа с телом змеи, лицом человека и красными волосами на голове. Борьба Г.-г. с духом огня *Чжу-жуном*, который, согласно трактату «Шань хай цзин» («Книга гор и морей»), будто бы был его отцом, завершилась победой Чжу-жуна. С досады Г.-г. стал биться головой о гору *Бучжоушань*, служившую опорой неба; гора надломилась, одна из сторон земли разрушилась, а часть небосвода обвалилась. По другой, видимо поздней, версии Г.-г. воевал с правителем *Чжуань-сюем* или пытался помешать великому Юю усмирить потоп. В ещё более поздних исторических сочинениях Г.-г. представлен уже в явно историзованном виде как порочный и злой сановник, выступавший против мудрого правителя *Шуня* («Хань Фэй-цзы», глава 24). Само имя Г.-г. истолковывается как название должности («общественные работы»), что, по-видимому, есть поздняя интерпретация иероглифической записи его имени. У Г.-г. было несколько помощников: жестокий и жадный *Сян-лю* — с телом змеи и девятью человеческими головами и злой *Фу-ю*, превратившийся после смерти в медведя, а также двое сыновей, один из которых (имя его не известно) после смерти превратился в злого демона, а второй — Сю был добрым.

Лит.: Юань Кэ, Мифы древнего Китая, [пер. с кит.], М., 1965, с. 60—62; Сюма Цянь, Исторические записки, т. 1, М., 1972; Ян Го-и, Гун-гун чуаньшо шини таньюань (Разыскания об исторической основе преданий о Гун-гуэне), в кн.: Вэньши, сб. 3, Пекин, 1963.

ГУНУНГ АГУНГ (балийск., «великая гора»), мировая гора, ось мироздания, центр земли; один из главных образов

балийско-индуистской мифологии. Воплощает реальную вершину Г. А., расположенную на востоке острова Бали (Индонезия). Божеством — духом и покровителем Г. А. считается Батара Махадева (индуистский Шива), который в образе Г. А. олицетворяет мужское начало по отношению к священному озеру Батур. На Г. А. восходят духи предков, там они воссоединяются с духом горы. Г. А. считается обителью балийско-индуистских богов, возвращающихся после посещения земного мира (главным образом храмов в период религиозных празднеств). Мифологическая концепция мировой горы в образе Г. А. формировалась на почве древнебалийской религии с участием индуистских образов, а именно — образа широко известной по всей Юго-Восточной Азии вселенской горы *индусов Меру* (Сумеру, яван. Семеру). Под названием Махамеру Г. А. у балийцев выступает как небесная гора, божественная обитель.

Появление Г. А. балийская легенда связывает с представлениями о происхождении острова Бали, который до прихода туда богов был бесплодной унылой равниной, а боги создали на острове горы и сделали их местом своего пребывания, центральной же вершиной стала Г. А. (по другой версии, горы были перенесены с острова Ява).

ГУНЬ («огромная рыба»), в древнекитайской мифологии герой, боровшийся с потоком, сын правителя *Чжуань-сюя*. Возможно, что образ этот возник у племён, живших в Восточном Китае, в бассейне Янцзы и почитавших в качестве тотемов различные водные существа. Деяния Г. локализованы главным образом в районе современных провинций Сычуань и Чжэцзян. (По другой генеалогической версии, однако, Г. родился в облике белого коня.) Мифы о Г. крайне противоречивы. Г., посланный верховным владыкой на борьбу с потоком, девять лет возводил дамбы, но не добился успеха. Тогда Г. похитил у верховного владыки волшебную саморастущую (вздувающуюся) землю (сижан), чтобы усмирить воды. Но не справился и был по повелению правителя Яо (вариант Шуня) казнён на горе Юйшань (на крайнем севере). По преданию, после смерти Г. его труп в течение трёх лет не разлагался, потом из распоротого чрева Г. вышел сын Юй, который продолжил борьбу с потоком. По другой версии, Г. женился на девице Нюй-си, которая потом таинственным способом зачала и родила Юя. Ещё одна версия мифа гласит, что после казни Г. превратился в трёхлапую черепаху (вариант: в медведя, жёлтого дракона) и погрузился в пучину.

Лит.: Юань Кэ, Мифы древнего Китая, [пер. с кит.], М., 1965, с. 206—12, 395—98; Деопик Д. В., Элементы южной традиции в китайском мифе, в кн.: Общество и государство в Китае. Третья научная конференция. Тезисы и доклады, в. 1, М., 1972, с. 208—17. Б. Л. Рифтин.

ГУРИИ, ху́ри (араб. ħūrī, «чёрноокие»), в мусульманской мифологии девы, вместе с праведниками населяющие *джанну* (рай). В Коране Г. называются «супругами чистыми» (2: 23, 3: 13; 4: 60), т. е. лишёнными как телесных, так и духовных недостатков. Их не коснулся ни человек, ни джинн (55: 56, 74). Сравнимые красотой с яхонтами и жемчугами (55: 58), они сокрыты в шатрах (55: 72); «и сделал их (аллах) девственницами, мужелюбьями, сверстницами» (56: 35—36).

Комментаторы указывают, что Г. представляются в качестве супруг обитающим в раю праведникам на сроки, зависящие от числа благочестивых поступков последних, причём Г. всегда остаются девственницами. Земные супруги, если они вели праведную жизнь, также живут в раю со своими мужьями. При этом супруги небесные имеют тот же возраст, что и праведники. Согласно комментарию ал-Байдави, им всем по 33 года.

Многие комментаторы толкуют коранические термины «супруги», «пир» и другие как метафоры, знаки райских блаженств. Позднее предание описывает Г. как существа, созданные из шафрана, мускуса, амбры и камфары. Они почти прозрачны и благоуханны, живут во дворцах, украшены драгоценностями. На груди у каждой написано имя аллаха и имя её супруга.

ГУРУИСЭЛЛЭНГ, в доисламской мифологии бугийцев острова Сулавеси (Западная Индонезия) бог нижнего, подводного мира. Вместе с *Топаллан-ро* создал землю. Г. — отец *Ве Ньудитомо*.

ГУХЬЯКИ (др.-инд. guhyaaka, «скрытый»), в индуистской мифологии класс полубогов, которые вместе с *якшами* и *кинарями* составляют свиту бога богатств Куберы, живут в горах и охраняют «скрытые» там сокровища. Главой Г. считается Реванта, сын бога *Сурьи*.

ГУЦАР (мнж. ч. от гуц, «божество»), в мифологии лезгин божество урожая, покровитель земледелия и скотоводства.

ГУШТАСП (фарси), в иранской мифологии царь, провозгласивший зороастризм государственной религией Ирана. Образ восходит к авест. *Виш-таспе*; среднеиран. Виштасп. Согласно «Шахрхияан Эран», религиозному произведению на среднеиранском языке, Виштасп повелел Зардушту — *Заратуштре* записать «Авесту» (1200 глав) специальным религиозным шрифтом на золотых досках и поместить её в «сокровищницу (храм) огня».

В «Денкарте» упомянута десятая, не дошедшая до нас книга «Авесты» «Виштасп-Наск», посвящённая борьбе Виштаспа с царём хнонитов Арджаспом, противником зороастризма (о победе Виштаспа над ним повествует поэма на среднеиранском языке «Иадгар Зареран», см. в ст. Арджасп).

Согласно «Шахнаме», Г. — сын иранского царя Лухраспа. Отец не желает уступить ему трон, и Г. отправляется в Рум (Византию), где в него влюбляется дочь кесаря Китаюн (сначала увидевшая Г. во сне). Кесарь отрекается от дочери, и влюблённые скрываются от его гнева у одного из румийских вельмож. Однако Г. своими подвигами (убийством чудовищного волка и др.) добивается располо-

Гуштасп побеждает дракона. Миниатюра 1575. Лондон, коллекция Ч. Битти.



Божества красильщиков Мэй-сяньвэнь и Гэ-сяньвэнь. Китайская лубочная картина. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

жения кесаря и тот отдаёт ему в жёны трёх своих дочерей, в т. ч. и Китаюн. После победы Г. над противником Рума хазарским царём Ильясом кесарь замышляет с помощью Г. завладеть Ираном, но Лухрасп добровольно уступает престол Г. Став царём, Г. начинает опасаться притязаний на трон со стороны своего сына Исфандияра и коварно губит его.

И. С. Брагинский.

ГХАТОКОХ, в мифологии народа качари на северо-востоке Индии (тибетобирманская группа) прародитель народа. Сам Г. происходит от божества по имени Бхим, сошедшего на землю и здесь вступившего в брак с дочерью демона. К Г. восходит династия из ста четырёх правителей.

Я. Ч. **ГЭ-ГУ** («тётушка Гэ»), в китайской мифологии богиня — покровительница повивальных бабок и деторождения. Реальная Г.-г. родилась в деревне Гэуцунь в провинции Аньхой. За искусство принимать роды её почитали как богиню и после смерти в честь Г.-г. был воздвигнут храм. Её дочь впоследствии тоже была признана богиней, изображение которой было

помещено в том же храме рядом с матерью. Культ Г.-г. постепенно распространялся и в других местностях Китая, особенно в кон. 19 — нач. 20 вв. В некоторых храмах изображены Г.-г. помещали рядом с *Гуаньинь*, а дощечки с её именем обычно приносили в комнату, где проходили тяжёлые роды.

Б. Р.

ГЭ-СЯНЬВЭН («бессмертный старец Гэ»), в китайской мифологии бог — покровитель красильщиков. Обычно почитался вместе с даосом Мэй-сяньвэном. В 9-й день 9-й луны их имена писали на особых дощечках и ставили перед ними жертвенные предметы.

Б. Р.

ГУЛЬ-ЯБАНИ («пустынный демон», от араб. гул, «чудовище-демон» и перс. ябан, «пустыня»), в мифологиях турок, азербайджанцев (также гуляйбаны, биабан-гули), киргизов (гульбиябани), таджиков (гул, гул ёвони) визший дух. Образ восходит к мусульманскому гул. У турок и азербайджанцев Г.-я. — злой дух, живущий в степи или на кладбище и пугающий ночных путников. По поверьям азербайджанцев, имеет черты оборотня, по ночам любит ездить на лошади, запутывает ей гриву, если его поймать и воткнуть в ворот его одежды иголку, он, подобно албасты, станет работать на человека, но будет делать всё наоборот. В западных районах Азербайджана Г. нередко отождествляли с вредоносным духом воды ардов. У киргизов Восточного Памира и таджиков считалось, что он обитает в пустынных местах (у таджиков — в горных лесах), человекоподобен, отличается крупными размерами и неприятным запахом, покрыт серой (чёрной) шерстью, имеет вывернутые назад ступни (вариант: когти на ногах и руках). Являясь людям, он разговаривает с ними человеческим голосом, нередко предлагает бороться, но одолеть его могут только физически сильные люди.

Лит.: Гордлевский В. А., Избр. соч., т. 3, М., 1962, с. 301—02; Розенфельд А. Э., О некоторых пережитках древних верований у припамирских народов (в связи с легендой о «снежном человеке»), «Советская этнография», 1959, № 4; Алекперов А. К., Исследования по археологии и этнографии Азербайджана, Баку, 1960, с. 217—18. В. Н. Басилов.



В «Денкарте» упомянута десятая, не дошедшая до нас книга «Авесты» «Виштасп-Наск», посвящённая борьбе Виштаспа с царём хионитов Арджаспом, противником зороастризма (о победе Виштаспа над ним повествует поэма на среднеиранском языке «Иадгар Зареран», см. в ст. *Арджасп*).

Согласно «Шахнаме», Г. — сын иранского царя Лухраспа. Отец не желает уступить ему трон, и Г. отправляется в Рум (Византию), где в него влюбляется дочь кесаря Китаюн (сначала увидевшая Г. во сне). Кесарь отрекается от дочери, и влюблённые скрываются от его гнева у одного из румийских вельмож. Однако Г. своими подвигами (убийством чудовищного волка и др.) добивается располо-



Божества красильщиков Мэй-сяньвэн и Гэ-сяньвэн. Китайская лубочная картина. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

Виштасп побеждает дракона. Миниатюра. 1575. Лондон, коллекция Ч. Битти.



жения кесаря и тот отдаёт ему в жёны трёх своих дочерей, в т. ч. и Китаюн. После победы Г. над противником Рума хазарским царём Ильясом кесарь замышляет с помощью Г. завладеть Ираном, но Лухрасп добровольно уступает престол Г. Став царём, Г. начинает опасаться притязаний на трон со стороны своего сына *Исфандияра* и коварно губит его.

И. С. Брагинский.

ГХАТОКОХ, в мифологии народа качари на северо-востоке Индии (тибетобирманская группа) прародитель народа. Сам Г. происходит от божества по имени Бхим, сошедшего на землю и здесь вступившего в брак с дочерью демона. К Г. восходит династия из ста четырёх правителей. Я. Ч.

ГЭ-ГУ («тётушка Гэ»), в китайской мифологии богиня — покровительница повивальных бабок и деторождения. Реальная Г.-г. родилась в деревне Гэуцунь в провинции Аньхой. За искусство принимать роды её почитали как богиню и после смерти в честь Г.-г. был воздвигнут храм. Её дочь впоследствии тоже была признана богиней, изображение которой было

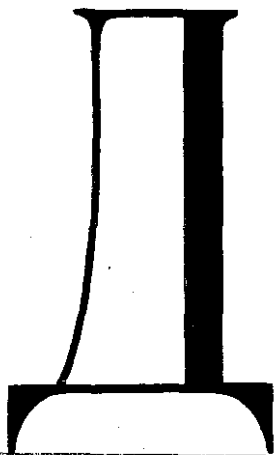
помешено в том же храме рядом с матерью. Культ Г.-г. постепенно распространился и в других местностях Китая, особенно в кон. 19 — нач. 20 вв. В некоторых храмах изображения Г.-г. помещали рядом с *Гуаньинь*, а дощечки с её именем обычно приносили в комнату, где проходили тяжёлые роды. Б. Р.

ГЭ-СЯНЬВЭН («бессмертный старец Гэ»), в китайской мифологии бог — покровитель красильщиков. Обычно почитался вместе с даосом Мэй-сяньвэном. В 9-й день 9-й луны их имена писали на особых дощечках и ставили перед ними жертвенные предметы. Б. Р.

ГЮЛЬ-ЯБАНИ («пустынный демон», от араб. гул, «чудовище-демон» и перс. ябан, «пустыня»), в мифологиях турок, азербайджанцев (также гуляйбаны, биабангули), киргизов (гульбиябан), таджиков (гул, гул ёвони) низший дух. Образ восходит к мусульманскому гул. У турок и азербайджанцев Г.-я. — злой дух, живущий в степи или на кладбище и пугающий ночных путников. По поверьям азербайджанцев, имеет черты оборотня, по ночам любит ездить на лошади, запутывает ей гриву, если его поймать и воткнуть в ворот его одежды иголку, он, подобно *албасты*, станет работать на человека, но будет делать всё наоборот. В западных районах Азербайджана Г. нередко отождествляли с вредоносным духом воды ардов. У киргизов Восточного Памира и таджиков считалось, что он обитает в пустынных местах (у таджиков — в горных лесах), человекоподобен, отличается крупными размерами и неприятным запахом, покрыт серой (чёрной) шерстью, имеет вывернутые назад ступни (вариант: когти на ногах и руках). Являясь людям, он разговаривает с ними человеческим голосом, нередко предугадывает борются, но одолеть его могут только физически сильные люди.

Лит.: Гордлевский В. А., Избр. соч., т. 3, М., 1962, с. 301—02; Розенфельд А. З., О некоторых пережитках древних верований у приамурских народов (в связи с легендой о «снежном человеке»), «Советская этнография», 1959, № 4; Алекперов А. К., Исследования по археологии и этнографии Азербайджана, Баку, 1960, с. 217—18. В. И. Васильев.





ДАБОГ, в южнославянской мифологии мифологизированный образ земного царя («цар на земли» в сербской сказке), противопоставляемый богу на небе. Имя Д. близко имени демона Даба в сербском фольклоре (ср. также сербо-хорв. личные имена Daba, Dabić, Dabović, известные уже в средневековых источниках) и названию почитавшейся у сербов горы Dajbog: название у славян гор именами богов отражало, по-видимому, древний культ гор — ср. *Белобог*, *Чернобог*. Имя Д., как и вост.-слав. *Дажьбог*, возводится к сочетанию глагола «давать» с именем «бог» или обозначением *доди* — богатства. В. И. В. Т.

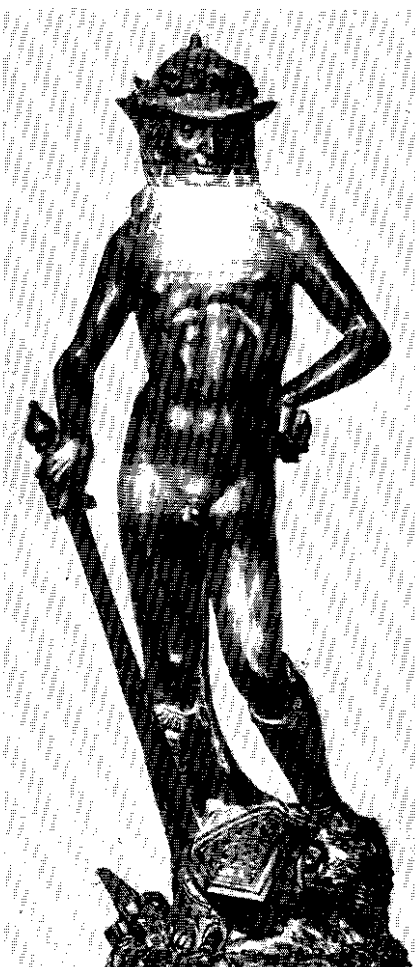
ДАВИД (евр. Dāviḏ, возможно, «любимец»), царь Израильско-Иудейского государства (10 в. до н. э.), ветхозаветное повествование о котором (1 Царств 16 — 3 Царств 2, 11; 1 Парал. 10—29) придало ему черты эпического героя, царя-воителя, а последующая иудаистическая и христианская традиция связала с ним (и его родом) мессианские чаяния (см. *Мессия*).

Согласно ветхозаветному повествованию, Д. — выходец из иудейского города Вифлеема, младший сын Иессея (из колена *Иуды*), пастух; предание характеризует его как юношу, «умеющего играть, человека храброго и воинственного, и разумного в речах, и видного собою», пользующегося покровительством Яхве (1 Царств 16, 18). Он появляется при дворе израильско-иудейского царя Саула. Об этом сообщается в двух версиях: Д. был призван как певец-гуслир, чтобы успокаивать царя игрой, когда того тревожил злой дух (16, 14—23); Д. снискал расположение Саула, одержав победу в поединке с Голиафом.

Рассказ о поединке Д. и Голиафа (1 Царств 17), отразивший борьбу израильских племён против филистимлян, содержит более всего фольклорно-сказочных мотивов. Когда филистимляне собрали войска и стали против стана израильского, вперёд выступил Голиаф, великан-филистимлянин (ростом «шести локтей и пяди») из города Гат (Геф). Подробно описывается его вооружение: медный шлем, чешуйчатая броня (весом «пять тысяч сиклей меди»), медные наколенники и щит, копьё «в шестьсот сиклей железа». Сорок дней выставлял себя филистимлянин, но не находилось никого в израильском стане, кто бы вышел на единоборство с ним. И только юноша-пастух Д., оставивший свои стада и пришедший в стан царя Саула, услышав, что Голиаф поносит израильтян, выражает готовность сразиться со страшным противником. Он отказывается от полного вооружения (т. к. к нему не привык), которое даёт ему Саул, и выступает против Голиафа только с пращой. Со словами: «Ты идёшь против меня с мечом и копьём и щитом, а я иду против тебя во имя... бога воинств израильских», — Д. поражает великана из пращи так, что камень вонзается в его лоб и он падает на землю; затем, наступив ногой на Голиафа, Д. отсекает ему голову. Это обеспечивает победу израильтянам: филистимляне, увидев, что силач их умер, обращаются в бегство. Согласно более краткому изложению героического мотива поединка с Голиафом (2 Царств 21, 19), победу над великаном одержал воин по имени Элханан. Многие исследователи полагают, что это и есть подлинное имя героя, тогда как Д. — его позднее прозвище.

Пожалованный в царские оруженосцы, прославившийся в боях с филистимлянами, отваживавшийся на схватки со львом и медведем, искусный музыкант и поэт, Д. стал вскоре любимцем народа. Он снискал преданную любовь Ионафана, старшего сына Саула, добился руки царевны Мелхолы (Михали), дочери Саула. Но тем несноснее становится Д. для Саула (когда бы ни возвращались с очередного сражения, повсюду народ говорил: «Саул поразил тысячи, а Давид — десятки тысяч»). Царь замышляет убить Д. Далее идёт полное драматизма описание преследования Д. Саулом. Д. бежит от Саула, скрываясь в пустыне, в пещере, в лесу. Сплотив вокруг себя вольтницу, Д. держит в страхе население. Он переходит на службу к царю города Гат. В борьбе с Саулом Д. удаётся расположить к себе жрецов из Новы. Саул же навлекает гнев поклонников Яхве, истребляя жрецов этой святыни (1 Царств 22, 11—19). После гибели потерпевшего поражение от филистимлян Саула и его сыновей военачальник Саула Авенир провозглашает царём Иевосфея (Ишбаала), оставшегося в живых сына Саула, Д. же провозглашён царём в Хевроне (т. е. над Иудеей): «тридцать лет было Давиду, когда он воцарился; царствовал сорок лет» (2 Царств 5, 4). Ишбаал вскоре был убит своими стражниками (Д. их публично казнит за царевубийство, демонстрируя свою непричастность к гибели Саулидской династии), Д. же провозглашается царём и израильтянами, и иудеями.

Далее следует рассказ о многочисленных военных победах Д., о завоевании у невусеев города Иерусалима («град Давидов») и перенесении сюда



Давид. Бронзовая статуя работы Донателло. 1440—43. Флоренция, Национальный музей.



Давид. Скульптура Микеланджело. 1501—04. Флоренция, Галерея Академии художеств.

ковчега завета, о попытке воздвигнуть в Иерусалиме храм Яхве и о других его деяниях. Повествование об исторических событиях облекается в легендарно-эпическую форму. Военные предприятия Д. сопровождаются «вопросами» Яхве, благословляющего его на победы или предупреждающего его об опасностях. Рассказ о проведённой по повелению Д. переписи населения (рассматривающейся как нарушение суеверного запрета считать людей) дополняется сообщением о том, что этот поступок Д. навлек «гнев Яхве», который насылает на израильтян в наказание моровую язву; ангел, посланный Яхве, прекращает поражать народ лишь после того, как Д. ставит жертвенник Яхве и приносит ему жертвы. Намерение Д. построить в Иерусалиме постоянный храм Яхве не осуществляется (в повествовании это облекается в предупреждение от Яхве, который через пророка Нафана дообобщает Д., что храм будет дано

воздвигнуть не Д., но его потомку). Д. изображается как патриарх, как отец множества детей, рождённых его многочисленными жёнами и наложницами. Известностью пользуются рассказы о любви Д. к умной и красивой Авигеи и особенно к Батсубе (Вирсавии), которую он увидел купающейся и затем взял в жёны, а мужа её, верного воина Урию Хеттянина, отослал на войну с аммонитянами заведомо на смерть. Яхве наказывает Д. смертью младенца, рождённого Вирсавией; однако второй сын Вирсавии — Соломон оказывается угодным богу (пророк Нафан нарекает ему имя Иедидиа, «возлюбленный богом»). Распря с сыном Авессаломом (начавшаяся с убийства тем Амнона, сына Д., как мести за изнасилование Амноном, сводным братом Авессалома, Фамари, родной сестры Авессалома), перерастающая в открытый мятеж, в ходе которого Д. вынужден бежать из Иерусалима, оканчивается подав-

лением мятежа и гибелью царевича (он убит военачальником Иоавом); Д. оплакивает сына (к недоумению тех, кто победой спас царя). Другой сын Д. — царевич Адония стремится воцариться при жизни престарелого отца, но пророк Нафан умело склоняет Д. назначить наследником Соломона.

Ветхозаветный образ Д. противоречив. Это, с одной стороны, свидетельствует о наличии достоверных сведений об исторической личности, а с другой — способствует развитию легенды путём усиления одних черт и сглаживания других. Летописцы — современники Д. воплотили в его жизнеописании концепцию нелицеприятного божьего наказания порочного царя через пророков, уделив поэтому в книгах Царств значительное внимание описанию проступков Д. В дальнейшем, когда положение династии Давидов упрочилось, в кругах последователей пророков сложилась легенда, согласно которой пророк Самуил по велению Яхве ещё при жизни Саула сам помазал на царство юношу Д., младшего отпрыска незнатной пастушеской семьи (1 Царств 16, 1—13). Отсюда исходит представление о Д. как мессии («помазаннике») и о богоизбранности не только Д., но вообще царской власти у евреев, а затем и христианский обряд оформления монархии через помазание елеем. В силу легенды о помазании Д. Самуилом потомков Д. считали помазанниками божьими.

В книге израильского пророка Амоса (6, 5) Д. упоминается как искусный музыкант. По более поздней традиции Д. приписывается составление псалмов (объединённых в библейской книге Псалтирь). В книгах Исая (11, 1) и Иереми (30, 9) — пророков, живших в период нависшей над иудейским царством угрозы утраты независимости, выражены надежды на предстоящее восстановление «царства Давидова» (его единство к тому времени было уже утрачено). Образ Д., потомки которого продолжали править в Иудейском царстве около 400 лет, до завоевания его в 587/586 до н. э. вавилонским царём Навуходоносором II, приобретает со времени вавилонского пленения эсхатологические черты бессмертного царя-спасителя. Вечным представляется и «град Давидов» — Иерусалим (хотя он и был разрушен) как место будущего избавления народа и торжества Яхве. Эсхатологическая вера в мессию как «сына Давидова» была воспринята христианством: по Евангелию от Матфея (1, 20—21), Иисус является прямым потомком Д. — только в силу такого происхождения Иисус (как и Д., родом из Вифлеема), будучи «помазанником» (букв. значение слова «Христос»), имел право на «престол

Давидов» и царский титул (Лук. 1, 27—33).

В духе богословского т. н. типологического толкования ветхозаветных персонажей сам Д. оказывается всего лишь «прообразом», «типом», т. е. предшествующим воплощением Иисуса Христа, а эпизоды жизни Д. истолковываются как спасительные деяния Иисуса (напр., поединок с Голиафом — как поединок Христа с антихристом). Представление об извечности мессии, связывающееся с образом Д., выражено в средневековой каббалистической книге «Зогар»: царь Д. был на этом свете и будет царём в грядущем времени. Ожидание пришествия «помазанника» (самого Д. или его потомков) — один из ведущих мотивов еврейского мессианства и вероучения некоторых христианских сект. Временами пассивное ожидание перерастало в активные народные движения или поддерживалось индивидуально — проповедниками, алчущими приблизить срок прихода мессии и узнать его приметы.

Внешности Д. уделено внимание уже в ветхозаветных текстах: он белокур, с красивыми глазами и приятным лицом (1 Царств 16, 21). В послебиблейской литературе (тал-

мудическая книга «Берешит рабба» 73) рассказано, что когда Самуил впервые увидел Д., которого должен был помазать на царство, пророк выразил опасение, что этот «рыжий» будет проливать кровь, как Исаав, о котором рассказывали, что и он был красным; однако бог успокоил пророка, сказав, что Д. будет проливать кровь только по приговору синедриона. В каббалистической книге «Зогар» говорится, что глаза Д. были цвета радуги и блестели, но после «греха» (с Вирсавией?) стали тускнеть.

Лит.: Никольский Н. М., Царь Давид и псалмы, СПб, 1908; Фрезер Д. Д., Фольклор в ветхом завете, пер. с англ., М. — Л., 1931; Weill K., La cité de David, [t. 1—2], P., 1947; Desnoyers L., Histoire du peuple hébreu, des Juges à la captivité, t. 2, P., 1930; Eissfeldt O., Einleitung in das Alte Testament, 3 Aufl., Tübingen, 1964.

Образ Д. широко представлен в европейском искусстве. Наиболее популярно изображение Д. как победителя Голиафа (пластика раннехристианских саркофагов, росписи в римских катакомбах, скульптура собора в Реймсе, 13 в., позднее — статуи Донателло, А. Верроккьо, Микеланджело, у которого образ Д. отличается мощью и героичностью; в живописи 15—18 вв. — картины А. Поллайоло,

Я. Тинторетто, Караваджо, Г. Рени, Гверчино, П. Ластмана, Н. Пуссена и др.). Часто Д. предстаёт как музыкант с инструментом (обычно арфой) в руках (книжная миниатюра Псалтири — т. н. Худовской псалтири 9 в., хранящейся в Историческом музее в Москве, Парижской псалтири 10 в. — в Национальной библиотеке в Париже и др.; каменная резьба фасадов церкви Покрова на Нерли и Дмитриевского собора во Владимире, 12 в.; витражи Шартрского собора, 13 в.; картины «Д. играет на арфе перед Саулом» Пинтуриккьо, Луки Лейденского, Рембрандта, М. Прети и других художников).

Широко разрабатывается в живописи и круг сцен, связанных с любовью Д. к Вирсавии (картины Х. Мемлинга, Л. Кранаха Старшего, П. П. Рубенса, Ластмана, Я. Иорданса, Пуссена, Рембрандта, Дж. Б. Тьеполо и др.). Среди других сюжетов, отражённых в живописи, — «Самуил помазывает Д. на царство» (П. Веронезе, К. Лоррен, Тьеполо), «Авигея перед Д.» (Мартен де Вос, Ф. Бассано, Рени, Рубенс, Гверчино и др.), «Д. и Ионафан» (Рембрандт) и др. Создаются циклы, посвящённые разным эпизодам жизни Д. (фрески Рафаэля и его уче-

Давид с головой Голиафа. Картина Караваджо. 1605—10. Рим, галерея Боргезе.



Прощание Давида с Ионафаном. Картина Рембрандта. 1642. Ленинград, Эрмитаж.



ников в ватиканских лоджиях, фрески Джулио Романо в Палаццо дель Те в Мантуе и др.).

В художественной литературе сюжету поединка Д. с Голиафом посвящён ряд драматических произведений уже в 16 в.; в числе произведений 20 в. на этот сюжет — драма А. Пауля «Д. и Голиаф». Ещё большей популярностью пользовалась в драматургии начиная с 16 в. (Г. Сакс) история любви Д. к Вирсавии (в 19 в. — произведения А. Мейснера, Э. фон Гартмана и др., в 20 в. — Л. Фейхтвангера, А. Гейгера, М. Бетхера и др.). Драматические столкновения Д. и Саула послужили сюжетом трагедий Вольтера и Альфьери, драмы Ф. Рюккерта и др. произведений. Всю историю Д. пытались освоить в 17 в. Л. Мазур (в его трилогии Д. надлён чертами молодого протестанта-гугенота), И. ван дер Вондел («Царь Д.»), А. Коули, в 18 в. — Г. Лемс (его трёхчастный роман — первый опыт обращения к истории Д. в прозе), позднее — Ш. Коген, И. Нейман, Р. Бергер-Гофман, Г. Шмитт. Переложение псалмов Д. сделано многими поэтами, в т. ч. русскими (Симеон Полоцкий, 17 в., «Псалтырь рифмованная» которого была положена на музыку В. Титовым; М. В. Ломоносов, Г. Р. Державин, Ф. Н. Глинка, Н. М. Языков, А. С. Хомяков); в виде вставок даны псалмы и в экспрессионистской драме 20 в. Р. Зорге «Царь Д.». Трагедию музыканта-гения, обреченного стать царём, показал в своей драме Х. Х. Янн.

Среди композиторов, обращавшихся к истории Д. в 15—17 вв., — Жоскен де Пре, Г. Шюц; в числе произведений 18—19 вв. — оперы М. А. Шарпантье «Д. и Ионафан», А. Кальдара («Кляющийся Д.»), Н. Порпори («Д. и Вирсавия»), И. Рейтера, П. А. Гульельми («Триумф Д.»), оратории К. А. Вадиа, Моцарта, Н. Цингарелли, кантата Ж. Бизе «Д.». Наиболее значительные из произведений 20 в. — симфоническая поэма И. Вагнера «Саул и Д.», оратория А. Онеггера «Д.», симфония М. Авидома «Д.», оперы Л. Кортезе «Д., царь-пастух» и Д. Мийо «Д.». В 19—20 вв. музыку на тексты псалмов создавали Ф. Мендельсон-Бартольди, Ф. Шуберт, И. Брамс, Ф. Лист, А. Брукнер, М. Рeger, И. Ф. Стравинский («Симфония псалмов»), А. Шёнберг и другие композиторы.

ДАГДА (ирл. Dagda, «хороший, добрый бог»), в кельтской (ирландской) мифологии один из богов *Племён божины Дану*. Известен также под именем «Эохаид отец всех» (ирл. Eochaid Allathair). Образ Д. вобрал наиболее типичные представления кельтов о всемогущем божестве потустороннего мира, хозяине котла изобилия. Изо-

бражался великаном с могучей палицей, которую иногда везли за ним на повозке. Нередко наделялся властью над природными явлениями и урожаем; с этим, очевидно, связана его роль во время празднования Самайна (см. в ст. *Кельтская мифология*), где он выступал совместно с богинями войны и разрушения (Морригу, Бодб). Местопребыванием Д. считался сид (холм) Бруиг на Бойне, а супругой — обожествлённая река Бойн. Персонажем со сходными функциями мог быть галльский *Суцелл*.

ДАГОМЕЙСКАЯ МИФОЛГИЯ, комплекс мифологических представлений дагомейцев (южные и центральные районы современного Бенина), ядро которых составили племена фон. Д. м. типологически близка *Йоруба мифологии*, что, возможно, отчасти обуславливается взаимовлиянием и непосредственными заимствованиями; так, например, согласно преданию фон о царе Дагомеи Тегбезу (18 в.), культ Фа и связанная с ним система гадания пришли к фон из священного города Йоруба Ифе.

Главой развитого политеистического пантеона в мифах фон выступает *Маву-Лиза* — «небесное» божество с недостаточно отчётливо выраженными качествами (deus otiosus); более чётко вырисовывается его функциональная роль: он — вождь пантеона и прародитель (согласно другим вариантам мифа о сотворении мира, прародителем являются *Айдо-Хведо, Нана-Булуку*). Главенство Маву-Лиза в значительной мере номинально: ок передавал управление природой, людьми произошедшим от него богам, за каждым из которых закреплена определённая, всегда конкретная область деятельности (ср. *Олорун, Имана, Катонда, Вамара*). Эти, стоящие на второй ступени иерархии, боги возглавляют соответствующие пантеоны богов земли (*Да Зоджи*), грома (*Хевиозо*), моря (*Агбе*) и др.; им подчинены их дети — младшие божества, имеющие чётко очерченные обязанности и положение, фактически осуществляющие власть (напр., пантеон, возглавляемый Хевиозо, составляют его сыновья: Аден, Аколombe, Аджаката, Гбвезу и др., см. *Хевиозо*). Каждый пантеон имел у фон своё жречество и своих посвящённых.

Лит.: Cornevin R., Histoire du Dahomey, P., 1962; его же, Le Dahomey, P., 1965; Forbes F. F., Dahomey and the Dahomans, v. 1—2, L., 1966; Hazoume P., Le pacte de sang au Dahomey, P., 1937; Hershkovits M. J., Dahomey, An ancient West African kingdom, v. 2, N. Y., 1938; Hershkovits M. J. and F. S., Dahomean narrative, Evanston, 1958.

Е. С. Коглар.

ДАГОН (финик.), Дага́н (угаритск., аккадск.) (dgn; dāgōn, «колос» или уменьшительное от dag, dāg, «рыба»), западносемитский (ханаанейско-амо-

рейский, позже также филистимлянский) бог. Судя по значению имени, покровитель земледелия или рыбной ловли; видимо, первоначально бог — податель пищи. В Угарите Д. связан с богом бури и плодородия *Балу* (Алийяну-Балу; ср. Д. в аккадской мифологии), отцом которого считался наряду с верховным богом *Илу* (согласно Евсевию Кесарийскому, одна из наложниц Урана (в данном случае соответствующего, очевидно, Илу), мать Балу, попала к Д. уже будучи беременной от Урана). По финикийской теогонии Санхониятона — Филона, Д. — сын Урана — неба (соответствующего, по-видимому, *Балашаему*) и Геи — земли, брат Эла (Илу). У филистимлян в конце 2 — начале 1-го тыс. до н. э. Д. — верховное божество, бог войны; вероятно, это представление заимствовано от дофилистимского (ханаанейского) населения палестинского побережья. В городе Бет-Шеан (Северная Палестина) Д. связан с *Астартой*.

И. Ш. Д. почитался также в аккадской мифологии как бог невавилонского происхождения, покровитель населения долины среднего Евфрата. Супруга Д. — богиня Шала (возможно, хурритская), она же — супруга бога бури *Адада*. В одном старовавилонском тексте из Северной Месопотамии Д. назван отцом Адада. Иногда отождествлялся с *Энлилем*.

ДАДЖЖАЛ (al-Dadjjäl), в мусульманской мифологии искуситель людей, который должен появиться перед концом света. Типологически и функционально соответствует *антихристу* в христианской мифологии. В *Коране* Д. не упоминается, но часто описывается в средневековых сказаниях о грядущих бедствиях («малахим»). Связанный с *Иблисом* Д. пребывает на острове в Индийском океане. Он прикован к скале и охраняется *джиннами*. Проплывающие мимо мореходы слышат доносящиеся с острова звуки музыки и могут покупать принасти у жителей острова, никогда не показывающихся людям, но оставляющих товары на берегу.

Перед концом света, когда *Иаджудж* и *Маджудж* прорвут сдерживающую их стену, Д. также освободится от оков, появится во главе войска, восседая на огромном осле, и повсюду на земле, кроме Мекки и Медины, установит своё царствование, которое продлится 40 дней (или 40 лет). *Иса* и *Махди* сведут на нет царство Д., а затем Махди (в некоторых вариантах Иса) убьёт его в Сирии и Палестине.

Иногда с Д. отождествлялись некоторых персонажей мусульманского предания — современника Мухаммада медицина Ибн Саййда, легендарного древнеарабского прорицателя Шикку.

Лит.: Halperin D., The Ibn Sayyād tradition and the legend of al-Dajjāl, «Journal of the American Oriental Society», 1976, v. 96, № 2.

М. П.

ДАДХИКРА (др.-инд. Dadhikrā, вероятно «разбрызгивающий кислое молоко»), в ведийской мифологии конь царя Трасадасы, самый знаменитый среди мифических коней (обычно лишённых собственного имени). В «Найгхантуке» (I, 14) имя Д. — синоним коня вообще. В «Ригведе» ему посвящено 4 гимна (IV 38—40; VII 44); он спорадически упоминается и в других местах. Наконец, иногда выступает расширенная форма имени — Дадхикраван (Dadhikrāvan). Д. — победоносный боевой конь, он исключительно быстр (и люди, и Пуру восхваляют его за это качество), подобен ветру и птице (в частности, стремительно бросающему орлу). В «Ригведе» (IV 38, 5) он прямо называется орлом. В другом месте «Ригведы» (IV 40, 5) о Д. говорится как о ханса (видимо, род лебедя), обитающем среди света, как Васу — в воздухе, жрец — у алтаря, гость — в доме (все эти сравнения обычно относятся к разным формам Агни). Д. — герой, побеждающий *дасью*; он сражается с тысячами, враги в страхе перед ним, как перед раскатами грома. Он завоёвывает в схватках добычу, и племена во время споров и ссор призывают его. Вместе с тем он приготавливает путь певцам, снабжая их сладкой речью. Д. принадлежит всем племенам, он сплывает их (пять племён) силой, как Сурья преодолевает воды своим светом. Он наблюдает за племенными сходками. Митра и Варуна подарили Д. Пуру (родоначальник Пауравов) и дали его людям как знак благословения смертных (им он приносит еду и солнце). Дадхикраван восхваляется и призывается, когда на заре возжигается Агни. Его призывают и вместе с Ушас, реже с Ашвинами и Сурьей, в ряде случаев и с другими божествами, но к Д. обращаются к первому. Есть основания относить Д. к числу солярных зооморфных божеств (ср. Ашвинов, также конской природы). Именно этим обстоятельством объясняются многие его сходства с Ушас. В частности, мотив «разбрызгивания кислого молока», скрытый в самом имени Д., может, как думают некоторые исследователи, намекать на появление росы или инея на рассвете перед восходом солнца [ср. RV IV 38, 6—7: превращение Д. в гирлянд (венки) и разбрасывание, сметание пыли с бровей]. Несомненно связь Д. с Дадхьянцем (ср. лошадиную голову последнего и мотив кислого молока в самом имени).

В. И. Топоров.

ДАДХЬЯНЧ (др.-инд. Dadhyāns, от dadhi-, «кислое молоко»), в ведийской мифологии мудрец-отшельник, сын

Атхарвана. В «Ригведе» упоминается девять раз с Атхарваном, Ангирасом, Ману и другими жрецами: сам он возжигает Агни (VI 16, 14). Индра обучает Д. знаниям, но запрещает ему передавать их другим. Тем не менее Д. указывает Ашвинам место, где находится мёд Тваштара. Ашвины в благодарность Д. заменяют его голову лошадиной; когда Индра поражает её, Ашвины восстанавливают Д. его прежнюю голову («Ригведа», «Шаталатхабрахмана»). Индра поражает 99 Вритр костями Д. (в «Махабхарате» ваджра Индры сделана из скелета Д.). Индра отдаёт загоны для коров Д., который, видимо, открывает загоны посредством Сомы (IX 108, 4). Д. знает тайное место Сомы. Поскольку Д. выступает как оружие Индры, высказывалось мнение, что первоначально Д. олицетворял молнию (ср. значение имени Д. и влияние, по народным представлениям, грозы на свёртывание молока). В «Махабхарате» и пуранах вместо Д. выступает Дадхича (Dadhisa). Д. едва ли может быть отделён от коня Дадхикра. Ср. культ коня у древних пруссов и обычай пить кумыс (ср. прус. dadan, «молоко»; др.-инд. dadhi-).

В. Т.

ДАЖЬБОГ, Дажьбог, в восточнославянской мифологии бог, связываемый с солнцем; в древнерусских источниках обычно упоминается вместе со *Стрибогом*, возможно, продолжающим индоевропейский образ бога ясного неба. Идол Д. стоял на холме в Киеве. Предполагается, что имя Д. образовано сочетанием глагола «дать» и слова «бог»; в таком случае Д. воплощает первый член мифологического противопоставления доля — недоля (см. в ст. *Славянская мифология*). В «Слове о полку Игореве» Дажьбожь внучи — русские, покровителем и родоначальником которых считался Д. Восточнославянскому Д. соответствовал, видимо, *Дабог* у южных славян и *Дасбог* у западных славян.

В. И. В. Т.

ДА ЗБДЖИ, Дажда Збджи, в дагемейской мифологии глава пантеона богов земли. Согласно мифам, Д. З. и его жена Ньохве Анану, — первые близнецы, рождённые *Маву-Лиза*. Маву отдаёт им все богатства и, повелев им населить землю, поручает управление ею.

Е. К.

ДАИН ДЁРХЕ (Dayan degereki), Хам Богдо Даин Дёрхе, в мифах монгольских народов одно из основных шаманских божеств, патрон шаманских инициаций; горный дух или могучий шаман, после смерти ставший каменной бабой (которая стоит около озера Хубсугул на севере Монголии), впоследствии адаптированный ламаизмом («обращённый в буддизм»). До распространения ламаизма возле камен-

ной бабы проходили шаманские посвящения; по преданию, существовала и шаманка (удган) — толковательница воли Д. Д. Согласно поверьям, его дети обитают в соседней пещере (вошедший туда теряет рассудок). Д. Д. посвящён ряд шаманских гимнов, где он иногда называется «чёрным тенгри» (т. е. божеством именно шаманского пантеона), а также «милостивцем», «милым» (хайрхан — табунированное обозначение священных гор). Изображается как наездник с колчаном, полным стрел; по другим представлениям, выглядит седым стариком с огромной белой бородой (внешность, характерная для духов-хозяев — *эдзенов*, ср. с *Цаган Эбуген*, а также с белобородыми старцами — *убугут* у аларских бурят), верхом на сером белом жеребце. Согласно одним сюжетам, раньше Д. Д. был злым эдзеном — земным духом (гадзын сабак), изгнанным неким святым и окаменевшим у хребта Танну-Ула, а по другому (халхаскому) преданию, Д. Д. — первый шаман (бё), превзошедший самого далай-ламу в искусстве отнимать у смерти её жертвы и посланный им в Монголию. По дороге он изготовил первый бубен, разделив надвое барабан и повесив половнику на воздух, чтобы укрыться от солнца. По одной версии, похитил жену *Чингисхана*, по другой — дочь Чингисхана во время её свадьбы с Хентей-ханом (мотив, характерный также для мифов о *Цолмоне* — божестве планеты Венера). Настигнутый погонею, Д. Д. превратился в каменный столб (спасшись таким образом от сабельного удара); окаменела и царевна, спрятавшаяся в расселину горы; она также стала почитаемым местным духом. Когда Чингисхан уже отчаялся в попытках обезглавить или повесить каменного шамана, тот обещал впредь быть его помощником. Д. Д. отождествляется с Арахи (инд. *Раху*), который окаменел, спасаясь от брошенного вдогонку очира (оружие Очирвани). В других вариантах Д. Д. — соперник Арахи; они составились, отрубая друг у друга нижнюю часть тела (шаманский поединок). Д. Д. добился успеха, а когда должен был в свою очередь Арахи нанести удар, Д. Д. окаменел.

Лит.: Rintchen B., A propos du chamanisme mongol. Le culte de l'ongon Dayan degereki chez les Mongols Khotougaites du Kossogol, «Studia Orientalia», 1955, v. 18, fasc. 4. С. Ю. Неклюдов.

ДАЙНИТИ-НЁРАЙ (букв. «татхагата великого солнца»; санскр. Махавайрочана-татхагата, см. *Вайрочана*), один из популярнейших *будд* в японской буддийской мифологии. Культ Д.-н. проникает в Японию в 8 в. В начале Д.-н. был осмыслен как покровитель государства. В храме Тодайдзи (строительство закончено в 749), где в 752 была освящена 16-метровая



Дайтити-нэрай. Статуя в храме Тогайдзи.

бронзовая статуя Д.-н., проводились различные государственные церемонии. Синтоистским божеством-покровителем Д.-н. был Хатиман. В период развитого средневековья временным воплощением (*аватарой*) Д.-н. стала считаться синтоистская богиня солнца *Аматэрасу*.

А. Н. М.

ДАЙТЫ (др.-инд. *daityāḥ*), в древнеиндийской мифологии класс демонов — асуров, дети *Дити* и *Кашьяпы*. Д. — гиганты. Они с переменным успехом борются с богами, сыновьями *Адитьи*. Тесно связаны с *данавами*, иногда от них не отличимы. Д. — враги жертвоприношения. Среди них наиболее известны *Ваджранга*, *Майя*, *Хираньякша*, *Хираньякашипу*.

В. Т.

ДАКИНИ (санскр. *ḍākinī*; значение слова неясно, предполагают, что оно происходит от корня *ḍi*, «летать»), в индуистской мифологии жестокие и свирепые демонические существа женского пола, составляющие свиту богини *Кали*.

В буддийской мифологии *ваджраяны* *праджня*, изображаемая в угрожающем виде. Одни из них (*Ваджраварахи*, *Найратма* и др.) считаются партнёршами *идамов*, другие сами выступают в роли *идамов*. Д. оказывают помощь сторонникам буддизма, они могут даже посвящать человека в глубочайшие тайны *дхармы* (см., напр., *Падмасамбхава*), но в то же время они яростно выступают против всего, что связано с продлением существования *сансары*.

В мифологии монгольских народов с распространением ламаизма Д. [*дагини*, *рагини* (тибетск. *kha-gro-ta*)] — небесные девы, были включены в пантеон как один из классов мифологических персонажей. В широком смысле Д. называют всякое женское божество или дух. В шаманской мифологии примыкают к разряду *бурханов* (иногда входят в него) и относятся к классу *докиштов*.

П. Г., Л. М., С. Н.

ДАКТИЛИ (*Ḍaktilya*), в греческой мифологии демонические существа; считались спутниками *Рей-Кибелы*.

Жили на горе *Ида* во Фригии (Малая Азия) (вариант: на горе *Ида* на острове *Крит* после того, как туда был перенесён культ *Рей-Кибелы*). Д. приписывалось открытие обработки железа. Фригийские Д.: *Кельмис* (от слова «плавить»), *Дамнаменей* (от слова «укрощать») и *Акмон* (от слова «наковальня»; *Strab.* X 3, 473); критских Д. было пять (варианты: 10, 52 и 100). Д. отождествлялись с *куретами*, *корибантами* и *тельхинами*. Им приписывали также учреждение Олимпийских игр в *Эляде* (*Paus.* V 7, 6 след.).

М. Б.

ДАКША (др.-инд. *Dākṣa*, собств. «ловкий», «способный»), в ведийской и индуистской мифологии божество класса *адитьев*. Как имя бога встречается в «*Ригведе*» менее десятка раз; это слово используется и как эпитет *Агни* и *Сомы*. Самой примечательной чертой Д. является то, что он рождён от *Адити* и он же родил *Адити* (РВ X 72, 4—5; ср. сходный парадокс в РВ X 5, 7; не-сущее и сущее — в лоне *Адити* при рождении Д., особенно в РВ III 27, 9; *Агни* и Д.). В «*Штапатха-брахмане*» (II 4, 4, 2) Д. отождествляется с творцом *Праджапати*, а в «*Ригведе*» (VI 50, 2; VIII 63, 10) его называют отцом богов. С Д. связан ряд мифологических мотивов и сюжетов, в которых подчёркивается его участие в творении и его роль отца. Сам он считается седьмым сыном *Брахмы* (или *Праджапати*), родившимся из большого пальца правой ноги творца; женой Д. стала родившаяся из пальца левой ноги творца *Вирини*; отождествляемая с ночью и иногда называемая *Дакши*. У Д. и его жены было 50 (в некоторых источниках — 60) дочерей, из них 13 Д. отдал в жёны *Кашьяпе*, 27 — *Соме*, а 10 — богу справедливости *Дхарме* (иногда — *Ману*). Старшая дочь Д. *Дити* стала матерью *дайтьев*, вторая дочь *Дану* — матерью *данавов*, а третья *Адити* — матерью *адитьев* и, следовательно, самого Д. (ср. *Штап-бр.* XI, Мбх. XII). Один из наиболее известных мифов излагает историю жертвоприношения Д. (ср. Мбх., *Айт-бр.* III и др.): во исполнение греха владыка созданий Д. на вершине горы *Химават* устраивает первое жертвоприношение, созвав всех богов, кроме *Рудры* (*Шивы*); разгневанный, *Рудра* пронзает жертву стрелой, и она превращается в созвездие *Мригаширша* — «голова антилопы»; *Рудра* нападает на сыновей *Адити*, наносит им увечья, в частности, он сносит голову Д.; найти её нигде не могут и приставляют Д. козлиную голову (ср. сходный мотив в связи с *Праджапати*, который, приняв облик козла, вступает в преступную связь со своей дочерью *Нохини*). В «*Махабхарате*» (XII) и в некоторых других

источниках повествуется о том, как бог луны *Сом* взял себе в жёны 27 дочерей Д., но делил любовные утехы только с *Рохини*. Несмотря на неоднократные призывы Д. прекратить греховный образ жизни, *Сом* не внимал им. Тогда Д. проклял *Сому* и тот стал чахнуть; одновременно стали чахнуть растения и животные. Встревоженные, боги упростили Д. смиловаться над *Сомой*. В «*Хариванше*» отмечен мотив превращения *Вишну* в Д. и сотворения им разных существ. При всей бесспорности связи ведийского Д. с последующим последним противостоит первому по той лёгкости, с которой он входит в разные сюжеты и в разные направления индуизма (шиваизм, вишнуизм). В связи с мотивом жертвоприношения Д. ср. *Дакшина*, как мзда за совершение жертвоприношения и как её персонификация в виде богини.

Лит.: Heestergerman J. C., Reflections on the significance of the *dākṣiṇ*, «Indo-Iranian Journal», 1959, v. 3, p. 241—58; Bhattacharya S., The Indian Theogony, Camb., 1970.

В. Н. Топоров.

ДАКШИНА (др.-инд. *dākṣiṇa*, собств. «правый», «южный», также «способный», «умный», «искренний» и т. п.), в древнеиндийской мифологии сакрализованый дар, подносимый жрецу-брахману, иногда — супруга персонифицированного жертвоприношения. Д. как дар также нередко персонифицируется и соотносится с *Брахманаспати*, *Индрой*, *Сомой*, но вместе с тем известны и такие воплощения Д., как *коровы*, *быки*, *лошади*, *овцы*, *сокровища*, *золото* и т. п. (ср. в «*Ригведе*» — неоднократно). Д. представляется также и как богиня, несущая дары и богатства. Имя Д. восходит к древнему индоевроп. обозначению правого (ср. авест. *da-ṣiṇa-*, литов. *dėšinas*, слав. *desъnъ* и далее вплоть до греч. δεξιτερός, лат. *dexter*, др.-ирл. *dess* и др.). Можно думать, что первоначально слово «Д.» обозначало сакрализованную благоприятную сторону (направление), часть пространства — правую — в отличие от неблагоприятной — левой (часто табуируемой). Вместе с тем Д. достаточно рано могло означать и овеществлённый символ благоприятной стороны в виде конкретного дара и даже ритуал, связываемый с ним. Ср. уже в более поздней традиции связь *Дурги* с правой стороны как предпочтительной.

В. Т.

ДАЛИ, в грузинской мифологии богиня охоты, покровительница диких животных. Согласно преданиям, которые распространены в горных районах Грузии (преимущественно в *Сванетии*), внешность Д. подобна внешности *Мзетунахави*. Д. живёт на неприступных скалах, откуда свисают её золотые волосы. Д. — оборотень,

она может являться человеку в виде животного или птицы. Избранному охотнику, разделившему с ней любовь, она помогает в охоте до тех пор, пока он хранит тайну их любви. Нарушивший это условие охотник неминуемо гибнет. Сыном Д. и безмянного охотника считается *Амирани*.

ДАЛИЛА, Делйла [греч. Δαί (ε)-λα, евр. delilah, возможно, «ниспадающие волосы», «кудри»; другие попытки объяснения — от арабского dalla, «соблазнять», «кокетничать»; Д. — укороченное теофорное имя, сходное с аккадским Dalli [shtar, «слава (краса, великолепие) Иштар»], в ветхозаветном предании возлюбленная Самсона из долины Сорек; выведен: по наущению филистимлян, что неодолимая сила Самсона скрыта в его волосах, усыпила его, велела остричь «семь кос головы его», а затем предала в руки филистимлян (Суд. 16, 4—22). См. также *Самсон*.

ДАМГАЛЬНУНА (шумер., «великая супруга князя»), Дамкина (аккад.), в шумеро-аккадской мифологии супруга бога мудрости и мирового океана *Энки* (аккад. Эйя), в вавилонских текстах также мать бога *Мардука*, идентифицируемая с богиней-матерью *Нинхурсаг*. В сокращённой форме «Дамгаль» имя встречается уже в теофорных именах текстов из Фары (26 в. до н. э.). В греческих источниках — *Дауке*.

ДАМ РЭЛУНГ, в мифологии народа банар во Вьетнаме (мон-кхмерская группа) дух бамбука. Он огромен, будто гора, руки — словно ветви векового дерева, ноги — будто столбы, подпирающие небеса, рот, что пещера, в которой обитают тигры. От его шагов гудит земля, словно по ней бежит стадо слонов. Он сочетался браком с родственницей богини правосудия *Иа Тьру Тьрей*, от которого родилось семь сыновей. Шесть из них Д. Р. уничтожил, а седьмого защитили заросли бамбука. Д. Р. вознёсся на небеса и стал рабом у верховного бога *Ианг Кэйтэя*.

ДАМУ (шумер.), в шумеро-аккадской мифологии бог здоровья; сын богини-целительницы *Нининсины*, которому она передала божественную силу (*ме*) искусства врачевания. Постоянный эпитет Д. (как и *Нининсины*) — «великий жрец-заклинатель», в старовавилонский период распространено также имя «Д.-врач». Предположительно имеет черты двуполого существа. Главное место культа — город *Исин*. Возможно, Д. иногда смешивался с *Думузи*.

ДАМ ШАН, в мифологии и фольклоре горных индонезийцев у народа эдз (индонезийская группа) во Вьетнаме эпический богатырь и племянник с

материнской стороны верховного божества *Аедие*. В сказании о Д. Ш. женщины, следуя древнему обычаю, согласно которому супруг или супруга не должны оставаться вдовыми, проявляют инициативу в сватовстве. Но Д. Ш. противится матриархальным обычаям, в защиту которых выступают божества и духи. Сам Аедие является для того, чтобы уладить его брак с сёстрами Хэни и Хэбхи: он вразумляет строптивца, ударяя Д. Ш. по голове своей сучковатой бамбуковой трубкой. Когда же Д. Ш. в соответствии с обычаями вступает в борьбу за похищенную жену, то Аедие покровительствует ему. В одном из эпизодов Д. Ш. выступает как культурный герой, первоучитель соплеменников. Он водит тысячи людей ловить креветок, валить деревья в лесу и готовить под посею поле; поднимается на небо, выпрашивает зёрнышки риса и выращивает урожай, равный семи горам. В другом эпизоде Д. Ш. становится богборцем, требуя от Аедие оживить жён. Он отправляется в Небесное селение, чтобы полонить Хкунг («солнце-женщина») и взять её себе в жёны, но Д. Ш. находит гибель в топком «черносомольном лесу». Душа его переселяется в племянника, сына старшей сестры, которого тоже нарекают Д. Ш. и, согласно обычаю, отдаёт в мужья вдовам погибшего героя.

ДАН (евр. דָּן, «судья»), в ветхозаветном предании один из *двенадцати сыновей Иакова*, рождённый им от Валлы, служанки Рахили (единоутробный брат *Неффалима*); родоначальник-эпоним одного из колен Израилевых. При его рождении Рахиль воскликнула: «судил мне бог, и услышал голос мой, и дал мне сына» — и нарекла ему имя Д. [Быт. 30, 6; ср. этимологическое объяснение имени Д. в предсмертном пророческом слове Иакова: «Дан будет судить народ свой, как одно из колен Израиля»; 49, 16; о наличии древних ханаанейских истоков культа, связанного с этим именем, свидетельствует сакральное обозначение 'd n, «бог суда», в хурритском тексте из Угарита; высказано предположение, что имя Д. — сокращение имени dnu' — по типу аккад. 'shamash idinnani, «бог солнца (Шамаш) судил мне»]. Там же колено Даноно характеризуется как коварное и хитрое («Дан будет змеет на дороге, аспидом на пути уязвляющим ногу коня»; 49, 17). В библейском рассказе о похищении «сынами дановыми» «истукана» и «литого кумира» (Суд. 18) отразилось создание коленом Д. особого культа и культового центра, а в легенде о богатыре *Самсоне* (отнесённом к колену Д.) — борьба с филистимлянами израильских племён, в частности колена Д., получившего при закреплении земель за отдельными

израильскими племенами небольшой удел (Иис. Нав. 19, 40—48) и оказавшегося на границе с филистимлянскими землями. Из колена Д. происходили и чудесные художники (среди них Хирам, живший во времена Соломона; позднее упоминание о колена Д. отсутствует). Согласно позднейшей традиции, из племени Д. должны объявиться *антихрист*.

ДАНАВЫ (др.-инд. dānavās), в ведийской и индуистской мифологии класс демонов-асур, дети Дану и Кашьяпы. Д. — гиганты, которые борются с богами. Тесно связаны с *дайтьями*. Уже «Ригведа» (X 120, 6) упоминает семерых Д. К Д. относят *Вритру*, иногда — *Намуци*. Д. связаны с водой. В битве с Индрой Д. были побеждены и рассеяны. В эпосе Д. выступают значительно чаще (ср. их участие в сюжетах с *Раваной* или с разрушением богами крепости асур Трипуры; Д. находятся при Варуне в его подводном дворце); упоминается их владыка *Випрачитти*. Д. имеют многочисленные типологические параллели (мотив семи потоков — детей вродоносной матери). Ср. также отражение этого мотива в названиях мифологизированных рек и во второй части имени *Посейдона*; ср. осет. *Донбеттыр*.

ДАНАЙДЫ (Δαναίδες), в греческой мифологии 50 дочерей царя *Даная*, бежавшие вместе с отцом от преследования своих двоюродных братьев *Эгиптиад*, домогавшихся любви Д. в Аргос. Здесь Эгиптиады их настигли, и *Данай*, покоряясь силе, вынужден был дать согласие на брак, распределив невест по жребью между женихами. Он дал дочерям кинжалы, и потребовал, чтобы Д. в брачную ночь закололи спящих мужей. Повиновались все Д., кроме *Гипермнестры*. После этого *Данай* устроил гимнастические состязания и в награду победителям отдал своих дочерей (*Aproldod*, II 1, 4—5). Позднее Д. и их отец были убиты мужем *Гипермнестры* *Линкеем*, мстившим за братьев. В аиде Д. несут вечное наказание, наполняя водой дырявый сосуд (*Hug. Fab.* 168).

ДАНАИ (Δαναός), в греческой мифологии сын царя Египта *Бела*, брат-близнец *Эгилта*, отец 50 дочерей (*Данаид*). В Аргосе получил царскую власть от *Геланора*. Впоследствии был убит своим зятем *Линкеем*, который стал царём Аргоса (*Paus.* II 16, 1).

ДАНАИ ФУЖЭНЬ («госпожа великая бабушка»), в китайской мифологии богиня, помогающая родам. По традиции считается, что её фамилия Чэнь и она родилась в 766 близ Фуцзянь (провинция Фуцзянь). Своим рождением она была обязана *Гуань-инь*, превратившей один из своих паль-

в луч, который вошёл в утробу матери Д.-Ф. и оплодотворил её. Поэтому девочку назвали Цзинь-гу («девочка, принесённая богиней»). За помощь императрице, родившей наследника, государь присвоил Цзинь-гу титулы «госпожа великая бабушка», «покровительница царства» и «чудесная благодетельница человечества». Она была канонизирована под именем Цуйшэн нянян («матушка, ускоряющая роды»); её изображения с ребёнком (цзы) на левой руке и веткой коричневого дерева (гуй, «корица») в правой часто рисовались на лубках, причём ребёнок держал в правой руке губной органчик (шэн), а в левой — цветок лотоса (лянь), что давало в целом выражение, звучавшее одновременно и как омонимичное благопожелание «непрерывно рождать знатных сыновей». В буддийских храмах статуя Цуйшэн нянян помещали обычно рядом с Гуань-инь и Яньгуан, а также изображения её помощни — Пэйтэй нянян («матушка, содействующая зачатию») и Инмэн нянян («матушка, приносящая детей»).

Лит.: Werner E. T. C., A dictionary of Chinese mythology, Shanghai, 1932, p. 474—75, 523—24.

ДАНЯЯ (Δανάη), в греческой мифологии дочь аргосского царя *Акрисия* в Агониппы (Hug. Fab. 63). Узнав от оракула, что ему суждена смерть от руки внука, Акрисий заключил дочь в подземный медный терем и стерёг её. Однако Зевс проник в терем золотым дождём, и Д. родила сына *Персея*. По приказу отца Д. с сыном в заключённом ящике были брошены в море. Ящик прибило к острову Сериф, где *Диктис* вытащил его и спас Д. и *Персея*. Царь острова *Полидект*, брат *Диктиса*, влюбившись в Д., решил услать возмужавшего *Персея* за головой горгоны, чтобы от него не было помех. По возвращении на остров с головой горгоны *Персей* нашёл мать вместе с *Диктисом* у алтаря богов, где она искала убежища от преследований *Полидекта*. Показав *Полидекту* голову горгоны, *Персей* обратил его в камень. *Диктис* стал правителем острова, а Д. с сыном отправились повидать *Акрисия*, но тот, опасаясь исполнения предсказания, бежал из Аргоса (впоследствии *Персей* случайно убил *Акрисия* во время гимнастических состязаний) (Apollod. II 4, 1—4). По другой версии, *Полидект* женился на Д. и воспитывал *Персея*. Д. вместе с сыном вернулась в Аргос после того, как во время игр в честь погибшего *Полидекта* *Персей* диском случайно убил *Акрисия* (Hug. Fab. 63). А. Т. Г.

Образ Д. нашёл воплощение в анточном изобразительном искусстве (произведения вазописи, помпейские фрески и др.). В европейском искусстве ранее всего использовался в

книжной миниатюре, а с нач. 16 в. широко распространился в живописи, особенно в эпоху барокко (Л. Лотто, Корреджо, Ф. Приматиччо, Тициан, Я. Тинторетто, П. Веронезе, А. Блумарт, Я. Йорданс, Н. Пуссен, Рембрандт, А. Куапель, Дж. Б. Тьеполо и др.).

ДАНИИЛ (евр. Dāniyye'l, Dani'el, «судья бог», «бог мой судья»), легендарный еврейский праведник и пророк-мудрец, приключения и видения которого описаны в библейской книге, канонически носящей его имя («Книга пророка Даниила»). Он называется в числе иудейских отроков знатного происхождения, здоровых, «красивых видом и понятливых для всякой науки», доставленных в Вавилон по повелению царя *Навуходоносора* после занятия им Иерусалима и оставленных при дворе; сообразно с вавилонским обычаем, ему дано новое имя — *Валтасар* (Дан. I, 1—7). Чтобы не нарушать иудейские предписания питания, Д. вместе с другими евр. отроками (*Ананией*, *Мисаилом* и *Азарией*) воздерживается от царских яств, ест только овощи и пьёт только воду, тем не менее чудесным образом лица их оказываются красивее, а тела полнее. Яхве дарует четырём отрокам знание и «разумение всякой книги и мудрости», а Д. ещё и разумение «всяких видений и снов» (1, 8—19). Т. о., мудрость Д. трактуется как божья награда за набожность. Оба эти качества служат предпосылкой дальнейшим эпизодам легендарной биографии.

Навуходоносор созывает своих мудрецов, чтобы те сказали, что ему снится, и растолковали значение сна. Мудрецы не могут ответить и обречены на смертную казнь. Но Д. (который тоже причислен к мудрецам) Яхве помогает открыть сновидение: царь видел огромного страшного истукана с головой из золота, грудью и руками из серебра, чревом и бёдрами из меди, голеними из железа, ногами из железа и глины; оторвавшийся от горы камень ударил истукана, разбил его ноги, после чего раздробилось и было унесено ветром и всё остальное (отсюда выражение «колосс на глиняных ногах»). Д. толкует сон как пророчество о пяти грядущих мировых державах, последняя из которых не разрушится вовеки (ср. мотив нисходящей последовательности «металлических царств» у Гесиода, 8—7 вв. до н. э.). Потрясённый царь преклоняется перед Д., признаёт его бога «богом богов» и ставит Д. «над всею областью вавилонскою и главному начальником над всеми мудрецами вавилонскими» (2, 48).

Эта житийная легенда варьируется в рассказе о другом царском сновидении: среди земли дерево до неба, которое будет срублено по воле

всевышнего, но так, что его главный корень останется в земле. Д. толкует царю и этот сон: дерево — сам царь, который будет отлучён от людей, станет жить с зверями, питаться травой, как вол, доколе не познает, что «всевышний владевает над царством человеческим и даёт его, кому хочет»; пророчество сбывается (4, 1—25; 5, 21). Здесь налицо мотивы вешего, неотвратимого сна и превращения царя в дикого зверя в наказание (за гордыню), широко распространённые в народной словесности. Исследователи склонны видеть в этом рассказе также отражение исторического факта отлучения царя *Набонида* (сына *Навуходоносора*) по болезни; это подкрепляется и кумранским текстом.

В эпизоде трёх отроков в печи (Дан. 3) сам Д. не участвует, но рассказ варьируется в главе 6, где он снова герой приключения. Д. возмущён царём *Дарием*. Завистливые сатрапы испрашивают царский указ, повелевающий всякого, кто будет просить о чём-нибудь какого-либо бога или человека, кроме царя, бросить в ров со львами, и Д., продолжавший, несмотря на указ, молиться своему богу, брошен в этот ров. Опечаленный *Дарий*, подходя на следующее утро ко рву, вызывает жалобным голосом: «бог твой, которому ты неизменно служишь, мог ли спасти тебя от львов?» и неожиданно получает ответ: «бог мой послал ангела своего и заградил пасть львам». Обрадованный *Дарий* велит освободить невредимого Д. Этот текст — одно из ранних свидетельств излюбленного впоследствии житийного мотива о предании праведника на съедение свирепому льву и ласковом отношении зверя к невинному человеку.

В эпизоде валтасарова пира (см. *Валтасар*) Д. единственный из всех мудрецов прочитывает и толкует таинственную надпись, появившуюся на стене (Дан. 5).

К каноническим текстам о приключениях Д. (носящим фольклорно-сказочный характер) примыкает ряд апокрифических добавлений к «Книге Д.», содержащихся в греческих переводах Библии. Д. разоблачает обман вавилонских идолопоклонников — жрецов бога *Бела*, похищавших жертвы, которые приносились идолу — медному дракону: рассыпает пепел вокруг идола, а утром видны следы ног жрецов, уносивших жертвенных животных через тайный ход. Царь велит казнить жрецов и разрешает Д. разрушить храм *Бела*. Рассказ варьируется: вавилоняне поклоняются живому дракону как бессмертному богу. Д. даёт идолу лепёшку из жира, смолы и волос, после чего дракон подыхает. Царь выдаёт Д. возмущённой толпе, его бросают

в ров с семью львами, которые, однако (как и в Дан. 6), шадят праведника. Чтобы Д. не умер с голода, пророк Хаввакк (Аввакум) с помощью ангела доставляет из Иудеи пищу к львиному рву.

Повествование о Сусанне даёт образ Д. как «праведного судьи». Сусанна, красивая и набожная жена Иойакина, ложно обвинена старейшинами, домогавшимися её любви, в измене мужу. Появляется мудрый юноша Д., который уличает старейшин в лжесвидетельстве, за клевету их казнят.

Другую часть «Книги Д.», отличную от «приключений», составляют его апокалиптические «видения» (Дан. 7—12), также насыщенные фантастическими образами:

— видение вышедших из моря четырёх больших зверей (крылатый лев с вырванными крыльями и сердцем человеческим, зверь, похожий на медведя, подобие барса с четырьмя птичьими крыльями и четырьмя головами, зверь с железными зубами и десятью рогами — этот зверь убит, у других тоже отнята власть; ангел объясняет Д., что четыре зверя — это четыре царя, которые «восстанут из

земли» (раннее апокалиптическое видение и толкование, приуроченное всемирно-историческим царствам — вавилонскому, персидскому, мидийскому и греческому, символизированным гербовыми зверями);

— рассказ о козле с рогом между глазами, поразившем овна (значение видения Д. поясняет *Гавриил*: овен с двумя рогами — цари мидийский и персидский, козёл — царь Греции);

— прозрение Д. значения пророчества Иереми (Иерем. 25, 11; 29, 10) о падении Иерусалима (первого иерусалимского храма, исторически — в нач. 6 в. до н. э.) и предстоящем затем 70-летнем изгнании евреев, причём разумению слов Иереми Д. снова учит прилетевший «муж Гавриил»: «семьдесят седмины определены для народа твоего...» (Дан. 9, 24);

— откровение, полученное Д. от «блестящего мужа», который явился ему, чтобы возвестить, что будет с его народом в «последние времена»: столкновение Персии с Грецией, борьба между «царём южным» и «царём северным»; будет осквернено святилище и прекратится ежедневная жертва и там будет поставлена «мерзость



Даниил в львином рву. Рельеф в Вормском соборе. Конец 12 в.



Пророк Даниил.
Фреска Микеланджело
в Сикстинской капелле
Ватикана. 1508—12.

запустения» (т. е. идол), наступит «время тяжкое», но Михаил, заступник иудеев, спасёт тех из народа, «которые найдены будут записанными в книге, и многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление» (12, 1—2). В «пророческих» главах «Книги Д.» предсказывается приход *мессии* («сына человеческого»), впервые в Библии относительно ясно выражена идея *страшного суда*, вера в воскресение мёртвых (праведных), даётся эсхатологическое исчисление срока предстоящего спасения избранных. Здесь также отразились представления об ангелах — заступниках определённых народов. Мессианские идеи «Книги Д.» оказали глубокое влияние на первоначальное христианство; обозначение «сын человеческий» стало в евангельских текстах постоянным самоназванием Иисуса Христа.

Относительно времени возникновения и авторства «Книги Д.» христианское ортодоксальное толкование в основном совпадает с библейским каноническим — считается, что её автор — сам Д., приключения которого имели место при дворе Навуходоносора II (606—562 до н. э.) и Дария I (522—486 до н. э.). Большинство современных исследователей полагает, что «Книга Д.» состоит из двух, значительно отличающихся частей: глав о «приключениях» Д. и глав с «пророчествами». В первых наблюдаются анахронизм и бытовые несообразности относительно обстановки 6—5 вв. до н. э.; главы с апокалиптическими

видениями отражают лучшую осведомлённость автора о более позднем историческом периоде — поражении персидской державы Дария III («овна») от Александра Македонского («козла с рогом») и вскоре наступившего распада его державы, а также знание подлинной ситуации при дворе Антиоха IV Эпифана («возвысившийся рог», «царь коварный»), однако факт смерти царя (163 до н. э.) автору, очевидно, ещё неизвестен. Получается, что книга составлена не в 6 в., а во 2 в. до н. э. (точнее, в 167—163 до н. э.). Автор стремится яркими примерами мученичества внушить терпение перед лицом религиозных гонений Антиоха IV, а видениями крушения тщеславных царей и торжества набожных укрепить веру в будущее. Установление столь поздней даты составления второй части книги не исключает использования для её первой части повествовательных сюжетов (устных или письменных) более раннего происхождения, самостоятельных рассказов разного времени. Лишь впоследствии они были подчинены общему замыслу и приурочены древнему мудрецу по имени Д.: имя Д. как древнего праведника и мудреца встречается в Библиейской «Книге Иезекииля» (14, 14 и 20; 28, 3, — Д. упомянут наряду с Ноем и Иовом); после проведённых в 1929 раскопок в Рас-Шамре этот Д. был отождествлён учёными с героем найденного там фрагмента угаритской поэмы сер. 2-го тыс. до н. э. по имени Данэл (Даннишу). Много общего с «Книгой Д.», плохо укладывающейся в каноническую Библию, имеют кумранские памятники. «Книга Д.» — самое раннее из известных нам иудаистических произведений в жанре апокалиптики, занявшей большое место в развитии иудаистической и особенно христианской эсхатологии (см. *Эсхатологические мифы*). Относительно числа авторов-составителей «Книги Д.» мнения учёных расходятся (допускается до пяти редакторов).

Почти все эпизоды «Книги Д.» изображались в иконописи, в других видах церковного и светского искусства. Из изображения Д. в львином рву, встречающегося уже в фресках катакомб и рельефах раннехристианских саркофагов, видно, что Д. среди львов стал эмблемой воскресения мёртвых. Этот сюжет распространён и в искусстве средневековья, когда он воспринимался как префигурация воскресения Христа (книжная миниатюра, пластика соборов в Арле, Вормсе, Женеве, Фрейберге и др.), в живописи 16—17 вв. (Лука Лейденский, Я. Тинторетто, Я. Пальма Младший, Пьетро да Коргона, Сальваторе Роза). Из других сюжетов, связанных с Д., наиболее часто встре-

чаются в искусстве (а также в литературе, особенно в драматургии 16—17 вв.) изображение истории Сусанны (обнажённая красавица у водоёма в сюжете «Сусанна и старцы» многих художников 16—17 вв.) и вальтасарова пира (см. в ст. *Вальтасар*). Бесчисленны лубочные картинки на сюжеты не только приключений, но и видений Д., стимулировавших в 20 в. появление «апокалиптических» картин. Во многих соборах Западной Европы сохранились статуи Д. среди пророков; Микеланджело изобразил его на одной из фресок в Сикстинской капелле Ватикана.

Лит.: Амусин И. Д., Тексты Кумрана, в. 1, М., 1971; Ginsberg H. L., *Studies in Daniel*, N. Y., 1948; Eissfeldt O., *Einleitung in das Alte Testament*, 3 Aufl., Tübingen, 1964.

ДАНИИЛУ (угаритск. dn'il), Даниэл (иврит. dāni'el), в литературе также Данэл, в западносемитской мифологии герой угаритского мифоэпического предания об *Аххате*, его отец. Д. — мудрый правитель Харнама (вероятно, обществу предков угаритян, наряду с Датану; ср. *Карату*); он именуется «муж рапайтский» (см. *Рапайты*). В Библии упоминается древний мудрец Даниэл (Иезек. 14, 14 и 20; 28, 3), что, видимо, свидетельствует о почитании Д. и в доиудаистическом иудейском обществе (личность, несомненно, мифическая); представления о нём легли в основу образа Библиейского пророка *Данцила*.

ДАНУ (ирл. Danu), в кельтской (ирландской) мифологии мать — прародительница богов. См. *Племена богини Дану*.

ДАДУ (др.-инд. Dānu, «поток»), в древнеиндийской мифологии: 1) демон, сокрушённый *Индрой* (РВ II 11, 18; 12, 11; IV 30, 7); вероятно, эпитет *Вритры*, одного из *данавов*; 2) мать демонов и прежде всего *Вритры* (иногда — *Намучи*); «Ригведа» (X 120, 6) упоминает семерых данавов, происходящих от Д. и рассеянных *Индрой*. Д. связана с водами. Когда *Вритра* был повержен, жизненные силы Д. пошли на убыль. Д. — вторая дочь *Дакши*; вместе со своей старшей сестрой *Дити* она — родоначальница *асур*; 3) эпитет *Кабандхи*, чудовищного *ракшаса*, убитого *Рамой*.

ДАНЫ-ЧЖУ («киноварно-красный»), в древнекитайской мифологии сын правителя *Яо*, известный своей заносчивостью и непочтительностью к старшим. Из-за дурного нрава Д.-ч. отец отказался передать ему престол и долго искал другого преемника. Имя Д.-ч. связывают с названием местности (реки) *Даньюань* («киноварный источник»), где отец дал ему надел. Известно, что в честь Д.-ч. к северо-западу от мифической горы *Куньлунь* был сооружён четырёхугольный жертвенник с двумя алтарями,

считается, что могила Д.-ч. у горы *Цанью*. Современные исследователи (*Митарай Масару*) трактуют Д.-ч. как одно из солнечных божеств.

Лит.: Митарай Масару, Кан-то, Тан-сю, Го, Тё-кин-ли цуйтэ (Относительно Хуань-доу, Дань-чжу, Ао и Чан-цина), в сб.: *Тоюкоку бунгаку ронсю* (Собрание статей о китайской литературе). Токкио, 1976, с. 31—60. Б. Р.

ДАРДАН (Δαρδανος), в греческой мифологии сын *Зевса* и плеяды *Электры*. По наиболее распространённой версии мифа, Д. родился на острове *Самофракия* и оттуда переселился во *Фригию*, где был принят местным царём *Тевкром*, выдавшим за него свою дочь *Батию*. Здесь Д. основал одноимённый город, который Гомер локализует в предгорьях горы *Ида*, более же поздние источники отождествляют с исторически существовавшим на восточном берегу *Геллеспонта* городом *Дардан*. После смерти *Тевкра* Д. стал царём всей области, получившей название *Дардании*, а жители стали называться *дарданиями*. По генеалогии, изложенной в «Илиаде» (XX 215—241) и принятой в дополнениях в поздних источниках (*Аполло*. III 12, 1—5), Д. является дедом *Троса* и прямым предком *Лаомедонта*, *Приама*, *Аххиса* и их сыновей, в т. ч. *Энея*. Поскольку через *Энея* Д. оказался предком *римлян*, существовал итальянский вариант сказания, по которому Д. происходил из этрусского города *Кортон* и оттуда переселился во *Фригию*.

ДАРЭС, *Дарет* (Δάρης), в греческой мифологии: 1) жрец при храме *Гефеста* в *Трое*, якобы составивший догомеровскую историю *Троянской войны*, записанную им на пальмовых листьях (*Ном. II. V 9; Ael. Var. hist. XI 2*); к ней, по преданию, восходит история *Троянской войны* на латинском языке, написанная около 5 в. и послужившая источником для многих средневековых романов о гибели *Трои*; 2) фригиец, убитый *Одиссеем* во время *Троянской войны*. По совету покровительствовавшего *Троянцам* *Аполлона* Д. должен был предупредить *Гектора* избегать сражения с *Патроком*, т. к., убив *Патрокла*, он потом сам погибнет от руки *Ахилла*.

ДАРУМА (санскр. Бодхидхарма), одно из популярнейших божеств японского народного буддизма. Д. считается первым патриархом буддийской школы *дзэн* (*тянь*), первым монахом, активно следовавшим многолетней практике «созерцания», в результате чего у него отнялись ноги (отсюда безногие скульптурные изображения Д.). Д. приносит счастье и исполняет желания. В Японии в дни религиозных праздников торгуют безглазыми изображениями Д., на которых рисуют один глаз, загадав желание, и дорисовывают второй, когда желание исполнится.

ДАСА́ (др.-инд. *Dāsā*), в древнеиндийской мифологии: 1) прародитель даса или *дасью* (РВ VI 21, 11); 2) демоны, враждебные богам, и племена, не почитавшие богов, т. е. неарии; противопоставление неарийских Д. ариям («нашей расе», РВ I 104, 2) не раз особо подчёркивается в «Ригведе». Д. враждебны ариям и богам, они захватывают воды, с ними борется *Индра*, который их перехитрил; в «Ригведе» упоминаются жёны Д. и наиболее известные представители Д. — демоны *Шушна*, *Шамбара*, *Намучи*, *Пипру*, *Дхуни* и *Чумури*, *Дрибхика*, *Рудхикра*, *Анаршани*, *Срибинда*, *Илибица* и др. В «Ригведе» (I 32, 11) говорится о водах как о жёнах Д., под которыми, вероятно, следует понимать *Вритру*. В. Т.

ДАСЬЮ́ (др.-инд. *Dāsūy*), в древнеиндийской мифологии: 1) демон, враг ариев (РВ I 103, 3), которого поразил *Индра*, сбросив на него с неба огонь (I 33, 7); иногда его убийцей называют *Сому* (IX 88, 4); 2) класс демонов, ведших борьбу с Индрой, который сокрушил Д. (X 47, 4; 99, 8); поэтому Индру иногда называют *Дасьюханом* («убийцей Д.»), а его схватку с Д. — *дасьюхатей* («убийством Д.»); впрочем, против Д. выступает и *Сома* (IX 47, 2). Д. теснейшим образом связан с *даса*. В. Т.

ДАТТАТРЕ́Я (др.-инд. *Dattātreyā*, «дарованный Атри»), в индуистской мифологии мудрец, сын риши *Атри*, в котором частично воплотились *Вишну*, *Шива* и *Брахма*. Соответственно Д. имел три головы, правая принадлежала *Шиве*, левая — *Брахме*, а средняя — *Вишну*. Д. был покровителем царя *Картавирия*; он даровал этому царю тысячу рук (но *Картавирия* в наказание за свою заносчивость был убит *Парашурамой*). Начиная с 10 в. Д. в некоторых вишнуитских сектах чтится как *аватара Кришны* и великий йогин, а его непременные спутники — корова и четыре пса — рассматриваются как воплощения земли и четырёх вед.

Лит.: *W a d i a r J. Ch., Dattātreyā*. L., 1957. П. Г.

ДАУА́ГИ, в осетинской мифологии духи — покровители людей, зверей, лесов, вод, ветров. После принятия аланами христианства (6—11 вв.) стали называться зэды и дауаги. В нартском эпосе Д. выступают как земные жители, против которых нарты ведут беспощадную борьбу. Б. К.

ДАУ́Д (*Dā'ūd*), в мусульманской мифологии пророк. Соответствует библейскому *Давиду*. Коран называет его царём, наместником аллаха. Согласно *Корану*, Д. убил *Жалуга* (2:250), «и даровал ему аллах власть и мудрость» (2:252). Д. был так же мудр, как *Сулайман*, выносил решения в



Аполлон и Дафна. Картина А. Поллайоло. Ок. 1470. Лондон, Национальная галерея.

Аполлон и Дафна. Скульптурная группа Л. Бернини. Мрамор. 1622—24. Рим, галерея Боргезе.



трудных спорах (27:15). В *Коране* содержится намёк на несправедливый поступок, совершённый Д., и на последующее раскаяние (38:20—25). С псалмами Д. («забур Д.») связаны упоминания о пении и славословиях Д. (21:79; 34:10; 38:17). Д. выступает в ряде сюжетов как *культурный герой*. Коран называет Д. изобретателем кольчуги (21:80), металл в его руках обретал мягкость (34:10). У народов, исповедующих ислам, Д. почитается как покровитель металлургии и металлических инструментов. Д. считается главным пророком секты даудитов в Ираке. Мусульмане поклоняются его могиле, якобы находящейся в Вифлееме. М. П.

ДАУШДЖЕРДЖ́И, Джардж. Аушаджар, Аушагер, согласно мифологическим представлениям адыгов после принятия ими христианства, святой *Георгий*, который вытеснил языческое божество *Мезитху*, частично переняв, однако, его функции божества лесов и охоты. В ряде сюжетов Д. выступает в роли охотника или его покровителя, сохраняя божественные свойства; например, в героической песне 16 в. («Андемиркан») отмечается его магический дар: от его прикосновения становится острее оружие героя. М. М.

ДАФНА́ (*Ἰάφνη*, «лавр»), в греческой мифологии нимфа, дочь земли *Геи* и бога рек *Пенея* (или *Ладона*). История любви Аполлона к Д. рассказана Овидием. Аполлон преследует Д., давшую слово сохранить целомудрие и остаться безбрачной, подобно *Артемиде*. Д. взмолилась отцу о помощи, и боги превратили её в лавровое дерево, которое тщетно обнимал Аполлон, сделавший отныне лавр своим излюбленным и священным растением (Ovid. Met. I 452—567). Д. — древнее растительное божество, вошло в круг Аполлона, утратив свою самостоятельность и став атрибутом бога. В Дельфах победителям на состязаниях давались лавровые венки (Paus. VIII 48, 2). О священном лавре на Делосе упоминает *Каллимах* (Hymn. II 1). О прорицаниях из самого дерева лавра сообщает Гомеровский гимн (II 215). На празднике *Дафнефория* в Фивах несли лавровые ветви.

Лит.: Stechow W., *Apollo und Daphne*. Lpz — B., 1932. А. Т. Г.

Европейская драматургия обращается к мифу в 16 в. («Царевна Д.» Г. Сакса; «Д.» А. Беккари и др.). С кон. 16 в. после пьесы «Д.» О. Ринуччини, положенной на музыку Я. Перри, воплощение мифа в драматургии неразрывно связано с музыкой (пьесы «Д.» М. Опица, «Д.» Ж. де Лафонтена и др. представляют собой оперные либретто). Среди опер 17—18 вв.: «Д.» Г. Шюца; «Д.» А. Скарлатти; «Флориндо и Д.» Г. Ф. Генделя; «Пре-

вращение Д.» И. И. Фукса и др.; в новое время — «Д.» Р. Штрауса.

В античном искусстве Д. обычно изображалась настаигаемой Аполлоном (фреска дома Диоскуров в Помпеях) или превращающейся в лавровое дерево (произведения пластики). В европейском искусстве сюжет был воспринят в 14—15 вв., сначала в книжной миниатюре (иллюстрации к Овидию), в эпоху Возрождения и особенно барокко приобрёл самое широкое распространение (Джорджоне, Л. Джордано, Я. Брейгель, Н. Пуссен, Дж. Б. Тьеполо и др.). Наиболее значительны из произведений пластики — мраморная группа Л. Бернини «Аполлон и Д.».

ДАФНИС (Δάφνις), в греческой мифологии легендарный изобретатель буколической поэзии, сицилийский пастух (вариант: фригийский певец), которому приписывалось божественное происхождение. Д. считали сыном *Гермес* и одной из нимф, бросившей ребёнка в долине Герейских гор (остров Сицилия) в лавровой роше (Diod. IV 84). Д. воспитали нимфы, а его единокровный брат Пан научил его играть на свирели и петь пастушеские песни (Ael. Var. hist. X 18). Один миф повествует, как Д. не сдержал клятву верности, и в отместку любившая его нимфа ослепила Д. (вариант: превратила в камень, Ovid. Met. IV 277). Другой миф рассказывает, что Д. был наказан Афродитой за то, что отверг любовь женщины, посланной ему богиней. Раздраемый любовью, блуждал он по острову, пытаясь утешить себя музыкой и пением, но потом бросился со скалы в море (Diod. IV 84). Этот миф разработан Феокритом (1-я идиллия), Вергилием (V эклога).

Миф о Д. в европейской литературе использовался главным образом в пасторальной поэзии и драматургии 17—18 вв. Он послужил основой для либретто ряда опер (в кон. 17—18 вв. — «Д.» Д. Альдобрандини, «Д.» А. Скарлатти, «Д.» Э. д'Асторги, «Д. и Хлоя» Ж. Б. Буамортье, «Д. и Эгле» Ж. Ф. Рамо, «Осаждённая Цитера» К. В. Глюка), а также балетных спектаклей (в 18—20 вв. — «Д. и Хлоя» М. Равеля и др.).

В европейском изобразительном искусстве 16—17 вв. воплощены сюжеты «Пан обучает Д. игре на флейте» (Джулио Романо, Аннибале Карраччи и др.) и «Д. и Хлоя» (П. Бордоне и др.).

ДАШАРАТХА (др.-инд. Daśaratha), герой древнеиндийского эпоса «Махабхарата», потомок *Солнечной династии* и царь Айодхьи, земной отец *Рамы* и трёх его братьев. Имел трёх жён: Каусалью, Кайкейи и Сумитру, но был бездетен. По совету брахманов он ради

получения потомства совершил жертвоприношение, и Каусалья родила *Раму* (*аватару* Вишну), Кайкейи — *Бхарату*, Сумитра — близнецов *Лакшману* и *Шатругхну*. Когда Д. хотел объявить *Раму* своим наследником, Кайкейи потребовала от него исполнения некогда обещанного ей дара и принудила на 14 лет изгнать *Раму* из Айодхьи. Не выдержав разлуки с любимым сыном, Д. умер. П. Г.

ДАЭНА (авест.), в иранской мифологии олицетворение внутреннего духовного мира человека или общины в целом (по учению *Заратуштры* в «Гатах» — «Ясна» 44,9; 45,2 и др.). Д. была присуща благому и греховному сознанию в равной мере (Ясна 30,6; 31,20). Каждый человек после смерти встречал свою Д. в женском облике у входа на тот свет; Д. праведника выглядела прекрасной юной девой, а Д. грешника уродливой старухой (46,11). В близких к «Гатам» контекстах «Младшая Авеста» часто упоминает вместо Д. *фравашей* — духов предков, которых избегал упоминать Заратуштра.

Лит.: Molé M., Daēnā, le pont Cinvat et l'initiation dans le mazdéisme, «Revue de l'histoire des religions», 1960, t. 157, № 2.

ДВАРАКА (др.-инд. dvārakā), в индуистской мифологии столица ядавов (рода *Кришны*), созданная за одну ночь по приказу Кришны, когда он решил оставить Матхуру, прежнюю столицу; Д. была поглощена океаном через семь дней после гибели Кришны. В Индии, на побережье полуострова Катиявар существует город Д., один из семи главных центров паломничества индусов, считающих, что он основан Кришной.

ДВЕНАДЦАТЬ АПОСТОЛОВ (апостол — греч. ἀπόστολος, «посланик»), в христианских преданиях избранная *Иисусом Христом* «коллегия» его ближайших учеников, составившая ядро первохристианской общины. Список Д. а. (часто они называются просто «двенадцать» или «ученики») даётся в синоптических евангелиях (Матф. 10, 2—4; Мк. 3, 16—19; Лук. 6, 14—16) и в «Деяниях апостолов» (1, 13), причём порядок несколько варьируется: это братья *Пётр* (Симон) и *Андрей*, братья *Иаков Старший* и *Иоанн Богослов* (сыновья некоего Зеведея, прозванные Христом *Воанергес*, т. е. «сыны грома»), *Филипп*, *Варфоломей*, *Матфей мытарь*, *Фома*, *Иаков Алфеев*, *Фаддей* (Иуда Леввей, отождествляемый с автором новозаветного «Соборного послания апостола Иуды»), *Симон Зилот* (другое прозвище — *Кананит*), *Иуда Искариот*; после предательства и самоубийства последнего на его место был по жребию избран *Матфий* (Деян. 1, 15—26), чем подчеркнута sacramентальная значимость самого числа двенадцать (см. ниже).

Ученики и спутники Иисуса, призванные им, «чтобы посылать их на проповедь и чтобы они имели власть исцелять от болезней и изгонять бесов» (Мк. 3, 14—15), апостолы фигурируют рядом с ним во многих новозаветных сценах, начиная с призвания первых из них. Первыми были призваны Иисусом, проходившим близ «моря Галилейского», рыбаки — братья *Симон* (Пётр) и *Андрей*, закидывавшие сети в море, а затем два других брата-рыбака — *Иаков Зеведей* и *Иоанн* (Матф. 4, 18—22; Мк. 1, 16—20); Евангелие от Луки содержит также рассказ о «чудесном улове»: рыбаки, рыбачившие всю ночь и ничего не поймавшие, по слову Иисуса вновь закидывают сети и на этот раз вылавливают «великое множество рыбы»; поражённые, они оставляют все свои дела и следуют за Иисусом. Особенно значительно участие апостолов в таких сценах, как Христос в Гефсиманском саду, *тайная вечеря*. Они присутствуют при *вознесении* Христа, и именно им ангелы возвещают его грядущее второе пришествие (Деян. 1). Когда по случаю дня пятидесятницы Д. а. собираются в одном из домов Иерусалима, они внезапно слышат страшный шум, над их головами появляются огненные языки, а сами они, исполнившись «духа святого», вдруг начинают говорить на незнакомых языках («сошествие духа святого на апостолов», Деян. 2). С дальнейшей деятельностью Д. а. (и *Павла*) христианское предание (изложенное в «Деяниях апостолов» и в апокрифических житиях апостолов) связывает распространение христианства. Высказываемые некоторыми исследователями сомнения в историчности апостолов (бродячих проповедников христианства, существование которых засвидетельствовано многими источниками) гиперкритичны, не исключена историчность и тех или иных персонажей, называемых в числе евангельских «двенадцати». Но рассказы об их «деяниях» подверглись мифологизации. Оформление новозаветного рассказа о двенадцати непосредственных учениках Иисуса, об избрании им особой коллегии, в которую вошло только двенадцать учеников, исторически связано, по-видимому, с возникновением и оформлением клира и епископальной церкви в христианстве и было одним из средств борьбы церкви за единое учение (борьба с «лжеапостолами»). Символический характер носит само число 12. Число это ближайшим образом связано с числом *двенадцати сыновей Иакова* и соответственно колен Израилевых: Д. а. как бы суммируют для акта «нового избрания» всю двенадцатичастную полноту «избранного народа»; в час эсхатологического



Апостолы. Мозаика
Софийского собора
в Киеве. Ок. 1108.

суда (см. *Страшный суд*) им предстоит «на двенадцати престолах судить двенадцать колен израилевых» (Матф. 19, 28). По евангельскому преданию (Лук. 10, 1), после избрания Д. а. Христос избрал «и других 70 учеников» (т. н. 70 апостолов), что намечает символическую оппозицию чисел 12 и 70: 12 — число Израиля, соответственно «нового Израиля»,

т. е. церкви, «богочеловеческое» число (как произведение сомножителей 3 и 4, где 3 — символ божественной сущности, см. *Троица*, и «горнего мира», а 4, число материальных стихий, стран света и т. п., — символ человеческой природы и «дольнего мира»), число особого избранничества (например, Апок. 7,4—8 и 14,1—4, говорит о «ста сорока четырёх», то есть 12^2 тыся-

чах «запечатлённых» избранников, «первенцев» среди святых); 70 — число «экумены», всечеловеческой полноты, выводимое из библейского перечня народов (Быт. 10) и неоднократно упоминаемое в талмудическо-мишрашистской литературе как общее число народов мира. Эсхатологический образ церкви как «небесного Иерусалима» пронизан символикой числа 12, прямо соотносённого с числом Д. а. Чудесный город «имеет двенадцать ворот и на них двенадцать ангелов, на воротах написаны имена двенадцати колен сынов израилевых: с востока трое ворот, с севера трое ворот, с юга трое ворот, с запада трое ворот; стена города имеет двенадцать оснований, и на них имена двенадцати апостолов агнца» (Апок. 21, 12—14). Специально перечисленные в «Апокалипсисе» 12 драгоценных камней, которыми будут украшены 12 оснований стены города (21, 19—20), распределялись средневековой символикой между Д. а.: Петру соответствует яспис, Андрею — сапфир, Иакову Старшему — халцедон, Иоанну — смарагд (изумруд), Филиппу — сардоникс, Варфоломею — сердолик, Матфею — хризолит, Фоме — берилл, Иакову Алфееву — топаз, Фаддею —

Слева — Двенадцать апостолов. Икона византийского мастера 1-й половины 14 в. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.
Справа — Четыре апостола. Диатих А. Дюрера. 1526. Мюнхен, Старая пинакотекка.



хризопраз, Матфию — аметист; на место Симона в этом распределении (как и в других проявлениях средневековой фантазии) вставал иногда не входивший в круг Д. а., но более популярный Павел, которому отдавали гиацинт, Симон же получал отсутствующий в новозаветном перечне камень лигурит. Были попытки (впрочем, не получившие широкого распространения) прикрепить к каждому апостолу отдельные знаки Зодиака, месяцы и т. д. Широкий контекст, в котором жили представления о значении числа Д. а. (излагаемые, напр., в анонимной «Проповеди на рождество святого Матфея», возникшей в Трире в 12 в.), — это символика зодиакальной доюжны в её астрологических, пифагорейско-математических, языческих (классических, т. е. античных, и фольклорно-«варварских») и библейских преломлениях (древняя двенадцатеричная система счисления, оставившая реликты в различных областях мысли и быта; 12 верховных богов в Греции и Риме; 12 сыновей Иакова, 12 т. н. «малых» ветхозаветных пророков; в рыцарском эпосе средневековья — 12 рыцарей Круглого стола в легендах о Граале и т. п.).

Иконография Д. а. выявила в своём развитии разошедшиеся линии. Православная традиция знает, помимо изображения Д. а. в сценах тайной вечери, сошествия святого духа и т. п., два иконографических типа: «собор Д. а.» (пример — византийская икона в Государственном музее изобразительных искусств им. А. С. Пушкина в Москве: фигуры Д. а. в два ряда, у Петра и Фаддея-Иуды как авторов посланий и Иоанна и Матфея как евангелистов в руках соответственно свитки и кодексы) и «причащение апостолов» (примеры — мозаика в киевском Софийском соборе и иконы 20-х гг. 15 в. в иконостасе Троицкого собора Троице-Сергиевой лавры: в центре композиции алтарь под сенью, с одной стороны Христос предлагает освящённый хлеб группе из шести апостолов во главе с Петром, с другой — он же подаёт освящённое вино другим шести апостолам во главе с Павлом — мотив, использованный и в стихотворении русского поэта-символиста Вячеслава Иванова из цикла «Свет вечерний»). Отдельные апостолы распознаются по традиционным физиогномическим признакам (наличие или отсутствие бороды, её форма, высокий лоб Павла и Иоанна и т. п.) или по надписям, но не имеют атрибутов, кроме упомянутых свитков и кодексов. Напротив, в католическом искусстве, начиная со злого средневековья, апостолы получают в качестве атрибутов орудия своих мученических «страстей» (Пётр, Филипп,

Симон. Фаддей — кресты; Андрей — крест особой формы, в виде буквы «X»; Павел, Иаков Младший, Матфей — мечи; Варфоломей — нож мясника; Иаков Старший — палицу; Фома — копье; Иоанн Богослов — чашу, из которой выползает змейка, символизирующая яд, обезвреженный молитвой апостола). Частое появление Д. а. в виде фигурок на городских часах Западной Европы порождено ассоцированием их числа с двенадцатеричным делением времени (12 или 12×2 часов, 12 месяцев). Наиболее яркий пример «портретирования» традиционных фигур Д. а. в литературе нового времени — цикл стихотворений П. Клодеа, вошедший в сборник «Corona benignitatis anni Dei» (1915).

Лит.: Воропаева К. Л. Кто такие апостолы?, Л., 1973; Schermann T., Propheeten- und Apostellegenden nebst Jünger katalogen, Lpz., 1907; Haggis J. R., The Twelve Apostles, Camb., 1927; Gerhardsson B., Die Boten Gottes und die Apostel Christi, Lund, [1963] («Svensk exegetisk årsbok», 1962, v. 27); Manitius K., Ein «Sermo in Natale sancti Mathiae» des 12 Jahrhunderts und die mittelalterliche Arithmetik, в сб.: «Orbis Medievalis. Festgabe für A. Blaschka», Weimar, 1970.

С. С. Аверинцев.

ДВЕНАДЦАТЬ СЫНОВЕЙ ИАКОВА, согласно ветхозаветным преданиям, сыновья библейского патриарха Иакова (Израиля): Рувим, Симеон,

Левий, Иуда, Иссахар, Завулон, Дан, Неффалим, Гад, Асир, Иосиф, Вениамин; шесть из них рождены Иаковом от его двоюродной сестры Лии, два — от другой двоюродной сестры — Рахили, остальные — от служанок Лии и Рахили.

Иаков, полюбивший Рахиль и 7 лет отслуживший за неё отцу её Лавану Арамеянину, получает от него в жёны сперва её старшую сестру Лию, а только потом — Рахиль (за которую должен отслужить ещё 7 лет). Видя, что Иаков больше любит Рахиль, чем Лию, Яхве «отверзает утробу» Лии, которая родит Рувима, Симеона, Левия и Иуду. Рахиль, бывшая неплодной, просит Иакова дать ей детей; по желанию Рахили её служанка Валла родит от Иакова сыновей — Дана и Неффалима. После того Лия, переставшая рожать, даёт в жёны Иакову свою служанку Зелфу, которая родит сыновей — Гада и Асира. Наконец, Лия снова получает возможность провести ночь с Иаковом (за мандрагоровые плоды, взятые у неё Рахилью), после чего родит сыновей Иссахара и Завулону, а также дочь Дину. Тогда Яхве вспоминает о Рахили и отверзает её утробу — родится Иосиф (Быт. 29—30). Все эти сыновья рождаются в Месопотамии

Чудесный улов. Фрагмент ковра по эскизу Рафаэля. 1517—19. Рим, Ватиканская пинакотекка.



(35, 22—26); последний, младший из Д. с. И. — *Вениамин* рождается (у Рахили) в Палестине (35, 16—18).

В легенде об Иосифе (37—50) рассказано, как Иаков с сыновьями переселяются в голодные годы в Египет, к Иосифу, некогда проданному братьями в рабство, но дослужившемуся в Египте до положения высокого чиновника (см. в ст. *Иосиф*). Перед смертью Иаков призывает к себе сыновей и благословляет каждого из них, пророчествуя о судьбе каждого из двенадцати колен Израилевых (49). Исход «сынов Израиля» из Египта библейское предание связывает с именем *Моисея*; в новых местах их расселения за каждым коленом (учитывая, что колено Иосифа раскололось на две племенные группы, которым начало положили его сыновья Ефрем и Манассия, а левитам не полагалось своей особой территории) была закреплена особая территория (Чис. 32 и особенно Ис. Нав. 1, 13—17). Согласно традиции (по мнению некоторых исследователей, более поздней), все Д. с. И. погребены (как и отец их) в Палестине, что отражается и в соответствующих погребальных текстах последующего времени.

Повествование о Д. с. И. — характерный пример объединения мифологического (или более позднего литературно-эпического) и исторического элементов. Оно содержит в легендарно-мифологической форме отголоски процесса формирования племенных групп израильского народа; племенные названия в истории древней Передней Азии переведены на персонафицированный язык мифа: «сыновья Иакова (Израиля)» понимаются как эпонимы-родоначальники двенадцати колен Израилевых — т. е. племён, вошедших затем в племенной союз «Израиль». Реальные исторические черты исследователи усматривают иногда в арамейском происхождении двух жён Иакова (как возможное отражение примеси арамейского этнического элемента в соответствующих группах, входивших в число израильских племён). Само число 12 носит (как и во многих других архаических традициях, особенно ближневосточных) бесспорно сакрально-мифологический характер (см. *Числа*; о роли символики числа 12 в последующей традиции см. в ст. *Двенадцать апостолов*). В рассказе о Д. с. И. (Израиля), от которых происходят двенадцать колен Израилевых, соединились черты характерного с типологической точки зрения мифологического мотива о происхождении каждой части племени (в том числе у многих народов мира — двенадцати) от своего родо-

начальника (при допущении братских отношений между всеми родоначальниками). Само сочетание слов «сыны Израиля» построено по образцу древнеближневосточных, типа шумерского «сыновья Лагаша» = «люди Лагаша» и аналогичных древнесемитских. Согласно выводам современных исследователей, из текстологического анализа различных мест Ветхого завета выявляется противопоставление двух связанных между собой групп «сыновей Иакова» (и соответствующих им племён): с одной стороны Рувим, Симеон, Левий, Иуда (четыре из сыновей Лии), с другой — Иосиф и Вениамин к «дому Иосифа»). На основе тех мест Ветхого завета, которые можно отнести к наиболее древнему периоду, предполагается, что эти шесть сыновей Иакова от двух его жён и составляют древнейшую историческую основу повествования. К числу позднейших (или, во всяком случае, мифопоэтических, не связанных с историческими фактами) добавлений относят мотивы «согласия» обеих жён, введение двух их служанок, рождение Гада и Асира от одной матери (оба эти имени имеют одно и то же первоначальное значение, приблизительно передаваемое как «на счастье!»). Объединение Дана и Неффалима содержит мифопоэтический мотив их рождения от одной матери (Валлы), но могло быть и отражением позднейшего совместного обитания колен Данова и Неффалимова. В известной мере историческую основу может иметь и объединение Иссахара и Завулона. Имена сыновей Иакова, как, по-видимому, и имена и число тех племенных групп, которые с ними связывались, очевидно, первоначально существенно варьировались. В пользу предположения о первоначально меньшем числе подразделений Израиля говорит песнь *Деворы* (Суд. 5), которую относят к 12 в. до н. э. (если не ранее), в ней отражены названия лишь 10 (а не 12) племён, причём имена Симеона, Левия, Иуды и, возможно, Гада (хотя этот вопрос не вполне ясен) в ней не названы, а имя Манассии упоминается в иной (возможно, более древней) форме. В то же время Симеон и Левий являются героями мифопоэтического рассказа о дочери Иакова *Дине*, приурочиваемого (в исторической своей части) к событиям 14 в. до н. э. и относящегося к другому географическому региону — Сихему, где, по мнению ряда современных исследователей, находился древний культовый центр израильских племён. Окончательное формирование тесного союза 12 племён и оформление повествования о Д. с. И. могло относиться к более позднему времени.

Лит.: Eissfeldt O., «Gut Glück» in semitischer Namengebung, «Journal of Biblical Literature», 1963, v. 82; его же, Jakob-Lea und Jakob-Rakel. Gattliches Wort und Gottes Land, в сб.: Festschrift für Hans-Wilhelm Hertzberg zum 70. Geburtstag, [Gött.], 1965, S. 50—55; Coittijzer J., Enige opmerkingen rond het Israëlitische 12-stamstamsysteem, «Nederlandsche Theologisch Tijdschrift», 1959/1960, Bd 14; Mowinkel S., Raketstämme und Leastämme, «Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft», 1958, Beiheft, 77; Noth M., Das System der zwölf Stämme Israels, Stuttgart, 1930 (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Folge 4, H. 1); Orłinsky H. M., The tribal system of Israel and related groups in the period of the Judges, Roma, 1962 («Oriens antiquus», v. 1); Smend R., Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels, Gött., 1963 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, H. 84); Sebass H., Erwägungen zum altisraelitischen System der zwölf Stämme, «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», 1978, Bd 90, H. 2.
В. В. Иванов.

ДВИПА (др.-инд. dvīpā, «остров», «континент», «суша»), в индустской мифологии «континенты», омываемые каждый своим океаном; обычно располагаются вокруг горы *Меру*. Число Д. варьируется от 4 до 18. Во всех списках упоминается непосредственно примыкающий к Меру Джамбу-Д. (название связано с деревом «джамбу», родом яблони, якобы растущим на южном склоне Меру). Джамбу-Д. иногда отождествляется с Индией. Джамбу-Д. делится на девять частей, самая южная из них — Бхаратаварша (или Бхарата), также отождествляется с Индией. Согласно «Вишну-пуране» (II 3, 6), Бхаратаварша, в свою очередь, состоит из девяти частей, имеющих родовое название Д.

Лит.: Kirfel W., Die Kosmographie der Inder, Bonn, 1920.
С. С.

ДВОЙНИК, см. в ст. *Близнецы мифы*.

ДВУПЛОБЫЕ СУЩЕСТВА, гермафродиты, андрогины, в мифологии боги, мифические предки, перволюди, соединяющие в себе мужские и женские половые признаки.

Древние греки чтит в числе других богов *Гермафродита* — сына *Гермеса* и *Афродиты*, в нём совмещались женские и мужские черты. Согласно, по-видимому, древнему, может быть, орфическому мифу, воспроизведённому в диалоге Платона «Пир», предки людей, имевшие по два лица, четыре руки, четыре ноги, были трёх родов: мужчины, женщины и андрогины, обладавшие признаками обоих полов. *Зевс* наказал этих перволюдей за их гордость, разрубив каждого вдоль, повернув лица и половые органы в сторону разреза. И вот теперь люди ищут утраченную половинку, и, когда эти половинки находят каждая свою, возникает эрос — любовь. Но потомство рождается только от разнополых половинок (потомков андрогин). В пантеоне

богов ведийской и брахманистской Индии выделяется *Адити* — божественная корова-бык, мать и отец богов. Там же видное место занимает *Праджапати* («господин потомства», покровитель жизни), создавший всё из самого себя. Египетский бог *Ра*, совокупившийся сам с собой («упало семя в мой собственный рот»), породил других богов, людей и весь мир. В древнегерманских представлениях бог *Туисто* (букв. «двойственный», «двуполюный») создал первого человека *Манна*. Существует предположение о двуполюй природе великана *Имира*. В мифах африканского народа догонов демиург *Амма* изготавливает из глины первую чету людей, в свою очередь порождающую восемь бессмертных двуполюх предков.

Черты двуполости — изображение божества определённого пола с особенностями противоположного пола — можно встретить в иконографии многих народов. Такова, например, бородастая Афродита и Афродита с мужскими половыми органами и др. Своеобразным вариантом Д. с. являются персонажи, представляющие то в мужском, то в женском облике. Так, небесное существо Пулуга (в андамской мифологии) в южной части архипелага мужской природы, в северной — женской.

В примитивных мифологиях (напр., у австралийцев) налицо образы не столько двуполюх, сколько бесполох существ — предков. В мифологии племени диери говорится о предках людей — чёрных ящерцах, которых демиург Мура-мура «доделал», отделив каменным ножом от туловища руки и ноги, вылепив пальцами лица, глаза, уши, рот, отрезав хвост и после всего придав им половые органы. По мифу племени реки Тулли, первые мужчины и женщины ничем между собой не различались, позже у них появились различительные признаки пола. По мифу племени вотьобалук, тотемический предок — летучая мышь, почувствовав влечение к женщине, превратил самого себя в мужчину, а другое существо — в женщину. В мифе племени унамбал говорится о змее-предке Унгуд, которая была по желанию то мужчиной, то женщиной.

У некоторых народов встречается своеобразное расщепление двуполюго мифологического образа на мужской и женский, при сохранении одного и того же имени. Это особенно характерно для римской мифологии, где существовали пары божеств: *Либер* — *Либер*, *Помо* — *Помона*, *Диан* — *Диана*, *Фаун* — *Фауна*, *Фату* — *Фатуа*, *Луперк* (см. *Фавн*) — *Луперка*, *Янус* — *Яна*, *Диус* — *Диа*, *Волуми* — *Волумна*, *Лимен-*

тин — *Лиментина*, *Как* — *Кака* и др. (божество *Палес* представлялось то женским, то мужским). Некоторое распространение такие пары имеют и в мифологии греков: *Адмет* — *Адмета*, *Алкандр* — *Алкандра*, *Главк* — *Главка*, *Клитий* — *Клития*, и др. — главным образом имена местных героев; а также и в *ведийской мифологии*: *Агни* — *Агнайн*, *Яма* — *Ями*, *Индра* — *Индрони* и др.

Есть мнение, что в библейском рассказе о сотворении богом *Евы* из ребра *Адама* отразился в искажённом виде миф о первоначальной бесполости первых людей (так думал, например, средневековый еврейский богослов Моисей Маймонид).

Каково происхождение мифологических образов Д. с.? Первый учёный, обративший внимание на это явление, фон Ромер считал «андрогиною» идею характерной для всех религиозно-мифологических систем мира. Голландский миссионер И. Винтхейс, изучавший верования племён Австралии и Океании, полагал, что мышление всех остальных народов насквозь пронизано сексуализмом, поэтому и мифология их начинается с образов неких существ, сотворивших мир путём самооплодотворения. Этнограф-африканист Г. Бауман, напротив, находит, что Д. с. характерны для мифологии народов со старой высокой культурой и для народов, находившихся как бы на окраине цивилизованного мира и испытывавших его влияние. Он считает, что в основе этих образов лежит обрядовая практика «перемыны пола» (травестизм), которая имеет целью повысить магическую потенцию человека. Он полагает также, что андрогины могли возникнуть из прямого наблюдения за редкими, но реальными фактами гермафродитизма. С другой стороны, Бауман склонен приписывать идею бисексуальности одному определённому «культурному кругу» — культуре строителей мегалитов и, не всегда вполне обоснованно, сближает с представлениями о Д. с. также широко распространённые мифологические мотивы: мирового яйца (см. *Яйцо мирового*), родительской пары, мирового великана (см. *Великаны*).

Сама по себе мифологическая идея двуполости (и бесполости) имеет довольно ясное происхождение. Здесь налицо типичное для всякого мифа «объяснение от противного»: люди делятся на женщин и мужчин потому, что прежде-де они не были разделены, или половых различий не было. Несомненно существует связь с обрядовой и культовой практикой травестизма — ритуальной перемены пола, а также с обычаями религиозной кастрации и самокастра-

ции. Некоторые исследователи предполагают также и связь с австралийским обычаем субинцизии — обрядовым уподоблением мужчины андрогину.

Лит.: Usener H., Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. Bonn, 1896; Winthuis J., Das Zweigeschlechterwesen bei den Zentralaustralien und anderen Völkern, Lpz., 1928; Baumann H., Das doppelte Geschlecht. B., 1955. С. А. Токарев.

ДЕВА́ (др.-инд. devá, «бог», собств. «небесный», от div-, «сиять»), в древнеиндийской мифологии класс богов; обычно говорят о 33 богах (хотя в текстах есть упоминания о 333, 3306, 3339 богах), распределяемых по трём космическим сферам: небесные — Дьяус, Варуна, Митра и др. адитьи, Сурья, Савитар, Пушан, Вишну, Вивасват, Ушас, Ашвины; атмосферные (воздушное пространство) — Индра, маруты, Ваю, Вата, Трита Аптья, Апам Напат, Матаршван, Ахи Будхья, Аджа Экапад, Рудра, Парджанья, Алас; земные — Притхиви, Агни, Сома, Брикхаспати, Сарасвати и др. Иногда класс богов членят на группы: *васу* (8), *рудры* (11), адитьи (12), противопоставленные по тому же принципу, и к ним добавляют ещё два божества (Ашвинов, Дьяуса, Притхиви, Индру, Праджапати — в разных сочетаниях). В умозрительных системах упанишад эти три группы получают новые интерпретации, цель которых — установление соответствий между составом пантеона и элементами архаичных космологических схем (включая сюда и структуру микромира). Так, в «Брихадараньяка-упанишаде» (III 9, 1—5) *васу* — огонь, земля, ветер, воздушное пространство, солнце, небо, луна, звёзды; *рудры* — 10 органов жизнедеятельности и мировой дух *Атман*; адитьи — 12 месяцев года. Особый вид объединения богов уже в «Ригведе» — *Вишведева*, т. е. «все-боги» — весь пантеон с некоторыми расширениями, — представляемые как единое целое. Иногда конкретные характеристики богов, составляющих «все-боги», оказываются в более или менее случайном распределении. В класс богов входят также персонафицированные абстрактные понятия (см. в ст. *Ведийская мифология*), которые, видимо, могли относительно свободно включаться в древнеиндийский пантеон. Своё особое значение Д. (боги) получают в рамках противопоставления *асурам*, небесным персонажам, обладающим кодовской силой (*тауа*). В ведийский период (особенно в «Ригведе») к *асурам* относили и ряд Д. — адитьев, Индру, Агни и др. Но уже в «Атхарваведе» боги-девы более не назывались *асурами*; последнее название было закреплено за демо-

нами; боги же, или девы, напротив, иногда именовались сурами (suga-) (ср. упанишады), что даёт основание понимать слово «асуры» как «небоги». Многочисленные мифы актуализируют противопоставление богов (Д.) асурам, рисуя постоянные битвы, в которых боги как нечто целое сражаются со всем классом асур. Понятие Д. и его языковая форма являются общими для индоевропейских народов [ср. авест. daēva-, лат. deus (и dīvus), др.-ирл. dia, др.-герм. teiwa, др.-исл. tívar, прус. deīws, литов. diēvas, рус. Див и др.].

В. Н. Топоров.

ДЭВА, верховное божество у нгада (остров Флорес, Восточная Индонезия). Каждый год Д. оплодотворяет дождём богиню земли Ниту, по некоторым мифам, также сотворённую им. Первые люди были созданы Д. из земли, он считается их отцом, а Ниту — матерью. Они подняли Д., вначале лежавшего на Ниту. Несмотря на индуистское происхождение имени Д., он имеет глубоко местные корни и представляет собой результат трансформации образа небесного или солнечного божества, партнёра земли по сакральному браку, в высшее божество (ср. *Ит матроми, Ала-хатала*).

Лит.: Arndt P., Déva, das höchste Wesen der Ngadha, в кн.: Anthropos, Bd 31-32, W., 1936—37.

ДЭВА МАРИЯ, см. *Мария*.

ДЕВАДАТТА (санскр. и пали Devadatta), в буддийской мифологии кузен и ученик будды *Шакьямуни*. Согласно легенде, изложенной в «Винья-питаке», в «Махавасту», в «Дивьявадане» и в некоторых произведениях школы сарваствивады за восемь лет до смерти Шакьямуни Д. требует от последнего, чтобы тот (в связи с его преклонным возрастом) удалился и оставил руководство сангхой (буддийской общиной) Д. Шакьямуни отказывается выполнить эти требования, и Д. хочет убить его при помощи царя Магадхи Аджаташатру. Всё же Шакьямуни благодаря магическим силам (ридрихи), свойственным буддам, избегает опасности, а Д. лишается поддержки царя. После этого Д. пытается совершить раскол в сангхе, но ученики Шакьямуни Шарипутра и Маудгальяяна убеждают отколовшуюся часть сангхи вернуться к учителю. Оставшийся в полной изоляции Д. раскаивается и решает тоже вернуться к Шакьямуни. Однако земля разверзается под Д. и он попадает в ад Авичи (см. *Нарака*), где ему суждено пробыть 100 000 *кальп*, после чего Д. переродится как *пратьекабудда*.

Лит.: The book of discipline. Vinayapitaka, transl. by I. B. Horner, v. 5, L., 1952,

p. 259—84; Warder A. K., Indian Buddhism, Delhi, 1970, p. 61.

ДЕВАЛОКА (санскр. и пали deva-loka, «мир богов»), в буддийской мифологии один из разделов *сансары*. Находится на вершине горы *Меру* и над нею. В Д. живут боги. Как и другие живые существа, они подчинены законам кармы (т. е. рождаются и умирают). В Д. чрезвычайно велика продолжительность жизни, преобладают наслаждение или глупое духовное созерцание. Но, поскольку Д. не освобождает существа от оков сансары (после жизни в качестве бога возможно переродиться в более низких разделах сансары), то она (в отличие от *нирваны*) не считается высшим идеалом стремлений буддиста. Д. состоит из 26 отдельных небесных Д., расположенных в иерархическом порядке: самые низкие — чатурмахараджика, траястринса, яма, тушита, нирманарати, паранирмитавасавартин, составляющие вместе с регионами людей, животных, *асур*, *прет* и *наракой* т. н. «сферу желаний» (камавачара или камадхату) сансары, Д. более высокого уровня — *брахмалока*.

Лит.: Malalasekera G. P., Dictionary of Pali proper names, v. 1—2, L., 1937—38; Guenther H. V., Gam po rin po Chhe Jewel ornament of liberation, L., 1970; Kongtrul J., The torch of certainty, Boulder, L., 1977.

ДЕВАПУТРА (санскр. devaputra, пали devaputta), в буддийской мифологии группа второстепенных божеств, подчиняющихся некоторым главным богам общеподддийского пантеона (напр., *Шакре*, *Яме*). Многие сутры, особенно махаянские, содержат описание того, как бог (обычно *Шакра*) присутствует при проповеди дхармы *Шакьямуни* вместе с Д. После того как кушанский правитель Канишка (78—123, есть и другие датировки) присвоил себе титул «девапутра» (перевод титула китайского императора «сын неба»), слово «Д.» стало обозначать также правителей и великих учителей. Л. М.

ДЕВАТА (др.-инд. devatā, «божество»), в древнеиндийской мифологии божество, существо божественной природы. Это обозначение относится как к богам вообще (во множественном числе, нередко в собирательном значении), так и особенно к разным классам низших богов. Последние сохраняются и в индуистском культе Шивы или Вишну, так или иначе (часто довольно внешне) приспособившись к ним. Во многих сельских местностях и сейчас чтут т. н. «грамадеват» (grāmadevatā — деревенское божество), охраняющих местное население от болезней, неурожая, падежа скота, порчи, стихийных бедствий; они же могут даровать богатство, силу, потомство. Им посвящаются особые культовые сооруже-

ния, святилища («девагриха», др.-инд. devagrha-, букв. «божий дом»), в них помещаются изображения «грамадеват» — от антропоморфных статуй до груды камней или дерева, символизирующих эти деревенские божества; за ними ухаживали: омывали их, кормили, приносили им жертвы и т. д. Культ Д., лучше всего известный по поздним источникам, восходит тем не менее к глубокой древности, где он связан с коллективными божествами плодородия. Не случайно, что «грамадеваты» нередко называются «матерями» (ср. связь «матерей» с древнейшим культом «Великой матери», хорошо известным в Индии). В. Г.

ДЕВАТАУ СОТАПАН (букв. «духи, победившие водный поток»), в мифологии монов (мон-кхмерская группа) в Нижней Бирме группа духов. Рассматриваются как мужские по природе в противоположность хтоническим водным божествам *нагам*, женским. Культ Д. с. вытеснил культ последних. Д. с. были канонизированы в числе 36 в 15 в. правителем монского государства в Пегу. Это число связано с делением средневекового государства Раманадесы на 32 округа, объединённых четырьмя провинциями. В каждом округе, а также в четырёх провинциях были свои духи — покровители Д. с. Их культу были посвящены ступы. Представление о Д. с. было включено в систему монского буддизма. Д. с. рассматриваются как пример земельных божеств. Я. Ч.

ДЭВИ (др.-инд. Devī, «богиня»), в индуистской мифологии жена бога *Шивы*. Культ Д. восходит к древнему культу *богини-матери*, засвидетельствованному в Индии в 3-м тыс. до н. э. В ведийскую эпоху отражение этого культа сохраняются в концепциях *Адити*, *Ниррити*, *Ушас* и некоторых иных ведийских богинь. Ассимиляция соответственных представлений индуизмом связана с введением в его пантеон жён главных божеств, прежде всего Д., которые рассматриваются как манифестации энергии (*шакти*) своих супругов. В согласии с двумя основными аспектами Шивы, благим и губительным, Д. выступает то в кротком и милостивом, то в жестоком и грозном обликах и имеет несколько ипостасей. В своей благой ипостаси она известна как *Парвати*, *Ума* («светлая»), *Гаури* («белая»), *Джаганмата* («мать мира»), *Аннапурна* («богатая пропитанием») и т. п.; в грозной — как *Дурга*, *Кали*, *Чанди* («гневная»), *Бхайрави* («ужасная»), *Махешвари* («великая госпожа») и т. п. Грозные формы Д. начиная со средних веков стали в Индии объектом ряда мисти-

ческих культов, в частности тантристских и шактистских.

Лит.: Pillai G. K. Hindu gods and hidden mysteries (Allahabad, 1958). П. Г.

ДЕВИ СРИ (от санскр. «дэви шри»), в индуистской мифологии Западной Индонезии и Малайзии богиня плодородия и красоты, супруга Санг Хьянг Висну (соответствующего индуистскому Вишну), один из наиболее почитаемых женских образов пантеона. Известна прежде всего как божество земледелия, родоначальница и покровительница рисоводства. Популярный аспект Д. с. — «мать риса», порождающая и охраняющая рисовые всходы (Нини Пангун, Ибу Пади). По представлениям бабийско-индуистской религии, индуистский бог Шива, воплощённый в стихии огня (как Брама), образуется через пар воду (олицетворение Висну), которая оплодотворяет землю (олицетворение Ибу Пертиви). Оплодотворённая земля (Д. с.) порождает рис. Д. с. представляется также в виде божества — духа полей, семян и урожая (яванск. Деви Айю Маник Галих) и в виде божества семян, садов и рынков (бабийск. Деви Мелантинг, дочь Д. с.). Г. Б.

ДЕВКАЛИОН (Δευκαλιων), в греческой мифологии: 1) прародитель людей, сын Прометея, муж дочери Эпиметея и Пандоры Пирры. Когда разгневанный на людей «медного века» (вариант: на род человеческий из-за оскорбившего его Ликаона, Ovid. Met. I 196 след.) Зевс решил уничтожить всех людей и наслать на землю потоп, правивший городом Фтия в Фессалии Д. и его жена Пирра были единственными праведниками, которым царь богов разрешил спастись. По совету Прометея Д. построил большой ящик («ковчег»), на котором он и Пирра спаслись во время девятидневного потопа, уничтожившего всё человечество. На десятый день Д. увидел гору Парнас и высадился на ней (вариант: Д. высадился на горе Этна, Hug. Fab. 153). Принеся жертвы Зевсу-Фиксию («Дающему убежище»), Д. получил от него совет, как возродить человеческий род (другой вариант: этот совет был дан ему оракулом Фемиды у подножия Парнаса, Ovid. Met. I 369 след.). Закутав головы и распустив пояса, Д. и Пирра должны были бросать через голову «кости праматери». Догадавшись, что «костями праматери» божество называет камни — кости всеобщей матери людей Земли, Д. выполнил приказ. Из камней, брошенных Д., возникли мужчины, Пиррой — женщины (Ovid. Met. I 260—411). У Д. и Пирры также родились дети: Амфиктион, Протогеней и

Эллин, ставший родоначальником греческих племён (Apollod. I 7, 2). Впоследствии Д. спустился с гор, основал святилища Зевса в Локриде и в Афинах, где и был похоронен (Paus. I 18, 8). Несмотря на различия в локальных вариантах, миф о Д. в основных чертах един и весьма близок к распространённому по всему Средиземноморью мифам о страшных потопах (ср. библ. миф о Ное, шумер. — об Ут-напхисти и др.).

М. Н. Ботвинник.

Миф о Д. послужил сюжетом некоторых произведений европейской (главным образом немецкой) драматургии («Д.» Г. Л. Вагнера; «Д.» Х. И. Рейфша и др.). В музыкально-драматургическом искусстве 18 в. оперы «Д. и Пирра» Л. Бернаскони; «Д. и Пирра» П. М. Бертона и Ф. Ж. Жиро; «Д. и Пирра» Дж. Сарти; кантата Ф. Дж. Бертони. В европейском изобразительном искусстве 15—18 вв. — рельеф П. Филарете на дверях собора святого Петра в Риме, фреска Б. Перуцци, картина А. Скьявоне и др.

2) Д., сын Миноса и Пасифаи, критский царевич, участник *калитонской охоты* и похода *аргонавтов* (Hom. II. XIII 451 Apollod. III 1, 2; Hug. Fab. 173), отец Идомея, предводитель крестян в Троянской войне.

ДЕВОРА, Дебора (евр. ד'בורה, «пчела»), в ветхозаветном историческом предании (Суд. 4) пророчица, предводительница израильских племён, одна из «судей израильтян». Её авторитет основан на пророческом *даре*; будучи замужней женщиной («жена Лапидофова»), она принимает на своём ритуальном месте под пальмовым деревом на горе Ефремовой между Рамою и Вефилем тех, кто приходит за её советом или приговором. От неё исходит призыв к войне против теснившего Израиль ханаанейского царя Иавина, сильного своими боевыми колесницами; именем Яхве она приказывает воину Вараку (Барак) возглавить ополчение Неффалимова и Завулонова колен (см. *Двенадцать сыновей Иакова*), обещающая победу над Сисарой (Сисерой), военачальником Иавина. Варак ставит условием личное присутствие Д. (во главе воинов из колен Ефрема, Манассии, Иссахара и Вениамина?); Д. соглашается, но предсказывает, что в наказание за это слава умерщвления Сисары достанется женщине. Ополчение занимает гору Фавор, чтобы в указанный Д. день спуститься и напасть на враждебные колесницы у потока Киссона; битва кончается победой израильских племён и истреблением неприятельских сил. Сисара, спрятавшийся от погони в шатре Иаила, женщины из палестинского племени кенитов, погибает от её руки — так сбывается пророчество

Д. «Песнь Д.» (Суд. 5), древнейший памятник еврейской литературы (ок. 1200 до н. э.), в мифологических метафорах рисует битву («с неба сражались, звёзды с путей своих сражались с Сисарой»), прославляет подвиги участников событий, осуждает уклонившихся от войны за то, что «не пришли на помощь Яхве». Позднейшая иудаистическая традиция причисляла Д. к сонму семи пророков Израиля (наравне с Саррой, Мариам, Анной, Авигеей, Олдамой и Эсфирью). С. С. Аверинцев.

ДЕВСТВЕННОЕ (НЕПОРОЧНОЕ)

ЗАЧАТИЕ. В основе мифологических представлений о зачатии и рождении ребёнка женщиной (девушкой) без участия мужчины, прямо или косвенно связанных с религиозными верованиями, лежало непонимание физиологического механизма зачатия и рождения (проистекавшее из преобладания в прошлом группового брака), вера в то, что причина беременности — вхождение в тело женщины тотемического «зародыша» (т. н. «тотемическая инкарнация»). Существенную роль в возникновении мифологических представлений о Д. (н.) э. играл, по-видимому, и биологический в своей основе, родовой материнский инстинкт, а также суеверная боязнь бесплодия женщин (на это указывал французский учёный П. Сентив в своём исследовании о «девах-матерях и чудесных рождениях»). На почве магических обрядов, при помощи которых женщины старались избавиться от бесплодия — использование магически-плодотворяющей силы камней, растений, воды и т. п. — сложились, по взгляду Сентива, мифологические рассказы о женщинах, забеременевших от воды, дерева, камня или скалы, от ветра, дождя или других атмосферных или космических явлений.

В эпоху разложения родового строя распространились поверья о возможности полового общения человека (женщины или мужчины) с духом противоположного пола. Русский этнограф Л. Я. Штернберг считал такие поверья («половое избранничество») особо характерными для сибирского шаманства. С поверьями этого типа связаны мифы о близнецах (см. *Близнецы мифы*), один из которых рождён от земного отца, а другой — от сверхъестественного существа, от духа или бога (пары близнецов в античной мифологии: *Зет и Амфион*, *Кастор и Полидевк*, *Геркл и Ификл*).

В классовых обществах вера в то, что женщина может забеременеть сверхъестественным путём или через половую связь с божеством, получила особый и важный социальный смысл: она служила средством резче выде-

лить носителя власти, военачальника, царя либо пророка-вероучителя из рядовой массы людей, подчеркнуть их особую, непохожую на всех природу. Так, в китайской мифологии один из легендарных императоров — Фу-си был рождён матерью, которая зачала его, ступив на след великана, другой император Шэнь-нун был зачат от горного духа, император Хуан-ди — от блеска молнии, император Яо — от красного дракона; родоначальник племени инь Ци — от яйца ласточки; считалось, что философ Лао-цзы был рождён матерью от падающей звезды, философ Конфуций — от драгоценного камня, принесённого чудовищем.

В Древнем Египте бытовали легенды о чудесном рождении фараонов Аменхотепа III, Рамсеса II, Рамсеса III и др. Вавилонский Гильгамеш был рождён девой, запертой её отцом в башне. Саргон Аккадский родился от девы-жрицы. Легендарный Зороастр (Заратуштра) родился, зачатый матерью от стебля растения. Монгольская средневековая легенда повествует о том, как мать Чингисхана зачала его от «взора божества». Древние греки и в классический период развития их культуры верили в чудесное рождение не только уже ставшего легендарным Пифагора, но и современника своего, вполне реального философа Платона, и даже великого завоевателя Александра. Отцом Аполлона Тианского (I в.) считался бог Протей. В Древнем Риме получили распространение легенды о происхождении Ромула и Рема от Марса, оплодотворившего их мать, весталку Рею Сильвию; реальный исторический Октавиан Август считался сыном Аполлона, который в образе дракона сочетался с его матерью. Многочисленные мифологические истории о любовных похождениях Зевса (с Данаей, Ледой, Европой, Алкменой) и другими смертными женщинами) служили для обоснования генеалогий аристократических фамилий Греции и Рима; аналогичные сюжеты связывались и с другими богами.

Мотив чудесного рождения часто сопровождается параллельной темой гонений на новорождённого, злоключений матери и ребёнка и конечного торжества героя (Даная и Персей и т. п.).

Мотив Д. (н.) з. проник и в мировые религии. Буддийская легенда гласит, что основатель вероучения Шакьямуни родился от девы Майи, в тело которой он сам, сойдя с неба, проник, по одной версии, в виде белого слона, по другой — в виде пятицветного луча.

К длинной исторической цепи «дев-матерей» примыкает дева Ма-

рия, родившая Иисуса Христа от духа святого. Католическая церковь, кроме того, приняла догмат о «непорочном зачатии» и самой девы Марии её матерью Анной. Мусульманские легенды тоже повествуют о чудесном рождении пророка Мухаммада.

Мотив Д. (н.) з. перешёл из мифа в сказочный фольклор: в сказках многих народов говорится о том, как царевна или другая девушка забеременела от съеденной рыбы, от зёрнышка, от купания в воде, от ветра, от лучей солнца и пр.

Лит.: Георгиевский С. М., Мифические воззрения и мифы китайцев, СПб, 1892; Франце в Ю. П., У истоков религии и свободоумствия, М.—Л., 1959; Hartland E. S., Primitive paternity, the myth of supernatural birth in relation to the history of the family, v. 1—2, L., 1909—10; Saint Yves P., Les Vierges Mères et les naissances miraculeuses, P., 1908. С. А. Токарев.

ДЕВЯТЬ ЧИНОВ АНГЕЛЬСКИХ (слав. «чин» соответствует греч. *σάξ* и лат. *ordo*, «порядок», «ряд», «отряд»), в христианских религиозно-мифологических представлениях ступени иерархии ангельских существ. По учению Псевдо-Дионисия Ареопита (5 или нач. 6 вв.), Д. ч. а. образуют три триады, перечисляемые (сверху вниз) в таком порядке: первая триада (характеризуемая непосредственной близостью к богу) — *серафимы, херувимы, престолы*; вторая триада (особенно полно отражающая принцип божественного мировладычества) — *господства, силы, власти*; третья триада (характеризуемая непосредственной близостью к миру и человеку) — *начала, архангелы, ангелы* (в узком смысле слова). Разработав свою доктрину, Псевдо-Дионисий подвёл итоги развития многовековой традиции выделения различных разрядов *ангелов* (в широком смысле слова); традиция эта имеет библейские истоки: в Ветхом завете упоминаются *серафимы, херувимы, силы, ангелы*, в Новом завете — *престолы, господства, власти, начала, архангелы*. Христианские авторы 4 в. предлагали различные варианты классификации ангелов (напр., у Григория Богослова — *ангелы, архангелы, престолы, господства, начала, силы, сияния, восхождения, силы умные, или разума, и т. н.* «Апостольских установлениях» — *херувимы, серафимы, зоны, воинства, силы, власти, начала, престолы, архангелы, ангелы*); у Кирилла Иерусалимского более чем за столетие до Псевдо-Дионисия речь идёт о Д. ч. а., перечисляемых в том же составе, но в несколько ином порядке. С другой стороны, на осмысление самого числа Д. ч. а. у Псевдо-Дионисия и его продолжателей повлияла неопифагорейская и неоплатоническая мистика чисел, отчасти связанная с мифологически-

ми истоками (см. Числа). «Девятёрница» воспринималась, с одной стороны, как «триада триад», как усугубленные числа «три», сакраментальнейшего из чисел ($9 = 3^2$), и как бы её эксплицирование, развёртывание во вне внутренних энергий *троицы*, а постольку и как эквивалент числа «три» (ср. в греч. мифологии число *муз* — или три, или девять). Мотивы числовой мистики в доктрине о Д. ч. а. имеют многочисленные параллели фольклорного или полуфольклорного свойства. Например, представление западной средневековой рыцарской культуры о девяти славнейших витязях, сгруппированных по триадам: три христианина — Артур, Карл Великий, Готфрид Бульонский, три язычника — Гектор, Александр Македонский, Юлий Цезарь, три иудея — Иисус Навин, Давид, Иуда Маккавей; формула русского деревенского колдовства: «три — не тройка, девять — не девятка», дважды отрицающая троичность; европейская поговорка о девяти жизнях кошки, предполагающая в числе «девять» замыкание циклической полноты, и т. п.

Лит.: Roques R., L'univers dionysien, [P.], 1954. С. С. Аверинцев.

ДЕГАНАВИДА («два речных потока сливаются воедино»), в мифологии ирокезов (Северная Америка) пророк и законодатель. Согласно мифам, Д. приписывается замысел и создание Лиги ирокезских племён и свода её законов. Чудесное рождение Д. от божества и смертной женщины сопровождалось зловещими предсказаниями для родного ему племени гуронов, поэтому мать Д. трижды пыталась уничтожить младенца. Д. вынужден покинуть свой народ. В состоянии чудесного прозрения Д. увидел огромное древо мира, охватывающее своей кроной народы, жизнь которых протекает без междоусобных войн, кровной мести и каннибализма. Во время странствий он посетил ряд племён и приобрёл единомышленника и союзника в лице *Гайаваты*. Вместе с ним с помощью животворной магической силы (*оренда*) и волшебного талисмана (*вампум*) Д. преодолел сопротивление злобного божества Атогархо и осуществил свой замысел, создав Великую лигу ирокезов. После этого Д., прощаясь с ирокезским народом, предсказал его дальнейшую судьбу и уплыл в белом каменном каноэ по озеру Онондага.

По некоторым источникам, Д. — реальное историческое лицо, жившее в 14—16 вв. А. В.

ДЕДАБЕРИ, в грузинской мифологии и фольклоре старухи, одни из которых челолюбивы, доброжелательны и покровительствуют героям, а другие, напротив, враждебны чело-

веческому роду. Под контролем последних находятся природные стихии, которые они используют, чтобы помешать героям в достижении их целей.

М. Ч.

ДЕДАЛ (Δαίδαλος), в греческой мифологии внук афинского царя Эрехафея и сын Метиона (Plat. Jop. 533 a), по другой версии, сын Эвпалма и внук Метиона (Apollo-d. III 15, 8). Изобретатель столярных инструментов и мастерства, искуснейший архитектор и скульптор (Д. — букв. «искусный»). Он жил в Афинах, откуда ему пришлось бежать после то-



Дедал, Пасифая и сделанный Дедалом бык. Фреска в доме Веттеев в Помпеях. I в.

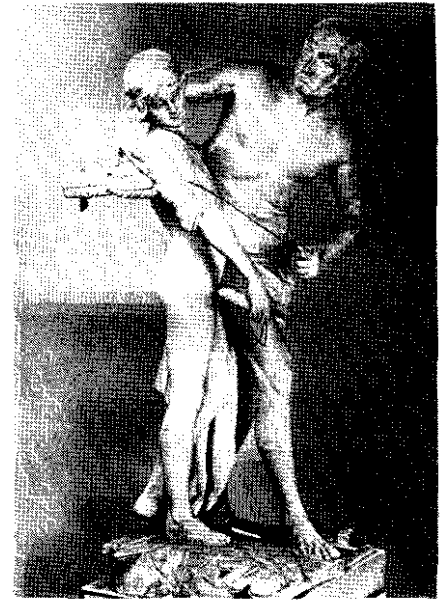
го, как он сбросил с акрополя своего ученика и племянника Талоса (у Гигина — имя племянника Пердикс; Hug. Fab. 39), чьё мастерство вызывало зависть Д. Признанный виновным в ареопаге, Д. после осуждения бежал на Крит к царю Миносу (Apollo-d. III 15, 9). На Крите Д. построил по поручению Миноса лабиринт для чудовищного Минотавра, рождённого женой Миноса Пасифаей от быка. Ариадне он устроил площадку для плясок (Нот. II. XVIII 590 след.). Д. помог Ариадне освободить из лабиринта Тесея; найти выход с помощью клубка ниток (Verg. Aen. VI 27—30). Узнав о его пособничестве бегству Тесея и его спутников, Минос заключил Д. вместе с сыном Икаром в лабиринт, откуда их освободила Пасифая (Hug. Fab. 40). Сделав крылья (склеив перья воском), Д. вместе с сыном улетели с острова. Икар, поднявшись слишком высоко, упал в море, т. к. солнечный жар растопил воск. Оплакав сына Д. добрался в сицилийский город Камик к царю Кокалу (Ovid. Met. VIII 152—262). Минос, преследуя Д., прибыл ко двору Кокала

и решил хитростью выманить Д. Он показал царю раковину, в которую надо было продеть нитку. Кокал попросил Д. это сделать, тот привязал нить к муравью, который, забравшись внутрь, протянул за собой нитку в спираль раковины. Минос догадался, что Д. находится у Кокала, и потребовал выдать мастера. Кокал пообещал это сделать, но предложил Миносу искупаться в ванне; там его погубили дочери Кокала, облив кипящей водой (Apollo-d. epit. I 13). Д. же провёл остаток жизни на Сицилии. Миф о Д. характерен для периода поздней классической мифологии, когда выдвигаются герои, утверждающие себя не силой и оружием, а находчивостью и мастерством.

Лит.: Лосев А. Ф., Античная мифология в ее историческом развитии, М., 1957, с. 206—34. А. Т. Тахо-Годи.

Дошли немногие произведения античного искусства: сцены «Д. и Икар», изображающие приготовления к полёту (рельефы эллинистического времени из Виллы Альбани, фреска в Помпеях и др.). В 14—15 вв. миф нашёл воплощение в книжной миниатюре (иллюстрации к Овидию) и в пластике (рельеф «Д. привязывает крылья Икару» работы учеников Донателло), позднее и в живописи получили распространение сюжеты: «падение Икара» (в картинах Себастьяно дель Пьомбо, Х. Хольбейна Младшего, Я. Тинторетто, П. Брейгеля Старшего, Х. Боля, П. П. Рубенса и др.) и «Д. и Икар» (Джулио Романо, Д. Фети, А. ван Дейка, Ш. Лебрена

Дедал и Икар. Картина Ш. Лебрена. 2-я половина 17 в. Ленинград, Эрмитаж.



Дедал и Икар. Скульптурная группа А. Канови. 1777—79. Венеция, музей Коррер.

и других), в пластике («Д. и Икар» А. Канови; «Падение Икара» О. Родена). Миф нашёл отражение в поэзии (И. В. Гёте — «Фауст», ч. 2, акт 3; В. Я. Брюсов — «Д. и Икар» и др.), в драматургии (драма Х. Эйленберга «Икар и Д.»). Среди музыкально-драматических произведений 20 в. балеты «Полёт Икара» И. Маркевича и «Икар» Ж. Шифера, кантата П. Санкана «Легенда об Икаре».

ДЕДУН (ddwn), в мифологии Куша (Древней Нубии) божество. Почитался главным образом на севере страны как бог-творец. В «Текстах пирамид» упоминается как бог благовоний, а также в варианте мифа об Осирисе (Д. является одним из сыновей Осириса, поддерживающих лестницу, по которой тот поднялся в небо). В напатско-мероитскую эпоху почитался как бог Куша. В более позднее время иногда отождествлялся с Осирисом как синкретическое божество Осирис-Д.

Э. К.

ДЕДЫ, дзяды (белорус. и польск.), в славянской мифологии духи предков. У восточных и западных славян особый обряд почитания Д. совершался весной на седьмой день после пасхи (семуха, весенняя радуница или пасха усопших) или осенью (деды или большие осенни в Белоруссии, костромская дедова неделя, во время которой, по поверью, умершие родители отдыхали); в жертву покойникам приносилась пища. Души умерших приглашали на угощение в дом: «Деду, иди до обеда!». Д. посвящалась первая ложка или первый стакан: его могль выливать под стол или ста-

вить за окно, через которое влетали «меньшие» Д., тогда как «большие» входили через дверь. Во время белорусского обряда хозяин трижды обносил зажжённую лучину вокруг стола, совершая магическое окуривание: эта часть ритуала совпадает с карпатским обычаем «жечь деда», т. е. греть покойника. Пищу, как и в других связанных с именем *Велеса* и *Велса* славянских и балтских обрядах поминовения и кормления мёртвых, первоначально относили также на кладбище. Д. могли изображать в виде антропоморфных «болванов» с лучиной. В Белоруссии Д. называют Ставрускими, связывая их с преданием о Ставре и Гавре, собаках древнего языческого князя Боя. Бой приказал воздавать почести этим собакам, как своим приближённым, а после их смерти ввёл особые дни почитания, когда к месту, где были зарыты собаки, приносили пищу и питьё; пиршества продолжались до ночи, причём собак называли по именам. По поверью, отсюда берут начало Ставруские Д. Миф о двух собаках и некоторые детали обряда имеют широкие индоевропейские и типологические параллели и могут восходить к глубочайшей древности (ср. иран. *фраваши* и др.). Во время майских обрядов в Польше Д. предвещали девушке близкое замужество. Упоминание в болгарских ритуальных играх персонажа со сходным названием позволяет считать наименование Д. общеславянским.

Лит.: Шейн П. В., *Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края*, т. 1, ч. 2, СПб. 1890; Зеленин Д. К., *Народный обычай «греть покойников»*, «Сборник Харьковского историко-филологического общества», 1909, т. 18; его же, *Описание рукописей ученого Архива Русского географического общества*, т. 1—3, П., 1914—16. В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ДЕЙДАМИЯ (Δηιδάμεια), в греческой мифологии дочь царя острова Скирос Ликомеда, у которого Фетида скрывала своего сына *Ахилла* (нарядив в женское платье) перед началом Троянской войны, т. к. ему была предсказана гибель под стенами Трои. Д. стала возлюбленной *Ахилла* и родила ему сына *Неоптолема*. М. Б.

ДЕЙФОБ (Δηϊφωβος), в греческой мифологии сын *Приама* и *Гекубы*, любимый брат *Гектора* [поэтому Афина принимала образ Д., чтобы побудить Гектора к единоборству с *Ахиллом* (Нот. II. XXII 222—246, 294—300)]. Д. отличается в Троянской войне во время битвы за корабли, где вступает в сражение с *Идомеем* и получает рану от его соратника *Мериона* (Нот. II. XIII 402—539). После смерти *Париса* Д. становится мужем *Елены*. Во время

взятия Трои погибает от руки ворвавшегося в его дом *Менелая* (Apol. lod. epit. V 9, 22). В. Я.

ДЕЙВЕ (литов. deivė, deivė, «богиня»), в литовской мифологии первоначальное обозначение богини высших уровней пантеона и всего класса таких персонажей (см. *Балтийская мифология*); позднее — духи, прекрасные девы с длинными волосами и большими грудями; мастерски выполняют любую женскую работу, особенно прядение и тканье (преследуют тех, кто занимается этим в четверг). Д. любят детей, нередко влюбляются в юношей и даже выходят замуж; жить с ними — счастье, но при нарушении табу они уходят. Иногда Д. или лауме — духи леса и воды (ср. *русалок*) или ведьмы. Литовский автор 16 в. *Мажвидас, сообщавший, что у литовцев есть сто Д., если не больше, перечисляет их наряду с нечистыми духами*. В поздних источниках Д. иногда приписываются некоторые конкретные функции: так, святая Д. обозначает божество дождей или богиню чумы, смерти (ср. *Гильтине*). Эти характеристики Д. позволяют связать её с *Диевасом*, в частности, когда это имя обозначает *Перкунаса*. Тем самым реконструируется мотив супружеской пары, в которой муж (громовержец) — на небе, жена — внизу, на земле или даже в подземном царстве (ср. характерную замену «путей Д.» на «пути Веле» — *Велса* в фольклоре, где Д. объединяется с противником *Перкунаса*, демоном подземного мира); таким образом, Д. — женский персонаж основного мифа восточно-балтийской мифологии. Д., как правило, помещается в пантеоне на более низком уровне, чем *Диевас*, и обнаруживает тенденцию к превращению в злого духа.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ДЕКЛА (латыш. Dēkla), в латышской мифологии богиня судьбы, наряду с *Картой* и *Лаймой*. Особое отношение Д. имеет к новорождённым младенцам: она пеленает их, охраняет их сон в колыбели, даёт им имена, способствует успешному росту. Д. покровительствует и девушкам, выбирает им женихов. В народных песнях имя Д. часто соседствует или чередуется с именем *Лаймы*. В сказках имя Д. иногда выступает как обозначение целого класса мифологических персонажей. Имя Д. обычно производят от латыш. dēt, «класть» и т. п., ср. rīri dēt, «кормить грудью» (ср. др.-инд. dhayati, «сосать»). В. И., В. Т.

ДЕЛЬФИНИИ (Δελφινίη), в греческой мифологии чудовище: 1) дракон, охранявший в Дельфах священный источник у прорицалища. Ему был

отдан на воспитание *Тифон* — порождение земли (Нот. II 122—128). Д. был убит *Аполлоном*, после чего получил имя *Пифон* (букв. «гниющий»), т. к. лучи солнца превратили его тело в прах. В этом мифе соединение двух хтонических образов — более древнего Д. и *Пифона*, которые уступили место и оракул новому олимпийскому богу *Аполлону*; 2) дракон — полуженщина-полузмея, которому *Тифон* отдал на хранение сухожилия, вырезанные у *Зевса* во время поединка. Обессиленный *Зевс* был заключён *Тифоном* в *Корикийской пещере* (Киликия); там Д. стерёг *Зевса* и эти сухожилия. Выкрав сухожилия, *Гермес* и *Пан* исцелили *Зевса* (Apol. lod. I 6, 3). Этот миф относится к эпохе становления классической олимпийской мифологии в её борьбе с хтонизмом. А. Т. Г.

ДЕМЕТР И ГИСАНЭ, в армянской мифологии божество. Согласно мифу, князя Д. и Г., братья, родом из Индии, навлекшие гнев своего правителя, бежали в Армению. Царь *Вагаршак* жалует им страну *Тарон* (территория на востоке современной Турции), в которой они строят город *Вишап*. Через 15 лет царь убивает обоих братьев, а власть в *Тароне* передаёт их трём сыновьям, которые воздвигают на горе *Каркэ* статуи богов Д. и Г., а служение им поручают своему роду. Так как *Гисанэ* был длинноволосым, то и служители его культа отпускали длинные волосы; приняв христианство, в память своей древней веры они стали оставлять на голове детей косу. Имя *Деметр*, по видимому, восходит к имени богини *Деметры* (называвшейся иногда армянами *Сандарамет*); вероятно, в районе, где стояли идолы Д. и Г., у древних армян почиталось божество *Сандарамет-Деметр*, а т. к. слово «сандарамет» означает по-армянски также «земля, недра земли, ад» (джохк), эта местность считалась воротами ада. Имя *Гисанэ* («длинноволосый») сначала было, скорее всего, эпитетом *Деметра*, позднее было переосмыслено как самостоятельный персонаж — брат *Деметра*. С. Б. А.

ДЕМЕТРА (Δημιτρη), в греческой мифологии богиня плодородия и земледелия, дочь *Кроноса* и *Реи* (Hes. Theog. 453), сестра и супруга *Зевса*, от которого она родила *Персефону* (912—914). Одно из самых почитаемых олимпийских божеств. Древнее хтоническое происхождение Д. засвидетельствовано её именем (букв. «земля-мать»; греч. δα, δη-уф, «земля»). Культовые обращения к Д.: *Хлоя* («зелень», «посев»), *Карпофора* («дарительница плодов»), *Фесмофора* («законода-

тельница», «устроительница»), Сито («хлеб», «мука») указывают на функции Д. как богини плодородия. Она благостная к людям богиня, прекрасного облика с волосами цвета спелой пшеницы, помощница в крестьянских трудах (Нот. II. V 499—501). Она наполняет амбары земледельца запасами (Нес. Орр. 300 след.). К Д. взывают, чтобы зёрна вышли полновесными и чтобы удалась пахота (465—468). Д. научила людей пахоте и посеву, сочетавшись в священном браке на трижды вспаханном поле острова Крит с критским богом земледелия *Иасионом*, и плодом этого брака был *Плутос* — бог богатства и изобилия (Нес. Theog. 969—974). Д. научила *Трипто-*

развеселилась от забавных шуток служанки Ямбы. Она воспитывает царского сына *Демофонта* и, желая сделать его бессмертным, натирает мальчика амброзией и закаляет в огне. Но после того как *Метанира* случайно увидела эти магические манипуляции Д., богиня удаляется, открыв своё имя и приказав построить в свою честь храм. Именно в нём восседает печальная богиня, горюя по дочери. На земле наступает голод, гибнут люди, и Зевс приказывает вернуть *Персефону* матери. Однако *Аид* даёт своей супруге *Персефоне* вкусить гранатовое зёрнышко, чтобы она не забыла царство смерти. Две трети года дочь проводит с Д., и вся природа расцветает, плодоносит и ликует; одну треть года *Персефона* посвящает *Аиду*. Плодородие земли не мыслится вне представления о неизбежной смерти растительного мира, без которой немисливо его возрождение во всей полноте жизненных сил. (Гранатовое зёрнышко — символ плодovitости, но владельцем его является бог смерти.)

Д. — прежде всего богиня, почитавшаяся земледельцами, но отнюдь не изнеженной ионийской знатью. Её повсеместно прославляют на празднике *Фесмофорий* как устроительницу разумных земледельческих порядков. Д. относится к числу древних женских великих богинь (*Гея*, *Кибела*, *Великая мать богов*, *Владычица зверей*), дарующих плодотворную силу земле, животным и людям. Д. почитается на этом празднике вместе с дочерью *Персефой*, их именуют «двумя богинями» и кланятся именем «обеих богинь» (ср. «Женщины на празднике *Фесмофорий*» *Аристофана*). Главное священное место Д. — *Элевсин* в *Аттике*, где в течение 9 дней месяца *боздромеона* (сентября) проходили *Элевсинские мистерии*, символически представлявшие горе Д., её странствия в поисках дочери, тайную связь между живым и мёртвым миром, физическое и духовное очищение; мать и дочь — «обе богини» почитались совместно. Старинные афинские семьи имели наследственное право участия в элевсинских священнодействиях и повиновались обету молчания. *Эсхил* по традиции пользовался этим правом и даже был изгнан из *Афин* якобы за разглашение ритуальных фактов, известных только посвящённым. *Элевсинские таинства*, воспринимавшиеся как «страсти» Д., считаются одним из источников древнегреческой трагедии и тем самым сближаются с вакханалиями *Диониса*. *Павсаний* описывает храм Д. *Элевсинской* в *Тельпусе* (*Аркадия*), где рядом соседствуют мраморные статуи Д., *Персефоны* и *Диониса* (VIII 25,



Перера (*Деметра*). Терракотовый бюст. 2 в. н. э. Рим. Национальный музей.

3). Рудименты хтонического плодородия сказываются в культе Д. *Эринии*; с ней, превратившейся в кобылицу, сочетался *Посейдон* в образе жеребца. «Гневающаяся и мстящая» Д. (*Эриния*) омовается в реке и, очистившись, снова становится благостной богиней (VIII 25, 5—7). В *Гермине* (*Коринф*) Д. почиталась как *Хтовия* («земляная») (II 35, 5) и *Термасия* («жаркая»), покро-

Деметра («*Деметра Книдская*»). Статуя круга *Вриакисса*. Мрамор. 340—330 до н. э. Лондон. Британский музей.



Деметра вручает *Триптолему* колос пшеницы. Справа — *Персефона*. Рельеф из *Элевсина*. Мрамор. 2-я половина 5 в. до н. э. Афины. Национальный музей.

лема, сына *элевсинского* царя, засеять поля пшеницей и обрабатывать их. Она подарила *Триптолему* колесницу с крылатыми драконами и дала зёрна пшеницы, которыми он засеял всю землю (*Apollod.* I 5, 2). В мифе о Д. отражена также вечная борьба жизни и смерти. Она рисуется скорбящей матерью, потерявшей дочь *Персефону*, похищенную *Аидом*. В *Гомеровском гимне* «К *Деметре*» (*Нупн.* V) рассказывается о странствиях и горе богини в поисках дочери; приняв образ доброй старушки, Д. приходит в соседней с *Афинами* *Элевсин* в дом царя *Келея* и *Метаниры*. Её приветливо встречают в царской семье, и впервые после потери дочери Д.

вительница горячих источников (II 34, 6). В Фигалее (Аркадия) почиталась древнее деревянное изображение Д. Мелайны («Чёрной») (VIII 5, 8). У Гесиода (Opp. 465 след.) Д. «чистая» соседствует с Зевсом «подземным», и им обоим возносит земледельцы свои мольбы.

В римской мифологии Д. соответствует Церера.

Лит.: Dieterich A., Mutter Erde, 2 Aufl., Lpz.—B., 1913; Altheim F., Terra mater, Gießen, 1931; Méaulis G., Les mystères d'Eleusis, P., 1938; Jung K. G., Kerényi K., Einführung in das Wesen der Mythologie. Gottkinmythos. Eleusinische Mysterien, Amst.—Lpz., 1941; Deichgräber K., Eleusinische Frömmigkeit und homerische Vorstellungswelt im homerischen Demeterhymnus, Mainz, [1950]; Uxkull W. von, Die Eleusinischen Mysterien. Versuch einer Rekonstruktion, Büdinger — Gettenbach, 1957. А. А. Тахо-Годи.

Среди памятников античного изобразительного искусства: «Д. Книдская» (статуя круга Бриаксиса). Сохранились посвященные рельефы, связанные с элевсинскими таинствами, многочисленные терракотовые статуэтки Д., а также её изображения на помпейских фресках и в росписях, обнаруженных в Северном Причерноморье (т. н. склепы Д. в Большой Близице и в Керчи).

В средневековых книжных иллюстрациях Д. выступает в качестве покровительницы сельских работ и как олицетворение лета. В живописи эпохи Возрождения Д. часто изображается обнажённой; её атрибуты — колосья, плоды, серп, иногда рог изобилия. Воплощение образа Д. в европейском искусстве 16—17 вв. было связано с прославлением даров природы (рисунки Дж. Вазари и Х. Голцуса, картины Я. Йорданса «Жертвоприношение Церере», П. П. Рубенса «Статуя Цереры» и др.) или с воспеванием радостей жизни (картины «Вахх, Венера и Церера» Б. Шпрангера, Голцуса, Рубенса, Йорданса, Н. Пуссена и др.). Особенно широкое распространение получают статуи Д. в садовой пластике барокко.

Наиболее значительные произведения европейской литературы, связанные с мифом о Д., созданы в поэзии (Ф. Шиллер, «Элевсинский праздник», А. Теннисон, «Д. и Персефона»). Среди опер — «Умиротворённая Д.» Н. Йоммелли. См. также *Персефона*.

ДЕМИУРГ (греч. δημιουργός, «ремесленник», «мастер», «созидатель», букв. «творящий для народа»), мифологический персонаж, создающий элементы мироздания, космические и культурные объекты, людей, как правило, путём изготовления; его деятельность подобна деятельности настоящего ремесленника. В мифологии Д. часто являются такие персонажи, как *гончар*, *кузнец*, *ткач*. Однако функции Д. шире непосред-

ственно ремесленных. Так, бог-кузнец *Гефест* делает щит, представляющий собой модель мировой жизни, *Ильмаринен* выковывает солнце и луну, чудесное сампо (ср. дагомейск. *Гу* и других афр. кузнецов), египетский бог *Хнум* создаёт мир и людей на гончарном круге, индийский Вишвакарман, ваятель, плотник, кузнец, является божественным творцом мира. Во многих мифологиях Д. сливается с более абстрактным образом небесного бога-творца, отличающегося космическими масштабами деятельности, творящего не только отдельные объекты, элементы мироздания, как Д., но космос в целом и не только путём изготовления, но и более «идеальными» способами, посредством магических превращений, простым словесным называнием предметов и т. п., как египетский *Птах*, создающий мир «языком и сердцем», или *Яхве* (ср. афр. богов-громовников (*Мулунгу*, *Моримо*, *Мукуру*, вызывающих людей, и др.). Так, Хнум, создающий весь мир, уже очень близок богу-творцу, но остаётся Д. по способу творения (ср. *Вишвакарман*). Д. часто выступает как помощник верховного божества.

Д., изготавливающий ранее не существовавшие объекты, сопоставим с *культурным героем*, большей частью добывающим предметы, ранее уже существовавшие, но удалённые, скрытые и т. д. (представления о Д. возникают параллельно или стадияльно позднее). Практически в архаических мифологиях функции Д. и культурного героя (иногда с преобладанием какого-либо из этих аспектов) выполняются одним персонажем — племенным (тотемным) зооморфным, и позднее антропоморфным первопредком-прародителем (ср. создание людей Д.), который зачастую действует как трикстер или в паре (особенно в *близнецах мифах*) со своим антагонистом-трикстером. Постепенно, с усилением «космичности» этого персонажа (сопровождающимся иногда переселением его в один из других миров, большей частью на небо; см. *Верх и низ*), эти функции дифференцируются, но подобный синкретизм (или его рудименты) может сохраняться и на более поздних стадиях.

В литературе термин «Д.» применяется также для обозначения мифологического персонажа, наделённого функциями созидания лишь космических объектов, природы, в отличие от культурного героя, создающего преимущественно культуру.

В античности термин «Д.» приобрёл мифолого-философское значение: у пифагорейца Филолая Д. — принцип, сохраняющий сущность вещей, несмотря на их текучесть (В 21);

у софиста Крития — мировой ум (В 19); у Платона в диалоге «Тимей» Д. — творец космоса, благой отец, создающий небо, землю и её обитателей (28 С — 29 А, 41 АВ и др.); Д. — устроитель космоса встречается и у Аристотеля (Irg. 13 Rose); неоплатоническая разработка учения о Д. принадлежит Проклу (в комментарии на диалог Платона «Тимей»); у гностиков Д. — творческое начало, производящее материю, отягощённую злом. Е. М. Мелетинский.

ДЕМОН (Δαίμων), в греческой мифологии обобщённое представление о некоей неопределённой и неоформленной божественной силе, злой или (реже) благодетельной, часто определяющей жизненную судьбу человека. Это мгновенно возникающая и мгновенно уходящая страшная роковая сила, которую нельзя назвать по имени, с которой нельзя вступить ни в какое общение. Внезапно нахлынув, он молниеносно производит какое-либо действие и тут же бесследно исчезает. В этом образе очевидны рудименты т. н. внезапного преанимизма (по терминологии Г. Узенера. Д. — не что иное, как «бог данного мгновения»). Иногда олимпийские боги тоже называются Д., но только в обобщённо-неопределённом смысле или в случае, когда бог не проявил себя индивидуально и скрывает своё имя. Д. непосредственно воздействует на человека, готовит беду (Hom. Od. XII 295), прельщает (XVI 194), насылет беды (XIX 512), злое сны (XX 87). Д. направляет человека на путь, ведущий к каким-либо событиям, часто катастрофическим (Hom. Od. VI 172; VII 248; II. XXI 92). Д. вызывает неожиданно ту или иную мысль (Hom. II. IX 600; Od. III 27). Иной раз Д. действует благодетельно (Od. IX 381), встречается эпитет δαίμονος, «счастливодემонический». Д. приравнивается к судьбе, все события человеческой жизни находятся под его влиянием (Aeschyl. Pers. 825; Soph. Irg. 592; Eur. Andr. 971). Есть Д. рождения (Pind. Ol. XIII 105), Д. добра и зла (Pind. Pyth. III 34), характер человека — его Д. (Heraclit. Irg. 119), каждому человеку в жизни достаётся свой Д. (Plat. Phaed. 107 d). Демоны мыслятся также низшими божествами, посредниками между богами и людьми. У Гесиода поколение «золотого века» после своего исчезновения превратилось в «благостных Д.», которые охраняют людей и взрают на правые и неправые дела (Hes. Opp. 121—126). В римской мифологии Д. соответствует *гений*. Раннехристианские представления о Д. связаны с образом злой демонической, бесовской силы (см. *Бесы*).



Ритон в форме головы демона. 4 в. до н. э. Рим, Ватиканские музеи.

Лит.: Лосев А. Ф., Античная мифология в ее историческом развитии, М., 1957, с. 46—60; Ногси Р. С. van, Δαίμων, «Μεταμοσυνε», ser. 3, 10, 1940, с. 61—68; Nowak H., Zur Entwicklungsgeschichte des Begriffes Dämon, Bonn, 1960. А. Ф. Лосев.

В описаниях мифологий различных народов Д. — условное обозначение тех сверхъестественных персонажей, которые не являются богами и занимают по сравнению с богами низшее место в иерархии (или находятся на низших уровнях в данной мифологической системе). В более узком и точном смысле Д. — злые души. Согласно классификации, предложенной Г. Узенером и поддержанной Э. Кассирером, следует различать Д. (духа) как обозначение случайного мифологического образа, создаваемого из любого предмета, попадающего в поле действия мифологической мысли, и гения как обозначение мифологического символа судьбы и личности человека.

Лит.: Usener G., Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, Bonn, 1896; Cassirer E., Philosophie der symbolischen Formen, Bd 2 — Das Mythische Denken, B., 1925. В. И.

ДЕМОФОНТ (Δημόφων), в греческой мифологии: 1) сын элевсинского царя Келея и его жены Метанеры. Его воспитывала под видом кормилицы Деметра, нашедшая приют в этой семье во время поисков своей дочери. Желая сделать Д. бессмертным, Деметра тайно закаляла его в пламени огня, но этому однажды помешала испуганная мать (Нуптл. Ном. V 233—254); 2) афинский царь, сын Тесея и Федыры, брат Акаманта (Apollocl. epit. I 18) Братья участвовали в Троянской войне и при взятии Трои освободили похищенную Диоскурами мать Тесея, свою бабушку Эфру (V 22).

Возвращаясь из-под Трои, Д. пристал к Фракии, где женился на царской дочери Филлиде. Она подарила ему ларец со святыми Матери Реи, который ему разрешалось открыть только тогда, когда он потеряет надежду вернуться к жене. Д. поселился на Кипре и не вернулся к Филлиде. Она прокляла его и покончила с собой. Когда Д. открыл ларец, то в ужасе вскочил на коня, во время бешеной скачки упал, наткнулся на свой меч и погиб (VI 16—17). (Существует вариант мифа, приписывающий женитьбу на Филлиде Акаманту и связывающий с ним изложенные события.) А. Т.-Г.

ДЕНГДИТ («великий дождь»), в мифологии динка (самоназвание — дженг; южная часть территории современного Судана) божество в облике небесного быка, посылающее на землю дождь (ср. *Джуок* — у шиллуков, *Нуал* — у нуэр). Согласно мифу одного из наиболее древних и больших родов динка (адеро у низьдинка), тотем которого — дождь (денг), мать Д., будучи беременной, сошла с неба на землю. Люди натёрли её тело жиром убитого буйвола, а затем поместили рожицу в хижине без дверей. Там она родила чудесного ребёнка — с зубами, как у взрослого, и плакавшего кровавыми слезами. Во время родов хлынул ливень, поэтому мать назвала сына Д. Оставляя его людям, она сказала, что отныне Д. будет «делателем дождя». Д. был первым правителем динка, а когда состарился, исчез во время грозы (ср. *Ньиканг*). С Д. связывается появление людей: он дал своей жене Альет (другое имя — Ман Доонг) ком жира. Размягчив его на огне, Альет стала лепить из жира мужчин и женщин, которые по верёвке, соединяющей небо и землю (небесная дорога), спускались на землю. Тесть Д., также принявший участие в создании людей, выпил большую часть жира, и поэтому вылепленные им люди оказались уродами — с деформированными конечностями, глазами, ртами и т. п. Испугавшись гнева Д., тесть убежал на землю по верёвке, которую затем по его просьбе перекусил сокол. У Альет, согласно некоторым мифам, рождается сын Акол («солнце»), от которого произошли предки динка (Денг) и нуэр (Нуэр). Д. иногда отождествляют с *Ньялич*, иногда называют сыном Ньялич. Как «податель дождя» и глава предков Д. типологически близок мифологическим персонажам *Мулуку*, *Леза*, *Мукуру*.

В святыщах Д. помимо жертвоприношений проходили церемонии вызывания дождя, празднование урожая дурры (хлебное сорго) и др. Под священным деревом Альет —

арадайб, из которого, согласно мифам, она вышла, при наступлении сезона дождей совершались жертвоприношения. Е. С. Котляр.

ДЕННИЦА, в славянской мифологии образ полуденной зари (или звезды), мать, дочь или сестра солнца, возлюбленная месяца, к которому её ревнует солнце (мотив «небесной свадьбы», характерный и для *балтийской мифологии*). См. также *Вечорка*. В. И., В. Т.

ДЕЯНИРА (Δηϊανίρα), в греческой мифологии дочь Ойнея, царя Калидона (вариант: бога Диониса — Apollocl. I 8, 1) и *Алфеи*, сестра *Мелеагра*, супруга *Геракла*. В юности Д. научилась владеть оружием и умела править колесницей. Когда после гибели Мелеагра его сёстры с горя превратились в птиц-цесарок, только Д. и ещё одна сестра Горга сохранили человеческий облик благодаря вмешательству Диониса (Hug. Fab. 174). Геракл, спустившись в царство мёртвых за Кербером, встретил там Мелеагра, который просил его взять в жёны Д. (Pind. Irg. 249 a). Соперником Геракла был речной бог *Ахелой*. Отломив Ахелю, принявшему облик быка, один рог, Геракл одержал над ним победу и женился на Д. Когда на Геракла напали дриопы, Д. сражалась рядом с ним и была ранена в грудь (Schol. Apoll. Rhod. I 1212). Д. от Геракла родила сыновей Гилла, Ктесиппа, Глена, Онита (Apollocl.



Геракл и Несс, пытающийся похитить Деяниру. Фрагмент росписи краснофигурного килика Аристофана. 420—410 до н. э. Восток, Музей изящных искусств.

II 7, 8) и дочь Макарию (Paus. I 32, 6). При переправе Геракла и Д. через реку Эвен кентавр Несс посягнул на ехавшую на нём верхом Д. Геракл поразил Несса стрелой из лука, и тот, умирая, посоветовал Д. собрать его кровь, т. к. она якобы поможет ей сохранить любовь Геракла



Несс и Деянира. Картина П. П. Рубенса. 1610-е гг. Ленинград. Эрмитаж.

ла (Apolod. II 7, 6). Узнав, что Геракл собрался жениться на захваченной им в Эхалии Иоле, Д. пропитала кровью Несса хитон и послала его Гераклу. Однако кровь Несса, погибшего от смазанной желчью лернейской гидры стрелы Геракла, превратилась в яд, от которого погиб Геракл. Узнав о случившемся, Д. закололась мечом (Soph. Trach. 930 след.).

А. Н. Зайцев.

ДЖАБРАН («мать отца коз»), в абхазской мифологии божество мелкого рогатого скота, одна из семи долей *Айтара*. Согласно ранним мифологическим представлениям, Д. — прародительница коз. Молением Д. (в первый четверг марта) начинался цикл весенних обрядов в честь *Айтара*.

Л. А.

ДЖАГАННАТХА (др.-инд. jagannātha, «владыка мира»), в индуистской мифологии особая форма Вишну-Кришны (см. *Вишну* и *Кришна*), наиболее чтимая в Бенгалии и Ориссе. Сравнительно поздняя пураническая легенда рассказывает, что, когда Кришна после гибели Ядавов был случайно убит охотником, тело его долго оставалось непогребённым. Наконец, некий благочестивый человек предал его кремации и поместил прах в освящённый ларец. По указанию Вишну царь страны Аванти Индрадьумна попросил божественного строителя *Вишвакармана* воссоздать из этого праха образ Кришны — Д. Вишвакарман согласился на это с условием, чтобы никто ему не мешал, пока он не завершит своей работы. Нетерпе-

ливый Индрадьумна пришёл, однако, взглянуть на изображение прежде времени, и разгневанный Вишвакарман оставил Д. неоконченным — без рук и без ног. Тем не менее *Брахма* дал Д. глаза, вложил в него душу и сам в качестве жреца присутствовал на *ашвамедхе*, которую Индрадьумна совершил в честь новоявленного бога. Специалисты полагают, что город Пури (вблизи города Каттака в Ориссе), где находится храм Д., был некогда центром какого-то автохтонного культа, слившегося позже с культом Кришны, который принял при этом имя местного божества — Д. Храм Д., известный здесь уже в 4 в. н. э., теперь окружён бо-

лее чем сотней других храмов и святынь, посвящённых Вишну, Кришне, Шиве, Сурье и иным индуистским богам. Пури — одно из самых известных в Индии мест паломничества. Особенно много паломников стекаются сюда во время двух ежегодных празднеств: *снаятры* — ритуального купания статуи Д., а также *стагуй* брата и сестры Кришны *Баларамы* и *Субхадры*, и *ратхатры* — провозения статуи через город на колеснице во главе религиозной процессии.

Лит.: Ghose V. K., History of Puri, New Delhi, 1930.

П. А. Гринцер.

ДЖАГУПАТХА (от адыг. жьэгу, «очаг», пэ, «перед», тхэ, «бог»),



в адыгской мифологии божество очага. С именем Д. связывались некоторые обряды (приобретение невесты к очагу и др.). М. М.

ДЖАДЖА («коренастая»), в абхазской мифологии богиня полеводства и огородничества. Выступает в облике женщины низкого роста, плотного сложения. Представления о Д., по-видимому, сложились в те времена, когда полевыми работами занимались преимущественно женщины. Согласно поверьям, во время появления кукурузных початков Д. ходит по полям. Если она недовольна хозяином поля, она предрекает ему мелкую кукурузу («с мизинец»), если довольна им, — крупную («в локоть, пядь и пять пальцев»). В честь Д. два раза в год (в начале весны и после уборки урожая) на поле устраивались молебны. Х. Б.

ДЖАЙНСКАЯ МИФОЛОГИЯ, комплекс мифологических представлений религиозно-философской системы джайнизма (Д.), получившей название от одного из титулов, присваемого вероучителям — джина («победитель»). Д. возник в Индии в 6 в. до н. э., его основателем был Махавира Джина, но ортодоксальная традиция Д. считает, что Махавира был только последним провозвестником веры — тиртханкаром (букв. «создатель брода») нашей временной эпохи, и относит его предшественников к неизмеримо далёким временам, претендуя таким образом на роль самой древней религии.

Две основные секты Д., раскол на которые произошёл в конце I в. до н. э., называются цветамбары («одетые в белое») и дигамбары («одетые сторонами света»). Каждая из них почитает каноническими различные сочинения, и, придерживаясь одинаковых принципов вероучения, они расходятся в толковании и интерпретации частностей. Кодификация джайнского канона произошла относительно поздно, через 9 веков после времени деятельности Махавиры. В джайнских религиозно-философских трактатах — сутрах содержится учение об освобождении от уз сансары, достигаемом путём трёх «сокровищ» Д.: правильного знания (вероучения), правильного видения (истины), правильного поведения. Практический путь к спасению сводится к строжайшему соблюдению этических предписаний и суровой аскезе. В основе догматики Д. лежит представление о двух вечных, несозданных, сосуществующих категориях — дживах (души, активные агенты восприятия и действия) и адживах (неживые, неодушевлённые начала). Число джив бесконечно. Соединяясь с кармической материей, они обретают грубое кармическое тело и рождаются

в виде живых существ. Представление о дживах, связанное с общендийскими понятиями кармы и сансары, в Д., с одной стороны, вероятно, восходит к архаическому анимизму, а с другой — доведено до космического гилозоизма, ибо душами—дживами наделены не только животные и растения, но и элементарные частицы материи — земли, воды, огня, ветра, воздуха. Таким образом, в Д. безначальный и бесконечный круговорот джив порождает представление о некоем равенстве всех существ, ибо все они обладают дживами (отсюда строжайший запрет на причинение вреда — ахимса), но поскольку дживы качественно различны в зависимости от количества органов восприятия (от одного у растений и до пяти у высших животных, людей и богов), создаётся своеобразная иерархия живых существ, высшее место в которой занимает человек, ибо только он может прекратить действие закона кармы и достичь освобождения. При этом мир людей делится на кармовый, т. е. мир, где разворачивается история, и некармовый, где нет смены периодов времени. Состояния *siddhi* — «совершенных» джив, освободившихся от кармы, могут достичь только обитатели кармового мира.

Д. м. отличает тяготение к созданию сложных классификационных схем и строгих иерархий, стремление к систематическим числовым способам описания. В ней можно выделить два комплекса представлений: космографический — детальное описание мира, его частей и их обитателей, восходящий к общендийским представлениям, и мифо-исторический, главными персонажами которого являются тиртханкары.

Космография. Вселенная делится на мир и бесконечно больший не-мир, в котором нет ничего, кроме пространства — акаши, и который недоступен для восприятия и проникновения. Мир отделён от не-мира трёхслойной бездной из густой воды, густого ветра и тонкого ветра. Мир, по представлениям джайнов, имеет весьма своеобразную форму: он состоит из трёх усечённых конусов или пирамид, из которых средний и верхний сложены основаниями, а вершина среднего покоится на вершине нижнего. Нижний конус (или пирамида) — это нижний мир — Аддхолока, два верхних суть верхний мир — Урдхвалока, а в месте их соединения находится средний мир — Мадхьялока. Высота всего мира равна 14 раджу (букв. «верёвка» — условная мера), из них по семь приходится на Аддхолоку и Урдхвалоку (средний мир в расчёт не принимается). В основании низшего мира лежит квадрат со стороной 7 раджу или круг того же

диаметра. Интересна неканоническая концепция, согласно которой мир имеет форму человеческого тела (локапуруша, т. е. мир-космический человек), на уровне талии которого находится Мадхьялока, ниже — Аддхолока, а выше — Урдхвалока. Этим представлением можно объяснить название одного из слоёв высшего мира — Грайвейака — «шейные (миры)».

Обитатели мира делятся на растения, низших животных, высших животных, людей, обитателей ада, божеств; всем им противопоставлены сиддхи.

Низший мир по вертикали состоит из семи слоёв, названия которых сверху вниз следующие: Ратнапрабха, Шаркарапрабха, Вадукпрабха, Панакапрабха, Дхумапрабха, Тамахапрабха и Тамастамахапрабха. Во всех слоях, кроме первого, распространено огромное количество натуралистично описываемых адов, наполненных тьмой и смрадом гнили и нечистот. По ранним представлениям, обитатели ада были людьми, страдающими от всевозможных пыток. Позднее они выделились в низший ранг телесного перерождения и описываются как отталкивающие существа чёрного цвета, похожие на опипанных птиц, бесполое, дурнопахнущие, вызывающие боль при прикосновении, живущие в постоянном страхе взаимного преследования, ибо они и жертвы, и палачи. Их омерзительность увеличивается пропорционально глубине слоя.

В центре среднего мира лежит круглый континент Джамбудвипа, вокруг которого концентрическими кругами располагаются бесчисленные океаны и другие континенты. В центре Джамбудвипы возвышается мировая гора *Мандара* (в поздних текстах Меру), соответственно центр мира, высотой в 100 тыс. йоджан (из которых 1 тысяча уходит под поверхность земли) и диаметром основания 10 тысяч йоджан. Состоит она из золота, серебра, хрусталя и т. п. У основания и по склонам расположены райские рощи Бхадрашала, Нандана и Сауманаса. В каждой из них по четырём главным сторонам света стоят храмы, по промежуточным расположены по четыре лотосовых пруда. В Нандане и Сауманасе среди прудов стоят дворцы, принадлежащие божествам Шакре и Ишане. В роще на вершине Мандары — Пандаке, вместо дворцов четыре скалы, называемые «скалами посвящения», на которых стоят троны и происходит посвящение северного и южного тиртханкаров. Джамбудвипа имеет в диаметре 100 тысяч йоджан и разделён поперёк с запада на восток шестью горными цепями на семь земель: крайняя на юге Бхараха или Бхаратаварша, на севере Еравайя или Айравата. Центральную полосу за-

нимает земля Махавидеха, к югу от которой лежат земли Хариварша и Хаймаватаварша, а к северу Рамьякаварша и Хайраньяватаварша. В центре Махавидехи горные цепи, расходящиеся по промежуточным сторонам света, отделяют две страны: Ут-таракуру, где растёт калпаврикса («дерево, исполняющее желания») Джамбу, имеющее по 8 йоджан в высоту и ширину, и Девакуру с калпавришей Шалмали. По окружности Джамбудвипы возвышается алмазная стена высотой 8 йоджан, за ней идёт решётка из драгоценных камней. В стене и решётке расположены четверо ворот, ориентированных по сторонам света.

Джамбудвипу окружает океан Лаванода, в котором имеются 4 цепи островов, называемые Антарадвипа, а также острова, принадлежащие лунам, солнцам и божеству Лаваноде — Суштхите.

Далее идёт континент Дхатакикханда. На севере и юге горные цепи делят его пополам, и каждая половина повторяет строение Джамбудвипы. В середине каждой половины есть своя Махавидеха со своей горой Мандара (Меру), копией центральной Мандары, но меньших размеров.

Далее идёт океан Калола и континент Пушкарадвипа, который разделяется на две равные части круговой горной цепью Манушоттара. Внутренняя часть повторяет строение Дхатакикханды. Горы Манушоттара — граница мира людей. По ту сторону не живут ни люди, ни животные, а только божества, небесные тела стоят неподвижно и вполнину меньше, чем обычные, нет деления времени, нет огня, облаков, дождей, грома и молний, не произрастают растения.

Далее следуют многочисленные океаны и континенты, в основном копирующие друг друга. Крайний континент и океан называются Сваямбхурамана.

Высший мир состоит из 10 (у шветамбаров) или 11 (у дигамбаров) слоёв. Эти слои частично или все (у дигамбаров) делятся на северную и южную половины, представляющие собой самостоятельные небесные царства. Каждый слой разделяется также на неравное число подслоёв, так что в сумме образуется 62 или 63 (у дигамбаров) самостоятельных небесных уровней. В каждом из них имеется определённое число разнообразных по форме жилищ-дворцов — вимана, которые располагаются так, что в центре находится круглый индрака-вимана (дворец владыки), а остальные расходятся от него лучами ориентированно по сторонам света и называются «рядовые» (авалинкапратиштха, панкейа или шренибаддха) или же заполняют пространство между ними — так на-

зываемые «рассыпанные» (пракирнака) вимана. Высший центральный вимана, расположенный в вершине ко-нуса верхнего мира, имеет в диаметре 100 тысяч йоджан и соответствует по размерам и форме Джамбудвипе. Над ним находится Ишатпрагбхара, имеющий форму раскрытого зонтика, увенчивающего мир. Ещё одной йоджаной выше мир кончается и в последней части этой йоджаны пребывают сиддхи.

Д. м. насчитывает астрономическое количество божеств. Ими изобилует средний мир, ибо божества есть у каждой горы, озера, реки, дерева, восток, океана, местности и т. п. В подавляющем большинстве текстов о них не сообщается ничего, кроме имён собственных, как правило, совпадающих с названием соответствующего предмета, в котором они обитают и название которого всегда объясняется из имени божества.

Кроме того, выделяются четыре класса божеств, живущих в основном в нижнем и верхнем мирах. Это бхаванавасины, подземные божества, живущие во дворцах (бхавана) в Ратнапрабхе; вьянтара или ванамантара — также подземные божества, которые живут главным образом в слое, отделяющем Ратнапрабху от среднего мира: джйотиша — божества светил, обитающие в пространстве между землёй и верхним миром; вайманика — небесные божества, живущие во дворцах (виманах) верхнего мира.

Каждый класс делится на подклассы, а последние в большинстве случаев на северные и южные, в зависимости от расположения района их обитания к северу или югу от центра мира. Правитель каждого подкласса (а в случае разделения на северные и южные и правитель каждого района) имеет титул индры.

Боги каждого класса характеризуются определённой продолжительностью жизни, частотой дыхания и принятия пищи, размерами тела, степенью способности ясновидения и трансформации в различные облики и т. д. Они могут иметь истинную, ложную или смешанную веру, истинное, ложное или смешанное знание. У каждого индры есть несколько главных супругов, свита которых состоит из нескольких тысяч низших богинь. Индрам бхаванавасинов и ваймаников подчиняются (или почти равны им по рангу) хранители мира — локапалы и 33 высших чиновника — траястримша. Индры имеют войска и военачальников и воюют друг с другом. Кроме того, у них есть совет, члены которого называются паршады, и слуги — абхийогья. Самые же низкие по социальному рангу божества, нечто вроде земных париев, называются килбши. Как и обитатели ада, божества рождаются

способом манифестации (упапатти — мгновенное внезапное появление без материального основания).

Бхаванавасины делятся на 10 подклассов, названия которых оканчиваются на «кумара» («юноша, принц»). Каждый характеризуется определённым цветом тела, одежды, символом в короне. Асуракумара — чёрные, в красных одеждах, символ — драгоценный камень в виде полумесяца; они могут передвигаться глубоко вниз за пределы Ратнапрабхи, а также достигают среднего и верхнего миров. Нагакумара — светлые, в тёмных одеждах, в короне — змеянный капюшон, водные божества, в частности связанные с дождевыми облаками. Супарнакумара (живущие также в горах Манушоттара) — золотого цвета, в белых одеждах, имеют символом гаруду. Их битвы с нагакумара служат причиной определённого вида землетрясений. Видьюткумара — красные, в чёрных одеждах, символ — ваджра. Агикумара — красные, в чёрных одеждах, символ — кувшин. Дипа- или двипакумара — красные, в тёмных одеждах, символ — лев. Удадхикумара — светлые, в тёмных одеждах, символ — лошадь, владычествуют над океаном. Диккумара или дишакумара — золотого цвета, в белых одеждах, символ — слон, связаны с идеей мировых слонов. Богини этого подкласса обитают также в роше Нандана и участвуют в посвящении тиртханкаров. Ваюкумара — тёмные, в багровых (цвета закатного солнца) одеждах, символ — макара, живут также в подводных пещерах Лаваноде и приводят в движение частицы мира. Стханитакумара — золотого цвета, в белых одеждах. Функции бхаванавасинов соотношены также с функциями локапал — соблюдать порядок в мире: Сома (локапала востока), видьюткумара, агникумара, ваюкумара наблюдают за правильностью движения звёзд, метеорологическими явлениями и земными пожарами; Яма (локапала юга) и асуракумара надзирают над войнами и эпидемиями; Варуна (локапала запада), нагакумара, удадхикумара и стханитакумара — над всеми наводнениями; Вайшравана (локапала севера), супарнакумара, двипакумара и диккумара ответственны за металлы и драгоценные камни. Канонические тексты приводят имена собственные 20 индр бхаванавасинов, но, за исключением Чамары (индры южных асуракумара), о них ничего, кроме имён, не сообщается.

Вьянтара обитают частично в нижнем мире, частично в рошах среднего мира и на островах Антарадвипа. Они также делятся на 10 классов, каждый из которых характеризуется определённым цветом и имеет символом определённое дерево. По одной из клас-

сификаций к ним относятся *пишачи, бхуты, якиши, ракшасы, кинсры*, кимпуруши, махораги и *гандгарвы*, т. е. полубожества и демоны индуистской мифологии. В Д. м. все они, кроме ракшасов, имеют приятный вид. В отличие от других классов божеств в каноне не говорится ни об их числе, ни об их функциях. Они живут во дворцах, самый большой из которых равен по размерам Джамбудвипе.

Луны, солнца, планеты, лунные дома и звёзды — пять классов божеств джйотиша. Солнце и луна представляют супружескую пару, их свиту составляют 88 планет, 28 лунных домов и 6697500×10^{12} звёзд. Над Джамбудвипой вращаются два солнца (северное и южное) и две луны, чтобы установить одновременность смены дня и ночи для южных и северных частей; соответственно, для Джамбудвипы приведённое выше число планет, лунных домов и звёзд удваивается. Далее, по мере удаления от Джамбудвипы, это число возрастает: над Лаванодой — 4 солнца, 4 луны, 352 планеты и т. д., над Дханакикхандой — 12 солнц, 12 лун, 1056 планет и т. д. Небесные тела движутся по своим орбитам благодаря тягловым животным, которые находятся по четырём сторонам света (на востоке — львы, на юге — слоны, на западе — быки, на севере — лошади). Каждое небесное тело приводится в движение определённым числом тысяч животных.

Божества вайманика разделяются на калповых (калпа — общее название 1—8-го слоёв) и внекалповых, перешедших калпу (калпатита). У последних нет социальной иерархии, они не носят ни одежды, ни украшений и имеют одно и то же имя Ахаминдра («я — индра»). Они не знают чувственных наслаждений, и их единственное занятие — сосредоточенное почитание архатов.

Каждый подкласс калповых божеств имеет символическое изображение в короне, различное в шветамбарской и дигамбарской традициях. Кроме месяца (для царства 5-го слоя — Шукра) и калпавриши (для царств 8-го слоя — Аран и Ачьюта) это животные — газель, буйвол, вепрь, лев, слон, змея, рыба, черепаха и т. д. Индра расположена в 1-м слое Саухармы имеет имя Шакра, остальные индры носят имена своих царств. С Шакрой и его военачальником и посланником Харинагаймеша, а также с Ачьютой связаны сюжеты участия в церемониях рождения и посвящения тиртханкаров.

Кроме ваймаников, в верхнем мире живёт ещё особый класс божеств локантака, название которых объясняется как «живущие на краю мира». Они чужды чувственным наслаждениям и предаются медитации.

В высших царствах 1—8-го слоёв могут переродиться люди или животные, 9-го слоя (Граивеяка) — только люди, а в 10-м слое — Панчанутаре — только люди из кармового мира. По истечении срока божественного существования они могут возвратиться в прошлое состояние.

Мифо-исторический комплекс. В его основе лежит представление о циклическом времени, которое в Д. представляется в виде колеса с 12 спицами. Восходящее движение называется утсарпини, нисходящее — авасарпини (букв. «ползущее, пресмыкающееся вверх» и «ползущее, пресмыкающееся вниз»). Каждый полуборот состоит из шести неравных периодов, которые в авасарпини имеют названия «хороший — хороший» — $4 \cdot 10^{10}$ сагаропамов (букв. «равный океану» — мера счёта) лет; «хороший» — $3 \cdot 10^{14}$ сагаропамов лет; «хороший — плохой» — $2 \cdot 10^{14}$ сагаропамов; «плохой — хороший» — 10^{14} сагаропамов минус 42 тысячи лет; «плохой» — 21 тысяча лет и «плохой — плохой» — тоже 21 тысяча лет. В утсарпини эти периоды повторяются в обратном порядке. Поскольку мир безначален и бесконечен, он нечислимое количество раз проходил и будет проходить от блаженно-счастливого времени «хорошего — хорошего» периода через постепенную деградацию и ухудшение к ужасам и страданиям «плохого — плохого» и затем опять возвращаться к золотому веку. В Д. таким образом совмещены и эсхатологическая, и хилиастическая линии.

1-й и 2-й периоды описываются как беззаботное время, когда десять калпавриш давали людям всё необходимое для жизни. Дети рождались близнецами — мальчик и девочка, и родители умирали через 49 дней после их рождения. Рост людей и срок их жизни были гигантскими. После смерти все сразу перерождались в мире богов. Разница между этими периодами только количественная (в сроке жизни, росте, частоте дыхания, количестве пищи и т. в.).

3-й период привносит страдание, хотя всё ещё рождаются близнецы и после смерти люди уходят в мир богов. В это время начинается история. Появляется первый тиртханкара Ришабхадева, который проповедует людям верование Д., вводит такие социальные институты, как брак и погребальные обряды, и, зная, что вскоре исчезнут калпавриши, обучает людей ремёслам и искусствам. Его дочь Брахми изобрела 18 алфавитов, к одному из которых современные джайны возводят алфавиты гуджарати и маратхи.

В 4-м периоде идёт дальнейшее ухудшение, уменьшение роста и про-

должительности жизни человека. После смерти люди могут переродиться в животных, богов или обитателей ада, но могут и достичь высшего состояния — стать сиддхами. Укрепляется социальный порядок. Появляются куладхары — «держатели рода», которые вводят наказания, а также 12 *чакраватинов*, 9 баладев, 9 васудев и 9 пративасудев. Полного развития достигает джайнская религия, появляются все тиртханкары, в том числе и последний (24-й) — Махавира. 5-й период (продолжающийся и поныне) начался через 75 лет $8\frac{1}{2}$ месяцев после рождения Махавиры (или через три года после его *нирваны*) и будет длиться 21 тысячу лет. Тиртханкары больше не появляются. Происходит всеобщая деградация и, наконец, исчезновение самой джайнской религии и общины (источники даже сообщают имена будущих последних четырёх джайнов: монаха и монахини, мирянина и мирянки).

В «плохом—плохом» жизнь человека сократится до 16 или (у некоторых сект) 20 лет. Земля раскисится докрасна. Перестанут произрастать растения. Страшная жара днём и ледяной холод ночью заставят всё живое искать убежища в океанских пещерах. В конце периода задуют свирепые ураганы.

Затем начнется утсарпини — восходящее движение колеса и всё повторится в обратном порядке. Семь видов дождей напоят землю и пробудят семена растений. «Плохой» принесёт некоторое улучшение. В «плохом—хорошем» появится первый из следующей серии 24 тиртханкаров, в «хорошем» — остальные 23.

Смена периодов происходит только в Бхаратаваршах и Айраватах континентов Джамбудвипа, Дхатакикханда и Пушкарадвипа, которые относятся к кармовым землям. Остальной мир людей считается некармовой землёй и там всегда стоит время «хорошее—хорошее» или «хорошее». Соответственно тиртханкары и другие персонажи исторического комплекса появляются только в Бхаратаваршах и Айраватах, причём, поскольку последняя является почти точной копией первой, то говорится о двух тиртханкарах — южном и северном, о двух чакраватинах — Бхарате и Айравате и т. д.

В качестве культурного героя выступает Ришабхадатта, но эта роль поручена и законодателям — куладхарам (их 7, 10, 15, по различным источникам), сконструированным по образцу индуистских *ману* и почти не индивидуализированным. Ришабхадатта, открывая список тиртханкаров, назван и 15-м куладхаром.

Появляющиеся в 4-м периоде баладевы, васудевы и падисатту (пра-

тишатру), позднее получившие название пративасудев, т. е. врагов васудев, вошли в Д. из мифов, связанных с Вишну и Кришной. По своим иконографическим характеристикам они следуют эпическому образцу: баладевы одеты в чёрное, символ — пальмовое дерево, атрибуты — плуг, дубина и стрела; васудевы одеты в жёлтое, символ — гаруда на знамени, атрибуты — раковина, диск, палица, копьё и меч. Баладевы владеют одной половиной Бхаратаварши, васудевы — другой. О каждом из них сообщаются их имена в прошлом существовании, имена родителей, наставников, названия городов, где они впервые пожелали переродиться в определённой форме существования, и т. п.

Чакравартини — мировые императоры — числом 12 также появляются в каждом полуобороте после Ришабхадатты, первый из них сын Ришабхадатты — Бхараха (Бхарата). 5-й, 6-й и 7-й чакравартини были 16-м, 17-м и 18-м тиртханкарами, а первый тиртханкар был императором, хотя и не называется в их числе.

Тиртханкары, чакравартини, баладевы, васудевы и пративасудевы объединены в класс «отмеченных», «означенных» 63 персонажей. Их иерархия отражена в количестве снов, которые видит их матери перед их рождением: тиртханкаров — 14, чакравартинов — то же, васудев — 7, баладев — 4. При каждом тиртханкаре состоят два божества: мужское — якша и женское — шасанадевата (якши, якшини). Основную роль играют последние, ибо они выступают как посланницы тиртханкаров.

Д. м. оказала сильное воздействие на культурное развитие таких областей Индии, как Гуджарат, Раджастхан, Махья-Прадеш. Особенным блеском архитектурного мастерства и декора с бесконечно повторяющимися, в духе джайнской мифологической картины мира, фигурками и орнаментами отличаются джайнские храмы 11—12 вв.

Лит.: Гусева Н. Р., Джайнизм, М., 1968; Минаясв И., Сведения о жайнах и буддистах, «Журнал министерства народного просвещения», 1878, № 1—2; Сооматгасвами А. К., Der Jainismus, Eine indische Erlösungsreligion, Hildesheim, 1964; Glasenapp H. von, Die Religionen Indiens, Stuttg., [1955]; Jacoby H., Gaina Sātras, v. 1—2, Oxf., 1884—85; Kirfel W., Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt, Bonn—Lpz., 1920; Schubring W., The doctrine of the Jainas, Delhi, [1962]; Stevenson M. S., The heart of Jainism, New Delhi, [1970].

ДЖАЛУТ (djälüt), в мусульманской мифологии персонаж, соответствующий библейскому Голиафу. Согласно Корану, Д. напал на Талуту. Его войны были обращены в бегство «с дозволения аллаха», а Д. убит *Даудом* (2:250—252). В мусульманском предании образ Д. получил

дополнительные характеристики. В различных вариантах он выступает то как берберский, то как ханаанейский или аравийский царь. С Д. связаны заимствованные из Библии эпизоды борьбы израильтян с филистимлянами и др.

ДЖАМАСПА (авест.), в иранской мифологии зять *Заратуштры*, один из первых его последователей, за что восхваляется в проповеди Заратуштры на свадьбе дочери пророка с Д. («Гаты»).

ДЖАМШИД, Джамшэд (фарси), в иранской мифологии и эпосе шах из династии Пишдадидов; в «Авесте» — *Йима*. В «Шахнаме»



Джамшид обучает людей ремеслам. Миниатюра. 1469. Лондон, коллекция Ч. Битти.

описывается семисотлетнее царствование Д. — «золотой век». Д. обучает людей носить вместо звериных шкур одежду из ткани, создаёт государственность и деление на сословия. Его искушает *Ахриман*, вселив гордыню в душу. Д. возомнил себя богом, за что и был наказан. Вельможи решили пригласить иноземного царя *Заххака*. Заххак напал на Иран, убил Д. и положил начало тысячелетнему царству зла. Мстителем за Д. выступил его внук *Фаридун*, закончивший с помощью кузнеца *Кавы* с царством Заххака.

ДЖАНГАР (калм. Жаңһр, монг. Жангар), центральный персонаж богатырских поэм, популярных у монгольских народов (прежде всего калмыков и западных монголов). У волжских калмыков поэмы сложились

в монументальный эпический цикл. В Монголии имя героя широко варьируется: Джангар, Джангарай, Джанрвай, Джупра, Джунгар (в последнем случае, возможно, эпическое воспоминание о Джунгарском ханстве); из предлагаемых исследователями многочисленных этимологий (от перс. джехан-гир, «завоеватель мира», от монг. жингэнэх, «звенеть», и др.) наиболее убедительной представляется «сирота», «одинокий», что соответствует характерным для эпоса тюрко-монгольских народов Сибири древнейшим представлениям об эпическом герое как о первопродке и первом человеке. При данной этимологии имя Д. сопоставимо с Эр-Соготох («муж-одинокий») у якутов, Чагыс («сирота-одинокий») — у шорцев и др. Согласно эпосу, Д. — сирота, родившийся в мифические «начальные времена» (см. *Время мифическое*). В возрасте одного года он ведёт борьбу с различными чудовищами (мангусами), пяти лет попадает в плен к богатырю Шикширги, который пытается погубить Д.: он велит Д. угнать табун у мудреца-предсказателя Алтан Чеджи, в результате Д. оказывается раненым, и ему угрожает смерть. Исцеляет его жена Шикширги, уступившая сыну Хонгору, просившему её спасти Д. В семилетнем возрасте Д. женится на красавице Шабдал, дочери властителя юго-восточного края, и становится государем идеальной страны Бумба (от тибет. бумба — центральная часть буддийской ступы, культовой постройки, символизирующая мифологический средний мир, с которым, вероятно, ассоциировалось государство Д.). По другому варианту, государем Д. провозглашает Хонгор, когда они вместе спасаются в горной пещере от четырёх ханов, разоривших царство отца Д.; Хонгор становится в государстве Д. первым богатырём (во всех версиях эпоса существует тесная взаимосвязь между Д. и Хонгором, их судьбы оказываются переплетёнными), а Алтан Чеджи — мудрым советником Д. В дружину Д., характеризуемую магическим числом 12 (12 богатырей), добровольно или принудительно включаются также Санал, Сабар, Мингача, в прошлом удельные князья, покинувшие свои семьи и владения, а потому характеризующиеся, подобно самому Д., сиротами, одиноками.

Как и *Герес*, Д. совмещает отдельные черты *культурного героя* (в его демоноборческой ипостаси) и вселенского государя. Власть его признают 40 ханов (фольклорно-мифологическое выражение всеобщности). Его противники или просто «чужие» ханы, часто называемые «владыками четвёртой части земли», — четыре

хана, враги его отца, и четыре хана, предлагающие ему в жёны своих дочерей (эти персонажи отчасти связаны с представлениями о властителях четырёх стран света). Возможно, при формировании представлений о Д. были привнесены переосмысленные идеи буддийской мифологии о царе-чакраватине (владеющем семью чудесными сокровищами, включая чудесное оружие, чудесного коня, прекрасную жену, мудрого советника и т. д.), не противоречащие, впрочем, собственно эпическим идеалам (так, именно чудесные сокровища Бумбы, обычно числом 5 являются предметом притязаний её врагов); соответственно в некоторых вариантах эпоса имя Д. подвергается модификации — Джагар-хан, т. е. «царь Индии» (Жаһәр, Жаңат, Жасар — от тибет. rgya-gar, «Индия») или Джангарай (Жаңрай, Жаңрвай — от тибет. sprangras-gzigs, см. *Авалокитешвара*). Однако в первую очередь Д. — эпический монарх типа Манаса в мифологии киргизов. В более поздних версиях (особенно в монгольских) наблюдается дегероизация Д., изображаемого подчас слабодушным и трусливым; он отбрасывается на второй план, а в качестве главного героя выдвигается Хонгор. В многочисленных песнях, посвящённых военным походам Д. и его богатырей (чаще всего Хонгора) против различных демонических противников, некоторые сюжеты сохранили в значительной мере мифологическую архаику. В одном из них Д. сватает Хонгора за красавицу Зандан Герел, которая оказывается демонической девой, уже имеющей женихом (или любовником) небесного богатыря Тега Бюса (Томор Бюс, Томор Тевег — в монгольской версии, мангус — в бурятской). Победив соперника в единоборстве, жестоко расправившись с невестой и её отцом, Хонгор после долгого странствия находит свою настоящую суженую Герензал. Сватом вновь выступает Д. (имеется соответствие между этой его ролью и тем, что в некоторых монгольских и бурятских версиях он является отцом Хонгора). В другом сюжете Д. борется с персонажами, в своей основе, очевидно, хтоническими, затем ставшими небесными. Д. убивает сорокачёрноголового муса (см. *Манус*), который превращается в небесное чудовище Кюрюл Эрдени. Д. вступает в единоборство с Кюрюл Эрдени, но тот, приняв облик орла, уносит Д. на небо и подвешивает там страшным пыткам. Героя выручает дочь солнца, третья жена Кюрюл Эрдени, которую некогда Д. вызволил из утробы сорокачёрноголового муса. Усыпив чудовище, она освобождает пленника. Д. убивает

Кюрюл Эрдени, найдя и уничтожив его «внешнюю душу», хранившуюся в виде птенчика в брюхе марала. Д., спустившись с неба с помощью птицы *Гаруды* (её детей он спас от змея), долго странствует по земле, по верхнему (небесному), нижнему (подземному) мирам. Возвратившись домой, Д. находит свою жену Шабдал уже состарившейся. Внезапно он вновь уезжает из своей страны. Отъезд Д. обижает его богатырей, покидающих след за ним Бумбу. Воспользовавшись этим, на Бумбу нападет хан *шулмасов* Шара Гюргю (ситуация напоминает центральный сюжет эпоса о Гесере: войну с шарайгольскими ханами; Шара Гюргю, возможно, — модификация их имени, которое отражено в эпосе и непосредственно: три хана Шаргули — данники Д.). Вставший на защиту Бумбы Хонгор терпит поражение, попадает в плен к шулмасам и ввергается на дно адского озера в седьмой преисподней. Спасать его отправляется Д., вернувшийся в свою разгромленную ставку после того, как у него появился наследник. Он спускается в нижний мир через «широкое красное отверстие», расположенное под одинокой чёрной лагуной, из которой идёт дым (этот мотив соответствует широко распространённому мифологическому представлению о том, что путь в нижний мир идёт через очаг). По дороге к адскому озеру Д. убивает демоническую старуху, её семерых кривых сыновей и последнего её сына — младенца в железной люльке, считавшегося неуязвимым (эпизод схож с мифом о Масанге, распространённом и у калмыков).

В калмыцкой традиции в соответствии с представлениями о сверхъестественной природе дара эпического певца отмечается мифологическое происхождение песен о Д.: первый джангарчи (исполнитель «Джангариады») услышал сказания о Д. в потустороннем мире, при дворе Эрлик Номин-хана (*Эрлика*) и принёс их людям (см. *Ойрат-калмыцкая мифология*).

Лит.: Козин С. А., Джангариада. Героическая поэма калмыков, М.—Л., 1940; Джангар. Калмыцкий народный эпос, пер. С. Липкина, Элиста, 1977; Джангар. Калмыцкий героический эпос, [составитель А. Ш. Кичиков, под ред. Г. И. Михайлова], т. 1—2, М., 1978; Жангарын туульс. Удиртгал ба тайлбар сэлт Үйлэж, хэвлэлд бэлтгэсэн У. Зэдсүрэн. Улаанбаатар, 1968; Кичиков А. Ш., Исследование героического эпоса «Джангар», Элиста, 1976; е г о ж е; К вопросу о происхождении имени «Джангар», в кн.: Записки Калмыцкого научно-исследовательского института языка, литературы, истории, в. 2, Элиста, 1962; Михайлов Г. И., Калмыцкий «Джангар» и мифы, «Вестник Калмыцкого научно-исследовательского института», 1976, № 14; Lögincz L., Der Märchentyp 301 als tibetisches Element im Heldenepos des Dschangar, «Acta Orient.», 1969, т. 22, fasc. 3 С. Ю. Неклюдова.

ДЖАННА (djanna; араб. букв. «сад»), в мусульманской мифологии

наиболее частое обозначение рая. Другие названия: «сад вечности» (Коран 25:16), «сады эдема» (9:73), «сады благодати» (5:76), «фирдаус» (18:107), «обиталище мира» (6:127), «место пребывания» (40:42), «возвышенное» (83:18). Предание считает эти названия обозначением различных частей рая, расположенных на восьми небесных сферах.

Подробное описание Д. содержится в различных сурах Корана (47:16—17; 55:54—76; 56:12—39; 76:12—22). Праведники пребывают там в садах «тёмно-зелёных», «там — реки из воды не портящейся и реки из молока, вкус которого не меняется, и реки из вина, приятного для пьющих, и реки из мёда очищенного». В Д. — «плоды, и пальмы, и гранаты», «лотос, лишённый шипов» и талха (акация?), «увешанная плодами». В нём нет ни солнца, ни мороза. Праведники возлежат на «ложах расшитых», на «коврах расостланных», «на них одеяния зелёные из сундуса и парчи, и украшены они ожерельями из серебра». Они питаются «плодами из тех, что выберут, и мясом птиц, из тех, что пожелают», и «напитком чистым» из чаши, «смесь в которой с имбирем», из текущего источника — «от него не страдают головной болью и ослаблением». Праведникам прислуживают «мальчики, вечно юные», «отроки вечные — когда увидишь их, сочтёшь за рассыпанный жемчуг». Мальчики обходят праведников «с сосудами из серебра и кубками из хрусталя». «В воздаяние за то, что они делали», праведникам даны в супруги «черноокие, большие-глазые», «подобные жемчугу хранимому», «скромноокие девственницы», «мужелюбящие сверстницы», которых «не коснулся ни человек, ни джинн» (см. *Гурии*).

Чувственное и натуралистическое описание Д. в Коране, видимо, порождено экстатическими образами, характерными для жителей пустыни. Существует мнение, что кораническое описание Д. навеяно впечатлением от изображающих рай христианских мозаик Сирии.

В суре 55 образ Д. усложняется: называются два сада, два вида каждого плода. В послекоранической литературе Д. описывается как многоэтажная пирамида, увенчанная умолимаемым в Коране «крайним лотосом» (53:16), прото-Кораном, прото-Каабой. М. Б. Пиотровский.

ДЖАТА, в мифологии нгаджу острова Калимантан (Западная Индонезия) змеобразное женское божество нижнего подводного мира. Д. извечна, она обитает в подводной стране, вход в которую находится в глубоком омуте на мировой реке. Эту страну населяют подданные Д., антропоморфные кроко-

диль, принимающие звериный облик только на земле. Земля, созданная Махаталой, лежит в мировом океане между хвостом и головой Д. и опирается на её горб. По другим версиям, Д. обвила землю и кусает собственный хвост (ср. *Пане на Болом*). Амбивалентное единство Д. и Махаталы, подчёркиваемое в мифах, выражено также в изображениях пернатой змеи и змеообразной птицы-носорога, распространённых в прикладном искусстве даяков Калимантана, в т. ч. нгаджу. М. Ч.

ДЖАХАННАМ (djahannam), в мусульманской мифологии наиболее распространённое название ада (ср. с др.-евр. гехинном — геенна). В Коране упоминается как место грядущего наказания грешников: «Д. — место им назначенное всем» (15:45). Согласно Корану, в Д. попадут и люди, и джинны (11:120; 41:24), одни из которых будут пребывать там вечно (23:105), другие — временно (11:109). Главные мучения, которые ожидают грешников в Д., — от жгучего огня. Образ огня преобладает в отличающемся натуралистическими деталями кораническом описании Д. «А те, которые несчастны, — в огне, для них там волли и рёв» (11:108). «Поистине, тех, которые не верили в наши знамения, мы сожжём в огне! Всякий раз, как сготовится их кожа, мы заменим её другой кожей, чтобы они вкусили наказания» (4:59). Грешники, находящиеся в Д., связаны цепями, «кодеяние их из смолы, лица их покрывает огонь» (14:50—51), «огонь обжигает их лица и они... мрачны» (23:106). Питьё грешников — кипяток (37:65; 38:57), который «рассекает их внутренности» (47:17), и гнойная вода. Когда грешник проглатывает эту воду, «приходит к нему смерть со всех мест, но он не мёртв, а позади его — суровое наказание» (14:19—20). В Д. растёт дерево закум, у которого вместо плодов — головы шайтанов (37:60—64).

По кораническому представлению, широко разработанному комментаторами и богословами, Д. образуется сочетанием концентрических воронкообразных кругов. Д. имеет ворота (39:71—73; в одном из описаний — семь ворот, 15:44). В некоторых местах Корана Д. представляется также в виде дрожашего, движущегося чудовища (89:24; 67:7—8), что аналогично некоторым западноевропейским средневековым представлениям об аде.

Поздние варианты предания развили оба коранических представления о Д. В них появилось также толкование широко употребительного в Коране выражения «прямая дорога», «пря-

мой путь» (ас-сират ал-мустахим) как протянутого над Д. моста шириной в лезвие меча, по которому будут проходить люди в день страшного суда. М. Б. Пиотровский.

ДЖВАРИ («крест»), в грузинской мифологии (у хевсуров) общее наименование локальных божеств. Наряду с термином «Д.» употребляются также термины «хвтисшвили» («божьи дети»), «хвтиснабдеби» («богом рождённые»). Д. подчинены *Гмерги-распорядителю* (Мориге-гмерти), считаются покровителями области, общины, селения. В качестве божества всех хевсуров почитается *Гуданис-джвари*, святилище которого находится в селе Гудани. Гуданис-джвари выступает в качестве божества-воителя, помогающего хевсурам в походе против врагов, и идентифицируется с *Георгием*. Широко распространён также культ *Каратис-джвари* (см. в ст. *Копала*). Представления о Д. вобрали в себя также некоторые черты Марии и других персонажей христианской мифологии.

В Пшави и Тушети Д. соответствует Хати («икона»). А. Ч.

ДЖЁРЫ ДЗУАР, в осетинской мифологии божество, исцелитель душевнобольных; живёт в часовне на высокой горе около селения Джери (Джавский район Южной Осетии). По воле исцеляемого часть мяса жертвенного животного (барана) раздавали богомольцам, а больного связанным спускали на верёвке со скалы, угрожая бросить в пропасть, если не назовёт вселившихся в него злых духов. Названные им имена записывали на бумаге, которую затем сжигали. Считалось, что после этого должно было наступить выздоровление. Д. д. известен также у жителей соседних районов Грузии. Е. К.

ДЖЕСЁГЕЯ ТОЙОН, в якутской мифологии божество, способствующее размножению лошадей, их покровитель. Д. т. представляли человеком или громогласно ржущим жеребцом. В некоторых мифах Д. т. — младший брат творца вселенной *Юрюнг айы тойона*. Д. т. вместе с женой живёт на четвёртом небе на северо-востоке в старинном шестиугольном бревенчатом доме, обшитом снаружи белой конской шкурой. Н. А.

ДЖИБРІЛ, *Джабраїл* (djibrīl, djabra'il), в мусульманской мифологии один из четырёх (наряду с Микائилом, Исрефилом и Исраилом) приближённых к аллаху ангелов, в функции которых входит передача приказаний и раскрытие воли аллаха пророкам. Соответствует библейскому архангелу *Гавриилу*. В Коране, где Д. называется также «святым духом» (Рух ал-Кудс), «благородным посланником» и др. (2:91; 16:104; 81:19—21); по

воле аллаха он являлся Мухаммаду для передачи текста Корана.

В предании Д. — наставник всех пророков, начиная с Адама. Имя Д. тесно связывалось с магией и колдовством. М. П.

ДЖИНН, джйинны (djinn), в мусульманской мифологии духи, часто злые. В Аравии известны ещё в доисламскую эпоху как неперсонифицированные божества, которых мекканцы считали родственными аллаху (Коран 37:158) и ставили рядом с ним (6:100); Д. приносили жертву, к ним обращались за помощью (72:6). Согласно мусульманской традиции, Д. созданы аллахом из бездымного огня и представляют собой воздушные или огненные тела, обладающие разумом. Они могут приобретать любую форму и выполнять любые приказания. Д. связаны с *Иблисом*, некоторые из них уверовали в Мухаммада. Мусульманская традиция различает три класса Д.: гул, ифрит, силат.

Д. посвящено большое число сочинений мусульманских богословов. Подчинение Д. воле человека составляло одну из проблем, которыми занимались оккультные науки мусульманского средневековья. Рассказы о Д. являются постоянной принадлежностью фольклора народов, исповедовавших ислам; Д. действуют в народных преданиях и верованиях, выступая как пережиточные формы до-мусульманских мифологических представлений. М. П.

ДЖУБК, *Джок*, *Джубк-Атанг*, *Чубкатанг*, в мифологии шиллуков (южная часть Судана) верховное (вероятно, небесное) божество. Д. — демнург; сотворил небо и землю, из чёрной и белой глины сделал людей. Согласно некоторым мифам, Д. создавал людей белыми, но от долгой работы его руки и глина стали чёрными, поэтому и появились чёрные люди. Д. живёт то в небе, то в стране душ умерших; ему подчинены все духи. Ведаёт дождём. Символически Д. изображается в виде небесного быка, посылающего на землю живительный дождь (ср. *Денадит* — у динка, *Нилал* — у нуэр). Д. дал первому человеку колос, из которого произошли все злаки. Огонь люди получили из «страны бога (Д.)», благодаря собаке, которая похитила огонь; люди привязали к её хвосту солому, она опустила хвост в огонь, солома загорелась, и собака принесла этот огонь людям.

Представления о Д. были отнесены на второй план с распространением культа мифического предка царского рода *Ньиканга*. Е. К.

ДЖЫЛГА ХАН, *Джылга хаан*, в якутской мифологии божество из разряда *айы*, определяющее при рождении ребёнка его судьбу. Д. х. от-

носится к божествам, не созданным творцом *Юрэнг айы тойоном*. Согласно мифам, Д. х. вместе с женой Чынгыс биин обитает на северо-западном небе, испещрённом письменами и узорами. У Д. х. испрашивали душу ребёнка, если покровительница деторождения *Нэлбэй айысыт* не давала детей. Считалось, что ребёнок, душа которого получена от Д. х., имеет надёжную судьбу, не может умереть от случайной болезни или несчастья. За помощью к Д. х. обращались также при падеже скота и наступлении голодного года. Н. А.

ДЗАНАТ, в осетинской мифологии рай. Д. находится в центре загробного мира и обнесён золотой каменной оградой с золотыми воротами, открываемыми *Барастыром*. Д. — цветущий сад, в котором хорошо одетые молодые люди со своими жёнами и детьми сидят за золотыми столами, уставленными различными яствами и напитками, никогда не иссякающими. Б. К.

ДЗАХУШ, герой *нартского эпоса* адыгов, сын бога *Тлепша*. В юности Д. был храбрым *нартом*, но проводил время в праздности. В этом упрекнул его однажды бог земледелия *Тхагаледж*. Оскорблённый Д. хотел его ударить, но даже на коне не догнал пашущего на быках *Тхагаледжа*. На одном из пиров, на котором *Тхагаледж* был *тхамадой* (*гамадой*), возник удобный случай ему отомстить, но, несмотря на подзадоривания отца, усевшийся Д. им не воспользовался. После же рассказа *Тхагаледжа* во всеуслышание о его образе жизни, Д., пристыжённый, ушёл с праздника, отправился в кузницу отца, где выковал сразу снаряжение для 100 *нартских всадников*. М. М.

ДЗАЯЧИ, дзаян, заян (бурят., калм.), заягша (бурят.), заягчи или заягчи (калм.), в мифологии монгольских народов: 1) небесное божество, бог-творец, один из основных *тенгри* (Д.-тенгри). Упоминается в монгольских шаманских призываниях, где именуется «самовозникшим», «создателем всего»; он — божество человеческой судьбы, как небесного волеизъявления, даритель счастья и блага, защитник имущества и скота. Ср. Сульде-тенгри, являющегося покровителем не отдельного человека, а всех людей в целом. Поскольку представления о счастливой судьбе входят и в астральный культ (см. *Долон збуген*), Д.-тенгри иногда называется «звездой». Функции Д., связанные с судьбой, вытекают из понятия дзая (заян, заян), означющего и само небесное волеизъявление, и ниспосланную небом судьбу. В мифологии кудинских бурят аналогичен Д.-тенгри Заян Саган-тенгри («творец белый тенгри», или «судьба белый тен-

гри») — глава западных, светлых (белых) тенгри; 2) категория духов-покровителей, подателей счастливой судьбы; таковы *онгоны* Дзол-дзаячи и Эмгельджи-дзаячи. В бурятской мифологии заяны (заянууд) — один из разрядов низших духов, которые (подобно ханам, эжинам и др.) выступают посредниками между небесными богами и людьми; эта категория, пополняемая за счёт умерших шаманов, включает соответственно дуализму бурятского мифологического пантеона, добрых и злых духов; 3) термин, обозначающий душу, судьбу, небесное волеизъявление. Д. — разумное начало в человеке, противостоящее нравственной порче, и, очевидно, в качестве такового выступающее своеобразным ангелом-хранителем. Эти мифологические представления рельефнее выражены у балаганских бурят, у которых заяши (заяша) — «хорошая» душа человека, одна из его двух или трёх душ (среди которых есть и «плохая»); она может существовать, отдельно от него, после смерти отлетает на небо; является точным подобием человека, заботится о нём. С. Ю. Неклюдов.

ДЗЕРАССА, героиня осетинского *нартского эпоса*. Её эпитеты: «золотокудрая», «краса земли», «сияющая подобно солнцу и луне». Д. — одна из трёх сестёр семи братьев, дочь владыки водного царства *Донбеттыра*. В образе птицы (по другому варианту: оленя) повалилась в *нартский сад*, где растёт чудесная яблоня, плоды которой исцеляют от всех болезней. *Ахсартаг*, сын старейшего *нарта Уархага*, охраняя сад, выстрелил и ранил Д. Идя по кровавому следу птицы, он пришёл к берегу моря, спустился на дно и увидел в доме *Донбеттыра* смертельно раненную красавицу Д. *Ахсартаг* исцелил Д. и в награду получил её руку и сердце. На пути в *нартское село* они остановились на берегу моря в шатре *Ахсара*, близнечного брата *Ахсартага*. *Ахсар* был на охоте, и *Ахсартаг* пошёл искать его. Вернувшегося *Ахсара* Д. приняла за мужа и стала ласкаться к нему. Ночью, когда легли спать на одной бурке, *Ахсар* положил свой меч между собой и Д., чтобы не было близости с женой брата. Возвратившийся *Ахсартаг* подумал недоброе и убил брата. Д. рассказала *Ахсартагу* правду, и он, охваченный отчаянием, пронзил себе сердце мечом. Д. горько оплакивала братьев, услышав её голос, с небес на землю спустился *Уастырджи* на своём трёхногом коне. Он обещал Д. похоронить братьев, но взамен потребовал, чтобы она стала его женой. Д. обманула *Уастырджи*. Подойдя к берегу моря, она ушла в отчий дом — водное царство. Мать её, узнав, что Д. ждёт ребёнка,

настояла, чтобы она вернулась в страну *нартов* и родила на земле. У *нартов* Д. родила сыновей-близнецов — *Урызмага* и *Хамыца*. Став взрослыми, они разыскали своего деда *Уархага* и выдали за него замуж Д. *Умирая*, Д. просила своих сыновей три ночи стеречь её склеп, так как боялась, что *Уастырджи* надругается над её трупом. В третью ночь *Уастырджи* явился в склеп к Д., потом пустил своего коня и собаку. Через год мёртвая Д. родила *Сатану*, жеребёнка *Арфана*. «старшего из коней», и щенка *Силама*, «старшего из собак». Д. оставила потомство, образовавшее могущественный *нартский род Ахсартагката*. В. А. Калоев.

ДЗИДЗО, Дзидзобосацу (от кит. Дицзан-ван), одно из наиболее популярных японских буддийских божеств. Покровитель детей и путников Д. не является главным объектом поклонения какой-либо отдельной секты; культ его распространён повсеместно. Суйдзяку (*аватарами*) Д. считаются *Амида*, *Каннон*, *Дайнити-нёрай*, *Бисьямон-тэн* и др. В легенде 9 в. Д. отождествляется с владыкой царства мёртвых — *Эмма*. Известны десятки средневековых легенд, посвящённых Д., который способен воскресить из мёртвых, избавить от страданий в дзигоку (*аду*). Д. считается защитником грешников после смерти и справедливым судьёй человеческих прегрешений. В этом своём качестве он особенно почитается в среде т. н. японских париев — *буракумин* (эта). Как покровитель путников Д. отожде-

Дзидзо. Дерево, лак. Эпоха Дзёган (859—875). Храм Сэйсуйдзи, префектура Нагано.



ствляется с синтоистским божеством дорог — Досодзином.

Лит.: Манабэ Косай. Дзидзо-сон-но сэкай. Токио, 1959; его же. Дзидзо-босаю-но кэнкю. Токио, 1969. Г. С.

ДЗИММУ-ТЭННО (др.-япон., «правитель Дзимму»), мифический правитель Японии, восшествие которого на престол официально считается началом создания японского государства (660 до н. э.). Согласно «Кодзики» (св. I) и «Нихонги» (св. I), будущий правитель, внук Хоори и дочери морского царя *Тоётама-химэ*, появился на свет четвёртым (последним) сыном бога Угаяфукиаэдзу («бог ненастеленной баклановой крыши», назван так потому, что Тоётама-химэ родила его, прежде чем успели настелить перьями баклана крышу покоев, приготовленных для её родов) и Тамаёри-химэ, сестры его матери. При рождении наречён Вакамикэну-но микото («бог священной пищи»), Камуямато-иварэ-ико-но микото («юноша бог Иварэ из священного Ямато» (Ямато — древнее наименование Японии, Иварэ — древнее название её южной части)) и другими именами. В «Кодзики» и «Нихонги» рассказывается о завоевательном походе Д.-т. «на Восток» (в страну Цукусин, как в Древней Японии именовался остров Кюсю). Далее мифологические рассказы переходят в легенды и исторические предания, доводящие изложение событий до правления реальных государей Японии. В 1871, т. е. вскоре после реставрации императорской власти, в Японии был установлен праздничный день (11 февраля) — день начала правления Д.-т. (был отменён в 1945, восстановлен в 1966 под названием «Годовщина создания государства»). Имя Д. и титул тэнно, появившиеся в более поздних мифах, составлены из китайских корневых слов и означают: Д. — «божественный воин», тэнно — «небесный правитель». Очевидно, в образе Д. контаминированы сведения о ряде правителей Японии 5—6 вв.

Лит.: Уэда Масаэки. Обаяси Тарё, Кодай бунка-но надзо-о мэгуттэ (О загадках древней культуры). Токио, 1977. Е. М. Пикус.

ДЗУАР (от груз. джвари, «крест»), в осетинской мифологии божество, дух, святой; имеет облик летающего существа с большими крыльями. Считается, что каждый человек имеет своего Д.-хранителя. В Осетии Д. называются также святилища божества Мадымайрам, *Мыкалгабырта*, *Уастырджы* и др., а также местные, родовые и семейные. Б. К.

ДЗЫЗЛАН («мать воды»), согласно мифологическим представлениям абхазов, живущая в реках и озёрах красивая молодая женщина с длинными золотистыми волосами, с белой, как папирус, кожей, с глазами, сверкающими, как алмаз. Иногда её



Возвращение Дианы с охоты. Картина П. П. Рубенса. Ок. 1615. Дрезден, Картинная галерея.

называют «золотой владычицей воды». По поверьям, Д. вынуждает одиноких путников-мужчин вступить с нею в единоборство. В случае победы Д. путник становится на время её сожителем. Направленное на неё огнестрельное оружие всегда даёт осечку. Д. усмиряет лишь обоюдоострый кинжал, с заклинаниями обнажённый при встрече с ней. Служит тому, кто сумеет вырвать или отрезать пучок её волос, которые она через некоторое время возвращает хитростью, и затем Д. уходит. Считалось, что Д. может быть причиной душевной болезни: вселяясь в человека (чаще в женщину), она сводит его с ума; лишь знахарь или лицо, у которого Д. находится в услужении, в силах излечить больную от Д. В старину молодые женщины обращали к Д. свои молитвы, совершали в её честь жертвоприношения. Х. Б.

ДИАНА (Diana), в римской мифологии богиня растительности, родовспомогательница, олицетворение луны. Была отождествлена с *Артемидой* и *Гекатой*, получив эпитет Тривия — «богиня трёх дорог» (её изображение помещалось на перекрёстках), толковавшийся также как знак тройной власти Д.: на небе, земле и под землей (Serv. Verg. Aen. IV 511). Особенно известны святилища Д. на горе Тифате в Кампании (отсюда эпитет Д. Тифатина) и в районе Арниа в роше на озере Неми (VI 136; VII 515). Д. считалась богиней — покровительницей Латинского союза, и с

переходом главенства в этом союзе к Риму царём Сервием Туллеем был основан на Авентине храм Д., ставший излюбленным местом культа для происходивших из переселившихся в Рим или взятых в плен латинян, плебеев и рабов; годовщина основания храма считалась праздником рабов — *servorum dies* (Liv. I 45; Dion. Halic. IV 26; Ovid. Fast. III 26). Это обеспечило Д. популярность среди низших классов, составлявших многочисленные коллегии её почитателей, из которых особенно известна благодаря сохранившемуся уставу коллегия Д. и Антиноя в Ланувии (CIL XIV 2112). С храмом Д. на Авентине связано предание о необыкновенной корове, владельцу которой было предсказано, что тот, кто принесёт её в жертву Д. в этом храме, обеспечит своему городу власть над Италией. Царь Сервий Туллий, узнав об этом предсказании, хитростью завладел коровой, принёс её в жертву и прирепил её рога в храме. Диана считалась олицетворением луны, так же как её брат *Аполлон* в период позднеримской античности идентифицировался с солнцем. Впоследствии отождествлялась с Немесидой и карфагенской небесной богиней Целестой. В римских провинциях под именем Д. почитались туземные богини — «хозяйки леса», богини-матери, подательницы растительного и животного плодородия. Е. М. Штаерман.

ДИВ, дѣва, в восточнославянской мифологии персонаж. Упомянут в средневековых «Словах»-поучениях

против язычества (в форме «дива») и дважды в «Слове о полку Игореве»: приурочен к верху дерева («Дивъ кличетъ врѣху древа») и спускается вниз («уже врѣжися дивъ на землю»). Демон и женский мифологический персонаж со сходным именем известен у западных славян (чеш. *divý muž*, *diva žena*, польск. *dziwożona*; серболужичк. *dziwja žena*, *dziwica*, обычно связываемые с лесом), а также у южных славян (болг. самодива, синонимичное самовиле, см. *Вила*). Слово первоначально было связано, с одной стороны, с русским «диво» и родственными славянскими обозначениями чуда, с другой стороны — со славянскими и балтийскими словами в значении «дикий», происходящими из «божий»: ср. укр. дивий — «дикий», старослав. «дивии», болг. «див», польск. *dziwy*, «дикий» при латыш. *dieva zuosis*, «дикий гусь» — первоначально в значении «гусь бога»; ср. также родственное хеттское *šiu-«бог»* в *šiuṇas̄ šuitar*, «животные богов», т. е. «дикие звери»; и типологические кетские параллели — *Ešd̄ Sel*, «дикий олень», т. е. «олень бога Эса». Развитие в славянском отрицательных значений типа «дикий» иногда связывают с влиянием иранской мифологии, в которой родственное слово из общендоевропейского значения «бог» (см. также *Дий*) превратилось в обозначение отрицательного мифологического персонажа — дэва (см. *Дэвы*). В значении «бог» у иранцев выступило переосмысленное обозначение доли (др.-инд. *bhaga*): ср. слав. *Бог*; оба эти взаимосвязанных процесса объединяют славянские и иранские языки и мифологии. След древнего индоевропейского значения «бог ясного неба» (см. *Индоевропейская мифология*) можно видеть в мотиве падения Д. на землю, имеющем соответствия в древнеиранском (*patat dyaōš*, «сверзидся с неба») и древнегреческом (*διόπτει*, «сверженный с неба»; ср. также хеттский миф о боге луны упавшем с неба, и т. п.).

Лит.: Иванов В. В., Топоров В. Н. К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии, в кн.: *Труды по знаковым системам*, т. 6, Тарту, 1973.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ДИВАН, в мифологии туркмен и татар, таджиков, узбеков (девана), азербайджанцев (диванд), башкир (диуана), киргизов (дубана, дувана, думана), казахов (дуана), каракалпаков (дийуана) юродивый, считающийся святым (суфием). Термин «Д.» (от тадж.-перс. *девана*, «одержимый дэвом»), по-видимому, возник тогда, когда *дэвы* ещё не считались злыми духами. Известия средневековых китайских источников позволяют предположить, что вплоть до раннего средневековья Д. называли

шаманов. От доисламской мифологии Д. воспринял в мифах и эпосе функции чудесного помощника героя (в архаических вариантах мифов эта роль принадлежала, очевидно, духу-покровителю). Прорицатель и кудесник, Д. способствует рождению детей (напр., богатыря *Алламыша*), скрепляет браки, устраняет трудности, стоящие на пути героя. Обычно он безымянен, но иногда Д. называются и известные святые (как реальные исторические лица, например основатель ордена накшбандий Бахаведдин, так и мифические, например *чильтаны*, *Бурхут-баба*). Важное место Д. в мифологии отражает роль дервишей в жизни населения.

Лит.: Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. 1, М.—Л., 1950, с. 197—98; Абрамзон С. М., Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи, Л., 1971, с. 313; Баялиев Т. Д., Доисламские верования и их пережитки у киргизов, Фр., 1972, с. 121. В. Б.

ДИГГДЖИ, диггáги, дингáги (др.-инд. *dig-gaja*, от *dik*, «сторона света» и *gaja*, «слон»), в древнеиндийской мифологии космические слоны, охраняющие стороны света вместе с богами-локапалами. Главным среди слонов считается *Айравата*, слон бога Индры, охранителя востока. Обычно считается, что Пундарика (слон бога Агни) охраняет юго-запад, Вамана (слон Ямы) — юг, Кумуда (слон Суры) — юго-восток, Анджана (слон Варуны) — запад, Пушпаданта (слон Ваю) — северо-запад, Сарвабхаума (слон Куберы) — север, Супратика (слон Сома) — северо-восток.

ДИДОНА (Dido), Элисса, в римской мифологии царица, основательница Карфагена, дочь царя Тира, вдова жреца Геракла Акербаса или Сихея, которого убил брат Д. Пигмалион, чтобы захватить его богатство. Бежав после смерти мужа со многими спутниками и сокровищами в Африку, Д. купила у берберского царя Ярба землю. По условию она могла взять столько земли, сколько покроет бычья шкура; разрезав шкуру на тонкие ремни, Д. окружила ими большой участок и основала на этой земле цитадель Карфагена Бирсу (греч. *Βέρσα*, «шкура»). При её закладке были найдены головы быка и коня, что предвещало Карфагену богатство и военную мощь, уступающую, однако, римской (при закладке храма на Капитолии в Риме была найдена человеческая голова — знак господства Рима над миром). По версии Юстина (XVIII 4—7), восходящей к более ранним греческим или финикийским источникам, Д., преследуемая сватовством Ярба, вошла на костёр, храня верность памяти мужа. Римская традиция связала Д. с Энеем. Возможно, впервые эта связь была отражена в поэме Невия (3—2 вв. до н. э.) о Пунической войне. Обработал её Вергилий в четвёртой книге «Энеиды»: когда корабли Энея по пути из Трон прибыли в Карфаген, она по воле Венеры стала любовницей Энея. Однако Юпитер послал к Энею Меркурия с приказом плыть в Италию, где ему было предназначено стать предком основателей Рима. Не переся разлуки с Энеем, Д. покончила

Смерть Дидоны. Картина Дж. Б. Тьеполо. 1751. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.



с собой, взойдя на костёр и предсказав вражду Карфагена с Римом. Образ Д., возможно, восходит к финикийскому божеству; карфагеняне чтили её как богиню. *Е. Ш.*

В нач. 16 в., почти одновременно с первыми переводами «Энеиды» Вергилия, создаются трагедии: «Д.» Дж. Джиральди Чинтио; «Д.» Л. Дольче; «Д., приносящая себя в жертву» Э. Жоделя и др.; среди поэтических произведений: «История царицы Д.» Г. Сакса и др. Среди драматических произведений 17—18 вв.: «Д., приносящая себя в жертву» А. Арди; «Д.» Ж. де Скюдери; «Покинутая Д.» П. Метастазно; «Д.» И. Э. Шлегеля; «Д.» Я. Б. Княжина и «Д.» М. Н. Муравьёва.

Миф о Д. пользовался особой популярностью в европейском музыкально-драматическом искусстве начиная с сер. 17 в. (среди первых опер: «Д.» Ф. Кавалли; «Безумная Д.» К. Паллавино; «Д. и Эней» Г. Пёрселла; «Безумная Д.» А. Скарлатти и др.). К либретто П. Метастазно обращались композиторы А. Скарлатти (вторая опера на этот сюжет), Н. Порпора, Г. Ф. Гендель, Н. Йоммели, Т. Траэтта, Л. Керубини, Дж. Паизиелло, В. Фьораванти.

До нас дошло немного произведений античного искусства, связанных с мифом (фреска в Помпеях, мозаика из Галикарнаса, ряд статуэток Д., кончающей с собой, и др.). Европейское искусство обращается к мифу вначале в иллюстрациях к поэме Вергилия, начиная с 15 в. — в живописи. Наиболее распространённым был сюжет «самоубийство Д.» (картины А. Мантеньи, Аннибале Карраччи, Гверчино, Дж. Б. Тьеполо, П. П. Рубенса, С. Бурдона, Ш. Лебрена, А. Купаеля, Дж. Рейнолдса и др.), воплощались также сцены пиришества Энея и Д. и их охоты (фрески Я. Амигони и Дж. Б. Тьеполо, картины Г. Рени, И. Г. Тишбейна и др.); сюжет «Д. основывает Карфаген» (Дж. Б. Питтони и др.).

ДИЕВАС, Ди́евс, Дейвс (литов. diēvas, латыш. diēvs, прус. deiws), в балтийской мифологии обозначение божества и вместе с тем главного из богов. Иногда этот главный бог имеет и другие названия, например прус. *Окопирис*, «самый первый», латыш. *Debestēvs* или *Debess tēvs*, «отец неба» и др. Д. стоит над всеми богами, но обычно он пассивен и непосредственно не влияет на судьбы людей. У Д. есть помощники и дети. Нередко его помощником оказывается громовержец *Перкунас*; впрочем, часто Перкунас смешивается с Д. и выступает в его качестве. У Д. есть два сына, в более древней форме — сын и дочь, близнецы, вступающие в incestуозный брак. Этот мотив свя-

зан с мифом о «небесной свадьбе» (см. *Балтийская мифология*), в котором сам Д. персонифицирует сияющее небо: это подтверждается и этимологией имени [ср. др.-инд. devā- (см. *Дева*), др.-иран. daēva- (см. *Дэвы*), лат. deus, рус. *Диа* и др.]. Д. чаще всего оказывается вне сюжетов, если не считать мотива супружества Д. и *Дейве*.

Лит.: Lautenbachs J., Deews un welns, Riga, 1885; Biezais H., Die Himmlische Götterfamilie der alten Letten, Uppsala, 1972.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ДИКАЯ ОХОТА (Wilde Jagd), в германской низшей мифологии название сонма призраков и злых духов, проносящихся по небу во время зимних бурь (в период рождества — богоявления) в сопровождении гончих псов, вой которых, по поверью, заставляет скулить дворовых собак. Опасна для людей, особенно на перекрёстках дорог. Образ предводителя Д. о. — Дикого охотника — восходит к образу древнегерманского *Одина-Вотана*, во главе войнства мертвецов проносящегося по небу. В средние века с Диким охотником стали ассоциироваться исторические личности — *Аттила*, *Карл Великий*, позднее *Фрэнсис Дрейк* и даже *Наполеон*. Считали также, что Д. о. — это души грешников, предводительствуемые *Иродом* и *Канном*.

Лит.: Meisen K., Die Sagen vom Wütenden Heer und Wilden Jäger, Münster, 1935. *М. Ю.*

ДИКЕ, Дика (Δίκη), в греческой мифологии божество справедливости, дочь *Зевса* и *Фемиды* (Hes. Theog. 901 след.), одна из *гор*. По своим функциям она близка богиням *Адрастее* и *Фемиде*. «Неумолимая» Д. хранит ключи от ворот, через которые пролетают пути дня и ночи (Pargthenides В 11—14 D). Она — вершительница справедливости в круговороте душ (Plat. Phaedr. 249 b). Она следует с мечом в руках за преступником и пронзает нечестивца (Eug. Vasch. 993—996). В Д. больше отвлечённой персонифицированности, чем живой мифологической образности. По сообщению Павсания (V 18, 2), Д. была изображена душащей и избивающей несправедливость на знаменитом ларце *Кипсела*, тирана *Коринфа* (7 в. до н. э.). *А. Г.-Г.*

ДИКТИС (Δίκτης), в греческой мифологии брат царя острова *Серифа* *Полидекта*. В сети Д., ведущего образ жизни простого рыбака (имя Д., вероятно, от греч. δίκτυον, «сеть»), попадает ящик, в который были заключены *Даная* вместе с младенцем *Персеем*. Д. даёт приют спасённому и старается держать Даная подальше от глаз *Полидекта*, справедливо опасаясь, что царь захочет взять её в жёны (Apollod. II 4, 1—2). Спасению *Данай* были посвящены трагедия *Еврипида* «Д.» (Irg. 331—347) и сатирическая

драма *Эсхила* «Тянущие невод» (её отрывки обнаружены на папирусе).

Лит.: Ярхо В. Н. О папирусных фрагментах сатирических драм *Эсхила*, «Вестник древней истории», 1959, № 4. *В. Я.*

ДИ-КУ, Ди Ку (Ди означает «божество», «владыка», «государь», для позднего времени — «император»; Ку — имя собственное), герой древнекитайской мифологии. Предполагают, что Д.-К. идентичен *Ди-Цзюню*, его сближают с *Шунем* и *Куем*. По преданию, Д.-К. родился чудесным образом и сам сказал, что его зовут *Цзюнь* (отсюда и возможная контаминация с *Ди-Цзюнем*, несмотря на некоторое отличие в написании имён). Он представлялся существом с птичьей головой (восточнокитайские племена почитали своим тотемом птицу) и туловищем обезьяны. Он считался правнуком мифического государя *Хуан-ди*. Прозвище его было *Гаосинь*. Источники, например «Исторические записки» *Сыма Цяня* (ок. 145—ок. 86 до н. э.), рисуют его идеальным, справедливым правителем, который «брал богатства у земли и бережно использовал их, ласково наставлял народ и учил его получать выгоду, исчислял движение солнца и луны, встречая и провожая их; распознавал духов и с почтением служил им... Действия его были всегда своевременными, а одежда — как у простого чиновника». В ранне-средневековых источниках Д.-К. рисуется со щитом на голове и со сросшимися зубами, имевшимся у него от рождения как знак необычного героя. Считается, что он в 15 лет начал помогать в управлении своему дяде (вариант: брату) *Чжуань-сюю*, а в 30 вошёл на престол и правил 70 (или 75 лет), умер в 100-летнем возрасте. Существует много преданий о жёнах Д.-К. Одна из них не касалась ногами земли. Ей часто снилось, что она глотает солнце и после этого у неё родился сын. Она родила Д.-К. восемь сыновей. В древних исторических памятниках, где Д.-К. представлен как реальный государь, у него четыре жены: *Цзянь-юань*, *Цзянь-ди*, *Цин-ду* и *Чан* и.

Существует ещё широко известное предание о двух сыновьях Д.-К. *Янь-бо* и *Ши-чжэ*, которые вечно спорили, не желая ни в чём уступать друг другу. В конце концов Д.-К. послал одного из них управлять звездой *Шан*, а другого звездой *Шэнь*. Звёзды эти никогда одновременно не светили на небе.

Известен ханьский рельеф с изображением Д.-К. в одеянии государя из предомогильного святилища *У Ляна* (середина 2 в. н. э.).

Лит.: Сыма Цянь, Исторические записки, пер. с кит., т. 1, М., 1972, с. 135—36; Юань Кэ, Мифы древнего Китая, М., 1965, с. 147—55, 371—72. *Б. Л. Рифтин.*

ДИНА (евр. *dīnāh*, в талмудической литературе это имя предлагается возводить к глаголу *dān*, «судить»), в ветхозаветном предании (Быт. 34) единственная дочь **Иакова** от Лии. Когда Иаков был в стране Сихемской, Д. похитил Сихем, сын Еммора, князя страны, и совершил над ней насилие. Тогда братья Д. (сыновья Иакова и Лии) Левий и Симеон (а в позднейшей версии все сыновья Иакова), мстя за похищение Д., убили Еммора и его сыновей, а с ними и всех мужчин — жителей страны Сихемской, и разграбили их город Сихем (древнее святилище, где Иаков воздвиг жертвенник, Быт. 33, 20).

Предполагается, что в мифе о похищении Д. персонафицированы пришедшие позднее в упадок древние сакральные города (город Сихем как сын Еммора) и части племён (или племена). При допущении такой исторической основы мифа его можно отнести к эпохе, предшествующей заселению еврейскими племенами Палестины (в позднейший период, связываемый с именем Моисея). Это предположение находит документальное основание в материалах из древнеегипетского Тель-эль-Амарнского архива, относящихся к 14 в. до н. э., где упоминают Лабая (возможно, имя, соответствующее Левию), «отдавший Сихем людям хабиру». Содержащийся в рассказе о Д. эпизод об обряде обрезания, совершённом правителями и жителями Сихема по требованию Левия и Симеона, которые воспользовались болезненным состоянием мужчин города, чтобы перебить их, принадлежит к числу мифопоэтических элементов повествования.

Лит.: Lehming S. Zur Überlieferungsgeschichte von Gen. 34, «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», 1958, Bd. 70; Nilsen E., Shechem. A tradition-historical investigation, Copenhagen, 1955; Wright G. E., Shechem, N. Y. — Toronto, 1965. В. В. Иванье.

ДИОМЭД (Διομήδης), в греческой мифологии: 1) царь Фракии, сын **Ареса**, кормивший своих коней мясом захваченных чужеземцев. **Геракл** одолел Д. и бросил его на съедение коням-людоедам, которых потом привёл к царю Эврисфею; 2) сын этолийского царя **Тидея** и дочери Абраста Денпилы. Вместе с Адрастом принимает участие в походе и разорении Фив (Apollocl. III 7.2). Как один из женихов Елены Д. сражается впоследствии под Троей, возглавляя ополчение на 80 кораблях. В доспехах, озарённых сияющим пламенем, он убивает множество троянцев и нападает на **Энея**, которого спасает от гибели Афродита. Тогда Д. обрушивается на богиню, ранит её и заставляет оставить поле боя. Пользуясь покровительством Афины, Д. выходит в бой против самого бога Ареса и тяжело его ранит (подвигам Д. отводится почти вся

Одиссеей и Диомед захватывают в плен троянского лазутчика Долона. Фрагмент росписи луканского кратера. Ок. 380 до н. э. Лондон. Британский музей.



В книга «Илиады»). Вместе с **Одиссеем** Д. отправляется на разведку во вражеский лагерь; по дороге они убивают троянского лазутчика Долона, а затем нападают на пришедшего на помощь троянкам фракийского царя Реса, убивают его и многих воинов его свиты и увозят с собой знаменитых коней Реса (Ном. II. X 203—514). Д. участвует в погребальных играх в честь **Патрокла**; вместе с **Одиссеем** проникает в осаждённую Трою и похищает там статую Афины (Палладий), обладание которой предвещает

победу над троянцами. С **Одиссеем** Д. отправляется также на остров Лемнос за **Филоклетом**. Д. долго слышит (вместе с **Нестором**) одним из немногих ахейских героев, благополучно вернувшихся домой из-под Трои (Apollocl. epit. V 8; 13); поздние источники вводят версию об измене жены Д. **Эгиллы**, вследствие чего Д. вынужден бежать из Аргоса и окончить свою жизнь в Италии.

Хотя традиция называет Д. сыном **Тидея** — царя Этолии, в «Илиаде» он возглавляет ополчение из Аргоса, Тиринфа, Эпидавра и других городов юго-восточной Арголиты (II 559—568); по числу кораблей войско Д. уступает лишь полкам Агамемнона и **Нестора**. В этом отражается воспоминание не только о былом могуществе Аргоса, но и о значении самого Д. как древнейшего военного божества аргивян. Шит Д. с культовым изображением Афины находился в её храме в Аргосе. Д. приписывалось основание храма Афины «Остроглаздой» (Paus. II 24, 2), находившуюся здесь статую Афины отождествляли с похищенным ахейцами в Трое Палладием. Д. считался основателем храмов Афины в городе Метона (Мессения) и городе Прасии (Аттика); в Саламине (Кипр) он почитался вместе с Афиной. Эта древнейшая связь Д. с Афиной отразилась в мифах о постоянной помощи Афины герою [в «Илиаде», в варианте мифа (Pind. Nem. X 7) Афина сделала Д. богом; по другой версии, Д. был перенесён вместе с **Ахиллом** на остров блаженных]. Подтверждением «божественного» происхождения Д. является то, что это единственный герой «Илиады», осмеливающийся вступать в сражения с богами-олимпийцами. Культ Д. был занесён ахейскими колонистами в Италию (отсюда поздняя версия о его скитаниях и смерти в Италии).

В «Илиаде» обращает на себя внимание явный параллелизм в описании подвигов Д. и Ахилла (оба на-

Торс Диомеда. Римская копия. С греческого оригинала Кресилая (ок. 440 до н. э.). Мрамор. Мюнхен, Глиптотека.



падают на Гектора и на Энея, которого от них спасают боги) и чувство соперничества, испытываемое Д. к Ахиллу. Однако трудно сказать, восходит ли этот параллелизм к древнейшим слоям эпического сказания или является художественным приёмом автора «Илиады». В. Н. Ярхо.

ДИОНА (Διώνη), в греческой мифологии дочь Геи и Урана (Apollod. I 1, 2) или одна из океанид (Hes. Theog. 353). У Гомера (Il. V 370 след.) Д. — супруга Зевса и мать Афродиты; одно из имён Афродиты — Диона (Ovid. Fast. II 461). А. Т. Г.

ДИОНИС (Διόνισος), Бахус, Вакх, в греческой мифологии бог плодоносящих сил земли, растительности, виноградарства, виноделия. Божество восточного (фракийского и лидийско-фригийского) происхождения, распространившееся в Греции сравнительно поздно и с большим трудом утвердившееся там. Хотя имя Д. встречается на табличках критского линейного письма «В» ещё в 14 в. до н. э., распространение и утверждение культа Д. в Греции относится к 8—7 вв. до н. э. и связано с ростом городов-государств (полисов) и развитием полисной демократии. В этот период культ Д. стал вытеснять культы местных богов и героев. Д. как божество земледельческого круга, связанное со стихийными силами земли, постоянно противопоставлялся *Аполлону* — как прежде всего божеству родовой аристократии. Народная основа культа Д. отразилась в мифах о незаконном рождении бога, его борьбе за право войти в число олимпийских богов и за повсеместное установление своего культа.

Существуют мифы о разных древних воплощениях Д., как бы подготавливающие его приход. Известны архаические эпостасы Д.: *Загрей*, сын Зевса Критского и Персефоны; *Иакх*, связанный с Элевсинскими мистериями; Д. — сын Зевса и Деметры (Diod. III 62, 2—28). Согласно основному мифу, Д. — сын Зевса и дочери фиванского царя Кадма *Семелы*. По наущению ревнивой Геры Семела попросила Зевса явиться к ней во всём своём величии, и тот, представ в сверкании молний, испепелил огнём смертную Семелу и её терем. Зевс выхватил из пламени Д., появившегося на свет недоношенным, и зашил его в своё бедро. В положенное время Зевс родил Д., распустив швы на бедре (Hes. Theog. 940—942; Eug. Vasch. I—9, 88—98, 286—297), а потом отдал Д. через Гермеса на воспитание нисейским нимфам (Eug. Vasch. 556—559) или сестре Семелы Ино (Apollod. III 4, 3). Д. нашёл виноградную лозу. Гера вселила в него безумие, и он, скита-



Дионис на пантере. Мозаика. Конец 4 в. до н. э. Пелла, музей.

Вакх. Скульптура Микеланджело. Мрамор. 1496—97. Флоренция, Национальный музей.



ясь по Египту и Сирии, пришёл во Фригию, где богиня Кибела — Рея исцелила его и приобрела к своим оргнастическим мистериям. После этого Д. через Фракию отправился в Индию (Apollod. III 5, 1). Из восточных земель (из Индии или из Лидии и Фригии) он возвращается в Грецию, в Фивы. Во время плаванья с острова Икария на остров Наксос Д. похищают морские разбойники-тирренцы (Apollod. III 5, 3). Разбойники приходят в ужас при виде удивительных превращений Д. Они заковали Д. в цепи, чтобы продать в рабство, однако оковы сами упали с рук Д.: оплетя виноградными лозами и плющом мачту, паруса корабля, Д. явился в виде медведицы и льва. Сами пираты, бросившиеся со страха в море, превратились в дельфинов (Нупп. Нот. VII). В этом мифе отразилось архаическое растительно-зооморфное происхождение Д. Растительное прошлое этого бога подтверждается его эпитетами: Эвий («плющ», «плющевой»), «виноградная гроздь» и т. д. (Eug. Vasch. 105, 534, 566, 608). Зооморфное прошлое Д. отражено в его оборотничестве и представлениях о Д.-быке (618, 920—923) и Д.-козле. Символом Д. как бога плодоносящих сил земли был фаллос.

На острове Наксос Д. встретил любимую им *Ариадну*, покинутую Тесеем, похитил её и на острове Лемнос вступил с ней в брак; от него она родила Энопиона, Фоанта и др. (Apollod. epit. I 9). Повсюду, где появляется Д., он учреждает свой культ; везде на своём пути обучает людей виноградарству и виноделию. В шествии Д., носившем экстатический характер, участвовали вакханки, сатиры, менады или бассариды (одно из прозвищ Д. — Бассарей) с тирсами (жезлами), увитыми плющом. Опоясанные змеями, они всё сокрушали на своём пути, охваченные священным безумием. С воплями «Вакх, Эвое» они славили Д.-Бромия («бурного», «шумного»), били в тимпаны, упиваясь кровью растерзанных диких зверей, высекая из земли своими тирсами мёд и молоко, вырывая с корнем деревья и увлекая за собой толпы женщин и мужчин (Eug. Vasch. 135—167, 680—770). Д. славится как Лизй («освободитель»), он освобождает людей от мирских забот, снимает с них путы размеренного быта, рвёт оковы, которыми пытаются опутать его враги, и сокрушает стены (616—626). Он насыщает безумием на врагов и страшно их карает; так он поступил со своим двоюродным братом фиванским царём Пенфеем, который хотел запретить вакхические неистовства. Пенфей был растерзан вакханками под предводительством своей матери *Агавы*, принявшей в состоянии экстаза



1. Дионис и Энион. Фрагмент росписи краснофигурного кратера. Ок. 465 до н. э. Феррара, Археологический музей. 2. Дионис и менады. Фрагмент росписи апулийского кратера. Ок. 410 до н. э. Таранто, Национальный музей. 3. Дионис с канфаром и виноградной лозой. Фрагмент росписи краснофигурного кратера «художника Пана». 470—460 до н. э. Палермо, Археологический музей.

сына за животное (Apollocl. III 5, 2; Eur. Bacch. 1061—1152). На Ликурга — сына царя эдонов, выступавшего против культа Д., бог наслал безумие, а затем Ликург был растерзан своими же лошадьми (Apollocl. III 5, 1).

В число 12 олимпийских богов Д. вошёл поздно. В Дельфах он стал почитаться наряду с Аполлоном. На Парнасе каждые два года устраивались оргии в честь Д., в которых участвовали фиады — вакханки из Аттики (Paus. X 4, 3). В Афинах устраивались торжественные процессии в честь Д. и разыгрывался священный брак бога с супругой архонта базилисса (Aristot. Rep. Athen. III 3). Из

религиозно-культурных обрядов, посвящённых Д. (греч. tragodia, букв. «песнь о козле» или «песнь козлов», т. е. козлоногих сатиров — спутников Д.), возникла древнегреческая трагедия. В Аттике Д. были посвящены Великие, или Городские, Дионисии, включавшие торжественные процессии в честь бога, состязания трагических и комических поэтов, а также хоров, исполнявших дифирамбы (проходили в марте—апреле); Ленеи, включавшие исполнение новых комедий (в январе—феврале); Малье, или Сельские, Дионисии, сохранившие пережитки аграрной магии (в декабре—январе), когда повторялись драмы, уже игравшие в городе.

В эллинистическое время культ Д. сливается с культом фригийского бога Сабазия (Сабазий стало постоянным прозвищем Д.). В Риме Д. почитался под именем Вакха (отсюда вакханки, вакханалии) или Бахуса. Отождествлялся с Осирисом, Серapisом, Митрой, Адонисом, Амоном, Либером.

Лит.: Лосев А. Ф., Античная мифология в её историческом развитии, М., 1937, с. 142—82; Ницше Ф., Рождение трагедии из духа музыки. Полн. собр. соч., т. 1. [М.], 1912; Otto W. F., Dionysos. Mythos und Kultus, 2 Aufl., Fr./M., 1939; Jungé F. G., Griechische Götter. Apollon. Pan, Dionysos, Fr./M., 1943; Meautilis G., Dionysos ou le pouvoir de fascination, в его кн.: Mythes inconnus de la Grèce antique, P., [1944], p. 33—53; Jeanmaire H., Dionysos. Histoire du culte de Bacchus, P., 1931.

А. Ф. Лосев.

Сохранилось множество памятников античного искусства, воплотивших образ Д. и сюжеты мифов о нём (любовь Д. к Ариадне и др.) в пластике (статуи и рельефы) и вазописии. Широко распространены были (особенно в вазописии) сцены шествия Д. и



Дионис. Фрагмент росписи краснофигурной амфоры «мастера Клеофрада». Ок. 500 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.

его спутников, вакханалий; эти сюжеты нашли отражение в рельефах саркофагов. Д. изображали среди олимпийцев (рельефы восточного фриза Парфенона) и в сценах гигантомахии, а также плывущим по морю (килик Эксекия «Д. в ладье» и др.) и сражающимся с тирренцами (рельеф памятника Лисикрату в Афинах, ок. 335 до н. э.). В средневековых книжных иллюстрациях Д. изображался обычно как олицетворение осени —

Дионис в ладье. Роспись чернофигурного килика Эксекия. Ок. 530 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.





Вакханалия. Картина Н. Пуссена, 1620-е годы. Лондон, Национальная галерея.

время сбора урожая (иногда только октября). В эпоху Возрождения тема Д. в искусстве связывается с утверждением радости бытия; широкое распространение приобретают с 15 в. сцены вакханалии (начало их изображению положил А. Мантенья; к сюжету

обращались А. Дюрер, А. Альтдорфер, Х. Бальдунг Грин, Тициан, Джулио Романо, Пьетро да Кортона, Аннибале Карраччи, П. П. Рубенс, Я. Йорданс, Н. Пуссен). Той же символической пронизаны сюжеты «Вакх, Венера и Церера» и «Вакх и Церера» (см. в

Вакханалия. Картина П. П. Рубенса. Ок. 1615. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.



статье *Деметра*), особенно популярные в живописи барокко. В 15—18 вв. популярностью в живописи пользовались сцены, изображающие встречу Д. и Ариадны, их свадьбу и триумфальное шествие. Среди произведений пластики — рельефы «Вакх превращает тирренцев в дельфинов» А. Филарете (на бронзовых дверях собора святого Петра в Риме), «Встреча Вакха и Ариадны» Донателло, статуи «Вакх» Микеланджело, Я. Сансовино и др. Д. занимает особое место среди других античных персонажей в садовой пластике барокко. Наиболее значительные произведения 18 — нач. 19 вв. — статуи «Вакх» И. Г. Даннекера и Б. Торвальдсена. Среди музыкальных произведений 19—20 вв. на сюжеты мифа: опера-балет А. С. Даргомыжского «Торжество Вакха», дивертисмент К. Дебюсси «Триумф Вакха» и



Вакх. Картина Кариваджо. Ок. 1595. Флоренция, галерея Уффици.

его же опера «Д.», опера Ж. Массне «Вакх» и др.

ДИОСКУРЫ (греч. *Διοσκούροι*, «сыновья Зевса»), в греческой мифологии Кастор и Полидевк, близнецы, сыновья Зевса, братья *Елены* и *Клитемстры*. По одной из версий мифа (Apollod. III 10, 7), Полидевк и Елена — дети Леды от Зевса; Кастор и Клитемestra — её дети от спартанского царя — её супруга Тиндарея (поэтому Полидевк считался бессмертным, а Кастор — смертным). Д. — участники ряда героических предприятий; Полидевк — кулачный боец, Кастор — укротитель коней. Они вернулись на родину похищенную *Тесеем* Елену, воспользовавшись его отъездом из Афин. Д. — участники похода аргонавтов, в котором Полидевк победил в кулачном бою царя Амика (Apoll. Rhod. II 1—97), *калидонской*



Диоскуры похищают дочерей Левкиппа. Фрагменты росписи краснофигурной гидрии Мидия. Ок. 410 до н. э. Лондон, Британский музей.

охоты (Ovid. Met. VIII 301 след.). Д. соперничали со своими ближайшими родичами Афаретидами, у которых похитили невест — Левкиппид, Фебу и Гилаейру — дочерей своего дяди Левкиппа. Кроме того, Д. и Афаретиды вступили в спор из-за дележа стада быков; в поединке Кастор пал от руки Идаса, в то время как Полидевк убил Линкея; Зевс же поразил перуном убийцу сына (Apollocl. III 11, 2; Theog. XXII 137—212). У Гомера в «Илиаде» Елена во время Троянской войны напрасно высматривает братьев на Троянской равнине, не зная об их уходе из мира жизни (Нот. II. III, 236—244). Бессмертный Полидевк был взят Зевсом на Олимп, но из любви к брату уделил ему часть своего бессмертия, они оба попеременно в виде утренней и вечерней звезды в созвездии Близнецов являются на небе (Ps.-Eratosth. 10). В мифе



Диоскуры. Фрагмент росписи краснофигурного килика «художника Пенфесилея». Ок. 460 до н. э. Феррара, Археологический музей.

о Д. — элементы древнего индоевропейского почитания божественных близнецов как помощников человека (особенно воинов, всадников, моряков). Хотя Д. считались дорийскими героями, их культ распространился далеко за пределы Спарты. В мифе о победе Д. над Афаретидами — отзвуки исторической победы спартацев над мессенцами (8—7 вв. до н. э.). В Спарте Д. почитали в виде архаических фетишей — двух крепко соединённых друг с другом брёвен (Plut. De frat. amor. I). В мифах о Д. заметны мотивы периодической смены жизни и смерти, света и мрака — поочерёдное пребывание в царстве мёртвых и на Олимпе. В римской мифологии Д. именуется Кастор и Поллукс.

Лит.: Charouthier F., Les Dioscures au service d'une déesse, P., 1935. А. А. Тахо-Годи. Сохранились многочисленные изображения Д. в произведениях антич-



Слева — Диоскуры и Леда. Роспись чернофигурной амфоры Экская.



Справа — Кастор с конём и Тиндарей (фрагмент той же росписи). 530—525 до н. э. Рим, Ватиканские музеи.

в вазонике, вазописи. В европейском искусстве ранее все изображалось в виде змеи. Крота Зодиака: об- близнецы (напр., у в итальянской живописи изображают детьми вместе с вознее живописи к сюжету, связанному с Демонии. Миф о Д. также в оперных либретто «Кастор и Поликс», Ж. Сартри, и др.).

в греческой мифологии царя Лика, возлюбленную Антиопы Зет и от Зевса, вы-



Наказание Дирки. Фре- ска в доме Веттиев в Помпеях. I в.

ветили Фивы, они, мстя матери, убили Лика, а Д. — жестокою казнью — привя- зана к рогам дикого быка. Тело уби- того Д. было брошено в ручей на берегу, который получил её имя (Ливий III 5, 5). Д. посвящена не- большая трагедия Еврипида (Tragedy 7 и 8). Иллюстрацию см. в статье Амфион. М. Б.

ДИСПАТЕР (Dis pater), в римской мифологии бог подземного мира. Связывался с греческим Плутоном. Ему были посвящены устраивав- шиеся раз в сто лет т. н. секулярные игры с искусственными ночными жертвоприношениями (первые проводились в 17 в. н. э.); особенно торжественно праздновались в честь Аполлона и Дианы) они отмечались в 17 в. н. э. Августом. Е. Ш.

ДИСЫ (др.-исл. disir), в германо-скандинавской мифологии женские существа, считавшиеся помощницами при родах и имевшие, возможно, от- ношение и к культу плодородия; в

«Старшей Эдде» служат обозначением корн и валькирий. Богиня Фрейя од- нажды (в «Младшей Эдде») названа «дисой ванов». Западногерманские idisi, упоминаемые в Первом мерзе- бургском заклинании, — женщины-во- ины или женские духи битвы, подоб- ные валькириям.

Лит. см. при ст. Валькирии. Е. М.

ДИТИ (др.-инд. Diti, букв. «связан- ность», «ограниченность»), в ведий- ской и индуистской мифологии стар- шая дочь Дакши, жена Кашьяпы, мать демонов-асур дайтьев; вместе с Дану, её сестрой, Д. — родоначаль- ница рода асур. В этом отношении Д. противопоставлена другой своей сестре Адити (ср. Diti:A-diti), родоначаль- нице богов. Из сыновей Д. ср. Вадж-

братьев в полинезийской мифологии и др.). Иногда «старшие» боги поки- дают Д. или спускают его в колыбели на землю со специально демургиче- ской миссией (см. Демург); на земле божественное Д. становится праро- дителем людей и устройтелем их жиз- ни. В различных вариантах близне- чных мифов Д. выступают в функции культурного героя; они часто изобра- жаются в виде двойников-младенцев (Ромул и Рем и др.). Тема Д. тесно связана с мотивом чудесного за- чатия или чудесного рождения — из земли, камня или скалы (хетт- ский Улликумми, индо-иранский Ми- тра, китайский Юй, меланезийский Кат и др.), из дерева (греческий Адонис, айнский Окикуруми, некото- рые персонажи мифов индейцев, наро- дов Океании и др.), а также с мотивом вскармливания и выращивания в шкуре животного, в гнезде, родни- ке, море и т. д. Д., ведущее происхож- дение от богов или от связи божества с земным супругом, часто отмечено печатью божественной мудрости и красоты (Кришна) или, напротив, уродства и дикости (япон. «дитя-кро- вопиец», этрусский Таг). Мотив забро- шенности, покинутости Д. приобре- тает большое значение в теогониче- ских системах древнего мира, где он связан с темой смены поколений богов и реализуется в сюжетах о преследо- вании, гонении или грозящей гибели (проглатывание Кроносом и Нут, по- хищение Д. змеями, драконами, демо- нами, а также «избиение младенцев» в библейской традиции и т. д.). Под- подобные сюжеты характерны также и для сказочной архаики (образ бед- ного сиротки), классической волшеб- ной сказки (мальчик-с-пальчик, не- взрачный дурачок и пр.). Такого Д. часто прячут, спускают на воду, тайно воспитывают или закаляют (ср. тайное воспитание Гора, Зевса, Эдипа, Виш- ну, святого Георгия, закалывание Ахилла в огне или водах Стикса и т. д.). С мотивом воспитания тесно сопрягается мотив «героического дет- ства» и «первого подвига»: ещё в колыбели Д. побеждает нападающих на него змей (Геркул; ср. «шалости» младенца Гермеса, похищающего ста- до коров у Аполлона, речь младенца Исы в мусульманской традиции и др., а также эпическую и литерату- рную традицию, включая Рабле), про- ходит инициационные испытания. Связь Д. с мотивами начала и обнов- ления прослеживается в ритуальной практике (например, в календарных праздниках; ср. колядки, щедровки и др., исполняемые преимущественно детьми), в поверьях о связи Д. с бо- гатством (ср. карликов и гномов в ев- ропейской, близнецов Хэ-Хэ из свиты бога богатства в китайской традици- ях), а также в серии охранительных

рангу, победителя Индры, отца Тараки («Вишну-пурана»). Майю, зодчего асур, Хираньякшу и Хираньякаши- лу, отца Прахлады, с которыми бо- ролся Вишну. Д. упоминается в «Риг- веде» лишь трижды (дважды с Адити), в связи с Митрой, Варуной, Агни, Савитаром и Бхагой. Как богиня Д. появляется и в поздних самхитах (АВ VII 7, 1 упоминает сыновей Д.), но сюжеты, связанные с Д. и её сыновья- ми, характерны в первую очередь для эпоса. В. Т.

ДИТЯ, ребёнок, младенец. В архаических мифологических систе- мах мотив Д. связан с «начальными» временами (см. Время мифическое) и рождением богов и людей от пары перво-существ. Одним из главных космо- гонических деяний Д. является разде- ление неба и земли, осмысляемых обычно как супружеская и родитель- ская пара (ср. Индру, выступающего в данном случае как сын неба и зем- ли, выпившего сомы и выросшего до гигантских размеров; Тане и его

и погребальных обрядов, отличающихся от похорон взрослого человека (воздушное погребение или погребение в колоде), находящихся параллели в представлениях о загробном мире, где детям предназначается специальная обитель (Чицакауак у айтеков, Омирку у эвенков и др.), откуда души возвращаются на землю. Характерный уже для архаической мифологии акцент на маргинальной позиции Д., стоящего как бы на границе сакрального и профанного времени и пространства, усиливается в поздней античности и выливается в образы Д., связанных с такими областями, как магия и алхимия (Гермес, Меркурий), а также с идеей вечного обновления (ср. гераклитов символ: «Время — играющий мальчик»); в христианской мифологии маргинальная позиция Д. получает новое осмысление — младенец Иисус Христос не только становится знаком мировой мудрости, но само его рождение, введённое в контекст исторического времени, претендует на то, чтобы знаменовать «конец» мифологической эпохи и «начало» новой эры.

Лит.: Неклюдов С. Ю., «Героическое детство» в эпохах Востока и Запада, в кн.: Историко-филологические исследования. Сборник статей памяти академика Н. И. Конрада, М., 1974; Харузина В. Н., Об участии детей в религиозно-обрядовой жизни, «Этнографическое обозрение», 1911, № 1—2; Фрейд З., Тотем и табу, М., [1923]; Jung K. G., Kerenyi K., Einführung in das Wesen der Mythologie, 4 Aufl., Z., 1951. Е. С. Новик.

ДИЦАН-ВАН, в поздней китайской мифологии повелитель подземного царства (китайская версия буддийского *бодхисатвы* Кшитигарбха), в обязанность которого входило спасение душ из *диной* («подземное судилище»). Он должен был посещать ад и во имя сострадания и любви переводить души на небо. В отличие от Индии, в Китае Д.-в. считался верховным владыкой ада, ему подчинены князья 10 судилищ. Особенно почитался в провинциях Аньхой и Цзянсу. Согласно «Саньцзяо соу шэнь цзи» («Запискам о поисках духов трёх религий»; 15—16 вв.), в качестве Д.-в. был обожествлён буддийский монах из государства Силла на Корейском полуострове (по другой версии, родом из Индии) по имени Фу Лобу, в монашестве Мулянь, будто бы приплывший в Китай в 8 в. и поселившийся на горе Цзюхуашань в Аньхое. В 99 лет он собрал учеников, простился, сел в гроб, скрестил ноги и умер, превратившись в Д.-в. Однако культ Д.-в. в Китае начался ещё до 8 в., т. к. известны его изображения 6 в.

Д.-в. изображается стоящим, реже сидящим, в одеянии индийского или чаще китайского буддийского монаха, с бритой головой. В правой руке держит металлический посох с надетыми



Дицан-ван с помощниками перед бесатью главами ада. На заднем плане пути переселения душ. Стенная живопись из пещерного храма в Дуньхуане. Париж. Музей Гиме.

на него 6 оловянными кольцами, которые позванивают при ходьбе. Посох служит Д.-в. для открывания дверей *диной*. В левой руке у Д.-в. жемчужина, свет которой освещает дороги в подземном мире. Иногда к одеянию монаха добавляется церемониальный голов-

Дицан-ван пуса («Бодхисатва Дицан-ван»). Китайская лубочная картина. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.



ной убор государя, тогда Д.-в. изображают сидящим или стоящим на троне (или на льве). Иногда его сопровождают двое святых, один держит посох, другой — жемчужину. Проходя по судилищу, Д.-в. может выволить оттуда грешные души, позволяя им родиться вновь.

30-го дня 7-й луны, в день рождения Д.-в., устраивались празднества (считалось, что Д.-в. спит все дни в году, кроме этого), зажигали свечи и ароматные курения, дети строили пагоды из кирпичей и черепицы, женщины делали юбки из красной бумаги, совершая обряд снятия их (это-де облегчит будущие роды). О Д.-в. существует несколько религиозных сочинений, как буддийских, так и относящихся к тайным религиозным сектам. В 15-й день 7-й луны (начало праздника поминовения голодных духов) к Д. обращались с молитвами о спасении из Пренсподней душ покойных предков и родителей.

Лит.: Хуан Бо-лу, Цзи шо цюань чжэнь (Полный свод преданий), т. 2, Шанхай, 1882, с. 141—42; Савада Мидзэхо, Дзюгоку хэн (Муки ада), Киото, 1968, с. 113—28.

Б. Л. Рифтин.
ДИ-ЦЗЮНЬ, Ди Цзюнь, в древнекитайской мифологии верховный владыка, почитавшийся восточными иньцами. На древнейших гадательных костях его имя Цзюнь (ди означает перепредка, повелителя, государя) записывалось пиктограммой, изображавшей, по мнению одних учёных (Го Мо-жо), человекообразную обезьяну, по мнению других, — существо с головой птицы и туловищем человека (У Ци-чан). Исследователь китайских мифов Юань Кэ предполагает, что пиктограмма изображает однополое существо с птичьей головой, с рогами, обезьяньим туловищем и хвостом, двигающееся по дороге с палкой в руке. Образ Д.-Ц. контаминировался с образом *Ди-Ку* и *Шунем*. После завоевания иньского царства чжоусцами (11 в. до н. э.) Д.-Ц. как верховное божество иньцев был во многом вытеснен *Хуан-ди*. Согласно древнему трактату «Шань хай цзин» («Книга гор и морей»), Д.-Ц. опускался с неба на землю и дружил с пятицветными птицами, которые следили за его жертвенным алтарём. В этом мифе, видимо, отразились тотемические представления, зафиксированные и в облике Д.-Ц. У Д.-Ц. было три жены: Си-хэ, родившая 10 сыновей-солц, Чан-си, родившая 12 дочерей-луи, и Э-хуан, родоначальница страны трёхтельных. Сохранились разрозненные предания о многочисленных потомках Д.-Ц., которым приписывается изобретение различных предметов, а также основание различных стран.

Лит.: Юань Кэ, Мифы древнего Китая, М., 1965, с. 147—52.

Б. Р.
ДИ-ЦЗЯН («предок-река»), в древнекитайской мифологии одно из ар-

хаических божеств, которое, согласно древнему трактату «Шань хай цзин» («Книга гор и морей»), представляли в виде чудесной птицы, похожей на бесформенный мешок, красный, словно огонь, и имеющей шесть ног и четыре крыла. У Д.-ц. нет ни лица, ни глаз, однако он знает толк в пении и танцах. По некоторым древним толкованиям, имя Д.-ц. следует читать как Ди-хун («предок-лебедь»), некоторые авторы считали его отцом Хунь-туня («хаоса»), другие отождествляли его с владыкой центра вселенной Хуан-ди, в чём следует видеть отражение стадиально более поздних взглядов. В образе Д.-ц. и особенно его сына Хунь-туня запечатлены древнейшие представления о первозданном хаосе. Возможно, как предполагают некоторые исследователи, этот хаос мыслился водяным хаосом (отсюда и имя персонажа).

Лит.: Юань Кэ, Мифы древнего Китая. М., 1965, с. 34, 322; Каталог гор и морей (Шань хай цзин), предисл., пер. и коммент. Э. М. Яшиной, М., 1977, с. 45, 153. Б. Р.

ДИША (от ди, «земля» и ша, «зловредное влияние духов»), в китайской народной мифологии духи 72 звёзд, оказывающие дурное влияние. Д. противостоят 36 духам звёзд Большой Медведицы, именуемым тянган (тянь, «небо», ган, «Большая Медведица»). По этой системе классификаций Д., несмотря на то что они являются духами звёзд, считаются воплощением злых сил земли. Повелителем Д. считается некий юноша-маг, который расправляется с Д., пронзая их вилами и бросая в земляные кувшины. Затем он относит их в пустынные земли и бросает в огонь, очертив круг известкой, чтобы Д. не могли выбраться из огня. Б. Р.

ДИЮ ПЭРИЕ, в мифологии казанских татар (дию пэрие), башкир (деие ү пэрие) низшие духи. Объединяют две их разновидности: *Ээво* и *пари*. Согласно мифам казанских татар, Д. п. живут под землёй и на дне моря, где имеют свои города и царства, а по земле странствуют, оставаясь невидимыми. Могут, однако, и показаться людям в каком-либо облике, чаще всего человеческом. В облике девицы выходят за людей замуж и живут с ними. Иногда похищают девочек и женятся на них. Завлекают людей в свои владения, заводят в дома и угощают. Однако, если при этом произнести мусульманскую формулу «бисмилла» (араб. — «во имя аллаха»), наваждение исчезнет, а угощение обратится лошадиным помётом. У других народов, принявших ислам, подобный сюжет имеют мифы о *джиннах*.

В мифологии башкир Д. п. — царь ветров, повелитель духов — хозяин ветров пярей (пари). Духи ветров

антропоморфны, считалось, что они ведут тот же образ жизни, что и люди. Имелись также представления о Д. п. — неуязвимом чудовище, которого можно убить, только поразив в пятку (эпос «Кузы-Курпес и Маян-Хылу»). Образ Д. п. известен также казахам.

Лит.: Кайюм-Насыров, Поверья и образы казанских татар, образовавшиеся mimo влияния на жизнь их суннитского магометанства. «Занский илп. Русского Географического Общества по Отделению этнографии», 1880, т. 6; Руденко С. И., Башкиры. Историко-этнографические очерки, М. — Л., 1955. В. Б.

ДИЮ (букв. «подземное судилище»), в поздней китайской мифологии ад. Представления о Д. сложились под влиянием буддизма, проникшего в Китай в начале нашей эры. Согласно поздним представлениям о шести формах перерождения, которые назначаются в Д. умершему, те, кто творили только добро, рождаются вновь в облике князей, полководцев и сановников; менее добродетельные — в облике купцов, учёных, ремесленников и земледельцев либо вдовцов, бездетных, сирот. Затем следует наказание в виде рождения в облике животных, птиц и насекомых или пресмыкающихся.

По древнекитайским представлениям, души умерших отправляются к Жёлтому подземному источнику или в

Один из судей ада. Фарфор. Ок. 16 — нач. 17 вв.



Павильон богини Мэн-по. Наверху слева бес-льёт в рот умершего напиток забвения. Старинный народный лубок.

местность Хаоли, или на гору Тайшань, а их дальнейшую судьбу вершат духи земли и гор. В 4—6 вв. у даосов упоминается Лофэн — столица подземного царства, находящаяся на горе на крайнем севере, позднее 6 небесных дворцов, по которым распределялись души умерших. К 9 в. появилось описание 24 подземных судилищ на горе Фэнду. В это время у китайских буддистов появляется представление о десяти залах Д. Примерно в 13—15 вв., когда складывалась народная синкретическая религия, была установлена иерархия божеств загробного мира во главе с Юй-хуаном («Нефритовый император»), которому подчинён бог мёртвых Дицзан-ван. Кроме этого, ещё существует Дунъюэ-дади («великий император восточной горы»), которому подчинены десять князей Д., в просторечье именовавшиеся яньванами (от санскр. уага, см. Яма). По поздним сочинениям, Д. локализован в уезде Фэнду провинции Сычуань.

Д. состоит из 10 судилищ, каждое из которых имеет 16 залов для наказаний. В первом судилище над болотом на Чёрной дороге у Жёлтого источника судья Циньгуан-ван, который является начальником остальных десяти судей, допросив души умерших, безгрешные отправляет в 10-е судилище, где они получают право родиться вновь, грешные — к «зеркалу зла» (Нецзинтай) на террасе, обращённой к востоку, в котором они видят отражение своих дурных



дел (на раме зеркала надпись — «на террасе перед зеркалом зла нет хороших людей»). В судилище расположены «двор голода» (Цзичан), «двор жажды» (Кэчан), «камера восполнения священных текстов» (Буцзинсо), в неё попадают монахи, которые взимают плату за прочтение молитв по покойникам, не читая их до конца. Души самоубийц Циньгуанван отправляет (кроме случаев, когда

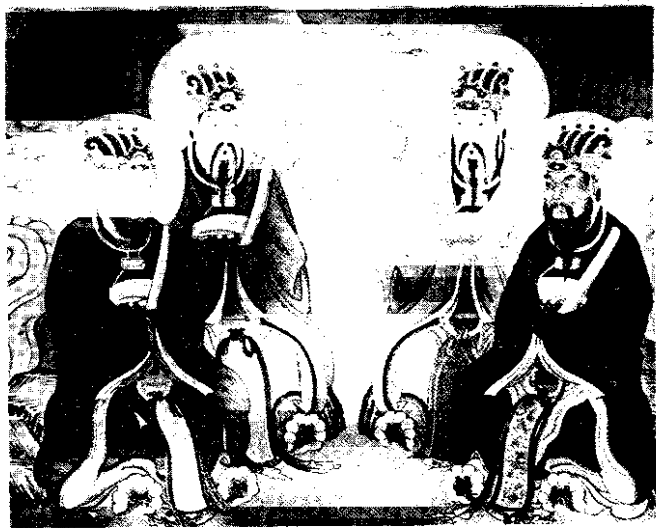
← Муки ада. Сдирают кожу с тех, кто воровал и продавал или портил священные книги и дидактические сочинения; пилат пилот тех, кто роптал на небо и землю и не почитал богов; воры обречены вечно стоять на коленях на железных опилках. Старинный народный лубок.

Муки ада: наверху слева — башня Вансянтай, на которой стоят грешники: справа пилат того, кто был непочтителен к родителям; внизу слева — наказание тех, кто не обращался бережно с едой, справа — превращение в скотину тех, кто не берёт бобы и зерно. Старинный народный лубок.



Слева — Яньло-ван, глава пятого судилища, с помощниками Воловией башкой и Лошадиной мордой. Внизу — сцена воздаяния за добро тем, кто помогал бедным. Старинный народный лубок. Справа — Бяньчэн-ван, глава шестого судилища, с помощниками. Внизу — воздаяние за добрые дела — «чтобы внуки и правнуки постоянно проходили на государственных экзаменах». Старинный народный лубок.





Цари ада. Анонимная картина. Лондон, Британский музей.

причиной самоубийства была верность долгу, сыновняя почтительность или стремление сохранить целомудрие) обратно на землю в облике голодных демонов (згуй), после истечения срока жизни, отпущенного им небом, они попадают в «город напрасно умерших» Вансычэн, откуда нет пути к иному рождению. Существовало поверье, что они могут вернуться на землю и возродиться вновь, если им удастся вселиться в чужую телесную оболочку, поэтому души умерших преследуют живых, стараясь извести их до смерти. Празднование в честь Циньгуан-вана, когда соблюдали пост, каялись и не грешили, совершалось 1-го дня 2-й луны.

Вторым (на юге под морем) судилищем управляет Чуцзян-ван. В сопровождении двух духов Чжэн-нин («мохнатая собака») и Чи-фа («красноволосый») сюда отправляются души мужчин и женщин, вступавших в недозволенную связь, души воров, дурных лекарей, обманщиков и т. п. Здесь грешники живут в нечистотах, их колот вилами. Чуцзян-вана чествовали в 1-й день 3-й луны.

В залах третьего судилища Хэйшэн («чёрная верёвка»), на юго-востоке под морем, куда после допроса судьи Сунди-вана грешников приводит чёрт Далигуй («силач»), им перевязывают пеньковой верёвкой горло, руки и ноги; колот бока, клешами сжимают сердце и печень, строгают сердце, бьют по коленям, выкальвают глаза и сдирают кожу. В это судилище попадают те, кто думал, что император не заботится о подданных, чиновники, пренебрегавшие своими обязанностями, жёны, обманывающие мужей, и т. п. Сунди-вана чествовали на 8-й день 2-й луны.

В четвёртом судилище владычествует Угуан-ван. К нему идут грешники,

не уплатившие налогов, обвешивавшие людей, продававшие поддельные лекарства или рис, смоченный водой, расплачивавшиеся фальшивым серебром, кто жульничал при продаже материи, крал камни из мостовой и масло из уличных фонарей; кто завидовал богатству чужих; не выполнял обещаний дать деньги или лекарства в займы, выбрасывал на улицу битое стекло, бранил злых духов, лгал и запугивал других и т. д. При 4-м судилище есть река Найхэ («река нечистот»), мост через неё охраняют ядовитая змея и злой пёс. Там же сбрасывают в Сюэучи («кровавый пруд») души грешников-убийц, запянавших кровью кухню, очаг либо храмы божеств или будды, их загибают в пруд и не разрешают высовывать голову. Угуан-вана чествовали на 8-й день 2-й луны.

Глава пятого судилища (на северо-востоке под морем) — Яньло-ван или Сэньло-ван, который прежде заведовал первым судилищем, но был переведён в пятое за то, что отпускал на землю души грешников, умерших от несчастных случаев. Здесь вынимают сердце у душ. Яньло-вану помогают Воловья башка и Лошадина морда, сопровождающие души грешников на Вансянтай («террасу, откуда смотрят на родной дом») по лестнице из 63 ступеней-ножей. С террасы грешники видят свой дом, слышат речь близких. На эту лестницу поднимаются те, кто не исполнил последней воли родителей, не выполнял государственных законов, не помогал деньгами, имея их, жёны (или мужья), которые при живом супруге мечтали о другом, и т. д. День рождения Яньло-вана отмечался на 8-й день 1-й луны.

Шестым судилищем (на севере, под морем) ведаёт Бяньчэн-ван. В него попадают люди, непочтительно

называвшие богов по именам, украсившие позолоту или драгоценности с изображений божеств, непочтительно обращавшиеся с исписанной бумагой и книгами и т. п. В этом судилище вырезают сердца и бросают на съеденные псам. Днём рождения Бяньчэн-вана считался 8-й день 3-й луны.

Седьмым судилищем (под морем на северо-западе) управляет Тайшань-ван. Сюда попадают те, кто грабил, кто бросил новорождённого, играл на деньги, ел человеческое мясо. За клевету наказывают в зале Ба-шэ («вырывание языков»), тех, кто ел человеческое мясо, записывали в Шэн-сы-бу («книгу живота и смерти»), обрекая тем самым их на вечный голод, если они родятся вновь. День рождения Тайшань-вана — 27-й день 3-й луны.

Восьмое судилище (на западе под морем) возглавляет Души-ван. Считалось, что сюда попадают те, кто непочтителен к родителям и не похоронил их, за что им укорачивалась

Седьмой ад. Картина 14 в.



жизнь в следующем рождении (часто в образе животного). Если же грешник исправлялся, то бог очага Цзаован писал на его лбу иероглифы *изунь* («исполнил»), *шунь* («подчинился»), *гай* («исправился»).

В девятом судилище (на юго-западе, под морем) Пиндэн-вана, обнесённом железной сетью, казнят грешников, совершавших поджоги, изгоставливающих яды, дурные книги и неприличные картины, изгонявших плод с помощью снадобий. Им отсекают голову, разрезают на мелкие части или удавливают верёвкой. День рождения Пиндэн-вана 8-го дня 4-й луны.

В десятом судилище (на востоке, под морем) 6 мостов — золотой, серебряный, нефритовый, каменный и два деревянных соединяют ад и мир живых. Судья Чжуаньлунь-ван решает, кто в кого должен переродиться, и каждый месяц списки душ отправляются в первое судилище, а затем духу Фэнду-шэню, на границу между адом и землёй. Здесь души попадают в павильон богини Мэн-по («тётушка Мэн»), где им дают выпить напиток забвения. Некоторые девицы-грешницы, желающие мстить своим обидчикам-соблазнаителям, возвращаются на землю духами. День рождения Чжуаньлунь-вана 17-го дня 4-й луны.

Изображения отдельных сцен Д. были чрезвычайно популярны в храмах *Чэн-хуана*. Путешествия в Д. неоднократно описывались в китайской литературе, начиная от религиозного сказа 8—10 вв. и кончая средневековой литературной новеллой и фантастической эпопеей У Чэн-эня «Си ю цзи» («Путешествие на Запад») (16 в.) и традиционными драмами (13—20 вв.).

Лит.: Баранов И. Г., Загробный суд в представлении китайского народа, «Вестник Манчжурии», 1928, № 1; Dorc H., *Researches into chinese superstitions*, v. 7, Shanghai, 1922, с. 250—302; Савада Мидзую, Дзигоку хэн (Муки ада), Киото, 1968; Хуан Бо-лу, Цзи шо цюань чжэнь (Полный свод преданий), т. 2. Шанхай, 1882, с. 131—40. Б. Л. Рифтин.

ДОБЫЛНИ, в грузинской мифологии (у горцев Восточной Грузии) духи — помощники божеств. Согласно поверьям, Д. принимают вид маленьких детей и женщин. На восходе и закате солнца они выходят на лужайку играть в мяч. Человека, случайно оказавшегося среди них, Д. топчут, вследствие чего он заболевает. По временам, когда из-за горных вершин показываются первые солнечные лучи, Д. наводняют селения, насылая на их жителей болезни. В основном Д. преследуют только женщин и детей, т. к. с мужчинами они не в состоянии справиться. В селениях сооружались специальные молебни, посвящённые Д.

Т. О.

листических мифах, где каждый из персонажей и символов относится либо к положительному ряду как носитель добра, либо к отрицательному ряду как воплощение злого начала. В частности, в дуалистических *близнецных мифах* один из божественных близнецов может быть воплощением добра, другой — зла (соответственно Тавискарон и Иоскеха у ирокезов и гурунов и др.). Однако значительно чаще Д. и з., хотя и выделяются как основные смысловые понятия, прямых названий внутри мифологической системы не имеют (иногда по причинам табуистического характера): в частности, для обозначения зла употребляется символ «левой стороны», обычно соотносимый со злом (см. *Левый и правый*). В отличие от архаических дуалистических мифологий, более развитые мифологии Ближнего Востока, например хаттская и хеттская, различают «добро, благо» и «плохое, зло», связанное с «тёмной землёй» («нижним миром»); целью особого обряда становится избавление человека от «зла» и различных его мифологических и ритуальных воплощений (злого языка, злого глаза и т. п.). Противопоставление Д. и з. свойственно и дуалистической мифологии Древнего Египта. В поздней египетской сказке о правде и кривде (1-е тыс. до н. э.) воплощение зла кривда ослепляет своего старшего брата — правду, воплощающего добро; в сказке кривде помогает девятирлица богов. Аналогичная сказка о двух братьях известна в хеттской литературе с середины 2-го тыс. до н. э. (в переводе с хурритского, см. *Anny*). Мотив соперничества или состязания правды и кривды имеется также в древнеиндийской традиции и со временем становится распространённым литературным сюжетом (возможно, к нему восходит и аналогичный мотив в древнерусской «Голубиной книге», хотя противопоставление правды и кривды, коренящееся в самих истоках славянской дуалистической мифологии, могло получить литературную обработку и независимо от позднейших восточных влияний).

В гомеровском эпосе и в «Авесте» носители злых и добрых намерений обозначаются одинаковыми словами (греч. *δοσιμενης*, «злонамеренный», др.-инд. *duṣ-ṛāṇas*, авест. *duṣ. rānāh*, «злое побуждение духа» и греч. *εὐδαιμονης*, микено-греч. *e-u-te-ne*, «благомыслящий», авест. *hu. rānāh*, «доброе побуждение духа»), что позволяет говорить об очень древних истоках того противопоставления Д. и з., которое позднее в «Авесте» переосмыслено в духе зороастрийского дуализма, а в ранней греческой тра-

основных противоположностей у пифагорейцев.

Развитые религиозно-философские системы характеризуют понимание Д. и з. как нравственных категорий, определяющих поведение человека, не связанных с воздействием на него различных мифологических сил или состоянием ритуальной чистоты или осквернённости. Но и в этот период возможно распространение дуалистических систем, в которых (например, в манихействе, у богомилов) наряду с воплощением доброго начала (богом) предполагается также и наличие отдельного воплощения зла (сатаны, Люцифера и т. п.). Этот мотив как чисто литературный находит продолжение в культуре нового времени, в частности в произведениях, построенных по типу египетской и хурритско-хеттской сказок о двух братьях («Мастер Балантре» Р. Л. Стивенсона), либо с героем, воплощающим в себе отдельные персонажи Д. и з. (его же «Странная история доктора Джекиля и мистера Хайда»).

Лит.: Douglas M., *Purity and danger... I.*, 1966; Klein M., *Our adult world and its roots in infancy*, L., 1960; Grava A., *L'Aspect métaphysique du Mal dans l'oeuvre littéraire de Charles Baudelaire et d'Edgar Allan Poe*, Lincoln, 1956; его же. *A structural inquiry into the symbolic representation of ideas*, P. — The Hague, 1969; O'Leary R., *The idea of the holy*, Oxf., 1929.

В. В. Иванов.

ДОГОНОВ МИФОЛОГИЯ, комплекс мифологических представлений догонов (Мали, преимущественно район плато Бандиагара). Д. м., типологически близкая мифологии бамбара (см. *Бамбара мифология*), отличается большой сложностью и эклектизмом, развитой мифологической символикой, охватывающей различные области — идеологическую, хозяйственно-экономическую, политическую. Мифы догонов имеют большое число вариантов.

Согласно одному из вариантов космогонического мифа, мир принадлежит 14 Амма, которые господствуют над 14 землями, расположенными друг над другом: семь — наверху и семь — внизу. Наша земля — первая из семи «нижних миров», и лишь она заселена людьми, шесть других «нижних миров» населяют хвостатые люди. В «верхних мирах» живут рогатые люди, которые посылают на землю болезни и бросают камни грома и молнии. Земля — круглая и плоская — окружена, как ободом, большим просторством солёной воды, всё вместе обвивает громадная змея, прикусив свой хвост. В центре земли находится железный столб. Он поддерживает другую, находящуюся за небом, землю. Каждая земля имеет солнце и луну. Солнце неподвижно, а земной диск вращается в течение дня вокруг

ДОБРО И ЗЛО. Противопоставление Д. и з. играет важную роль в дуалистической мифологии. Д. и з. играют важную роль в дуалистической мифологии. Д. и з. играют важную роль в дуалистической мифологии.



Слева — Предок Догонь. Мали. Дерево. Справа — Предок, превращающийся в змею. Догонь. Мали. Дерево.

своей железной оси. Амма каждой земли живёт на небе, над землёй. Самый старший и могущественный — Амма земли обитания: он первым создал землю и положил её на железо (которое у него было с самого начала). Другие Амма последовали его примеру. Амма создал также небо, воду. Им были сотворены *Номмо*, духи — йебан, *андумбулу*, растения, животные, люди.

По другой версии космогонического мифа (более приближённой, очевидно, к эзотерическому «знанию»), мир произошёл от слова «Амма», давшего начало бесконечно малому — кизе узи (эвфемизм для обозначения зерна по, или фоню). Посредством внутренней вибрации этот первичный зародыш жизни превратился в «яйцо мира». Яйцо (первоначальная матка) делилось на две плаценты, и каждая должна была содержать лару близнецов Номмо (мужского и женского пола). Однако из одной половины яйца вышло раньше срока существо мужского пола, впоследствии превратившееся в шакала *Иуругу*, который захотел стать господином вселенной. Он украл зёрна, уже созданные Амма, и в том числе зерно по, а затем, оторвав кусок своей плаценты, сделал из него ковчег и устремился в пространство. Из этого куска плаценты Амма сделал землю.

Иуругу, не имея пары, вернулся на небо, чтобы попытаться найти остальную часть плаценты со своей женской душой — *Иазиги*. Но Амма уже поручил *Иазиги* паре *Номмо*, появившейся из другой половины яйца. С того времени *Иуругу*, не сумевший вернуть *Иазиги*, постоянно занят бесполезными поисками её. Вернувшись с неба, *Иуругу* соединился со своей ма-

терью — землёй, совершив первый иицест. Осквернённая, земля стала бесплодной и сухой.

Чтобы исправить положение, Амма принёс в жертву на небе одного из *Номмо*. Земля вновь обрела состояние чистоты, необходимое для созидания. Куски тела *Номмо* были брошены в четырёх частях света, при этом частицы его ключиц — зёрна, будущая пища людей, высыпались, и из них выросли первые деревья на небе и на земле. Тогда Амма воскресил (в человеческом облике) принесённого в жертву *Номмо*, снова собрав куски его тела и соединив их «небесной» землёй. *Номмо* спустился на землю в ковчеге, сделанном из его плаценты, вместе с предками людей, животными, растениями, минералами, а сам принял свою первоначальную форму (рыбы) и стал жить в воде. Спуск ковчег совпал с появлением солнечного света и пролитием очищающего и животворящего дождя. На земле, снова ставшей чистой и плодотворной, появилась жизнь. Люди размножились. Четыре сына *Номмо*, принесённого в жертву, а затем воскресшего, и их женские близнецы — это восемь предков, от которых произошли племена догонов: дион, ару, оно и домно (другие варианты мифа см. в ст. *Амма*).

Д. м. сохранила следы архаических тотемических представлений. Согласно мифам, когда Амма создал мир, смерти ещё не было. Состарившись,

Деревянная маска, изображающая шамана догонов. Мали.



Номмо. Догонь. Мали. Камень. Париж. Музей человека.

люди превращались в змей, и ночами змей-предки появлялись в жилищах людей в поисках пищи. Затем змеи превращались в духов — йебан. В генеалогических мифах первый предок *Лебе* воскресает после смерти в облике змеи. В относящейся к культуре умерших церемонии *Сяги* её существенная часть — обновление вырезанного из дерева изображения змеи (умершего предка). Тотемическим по своему происхождению является культ *Бину*; он посвящён жившим некогда предкам и призван обеспечить их благосклонность к живым. Словом «*бину*» («ушедший и вернувшийся») называют и предка, и связанный с ним тотем. Предок даёт о себе знать своим потомкам, явившись к избранному им человеку в облике животного — своего двойника; он передаёт этому человеку ряд культовых предметов, которые следует поместить в выстроенное в честь *Бину* святилище; для культа *Бину* выбирается жрец (чаще всего тот, которому явился *Бину*).

Мифы о предках тесно связаны с ритуалом (что в значительной мере обусловлено наличием развитого жречества); в них рассказывается о происхождении того или иного культа, алтаря, обряда, о порядке проведения церемоний. Многие мифы посвящены институту масок, получившему у догонов широкое развитие.

Лит.: Шаревская Б. И., Мифы догонов, в кн.: Фольклор и литература народов Африки, М., 1970; Dieterlen G., Les ames des Dogons, P., 1941; eб же, Textes sacrés d'Afrique Noire, P., 1965; Griaule M., Conversation with Ogotemmèli, L., 1965; ero же, Masques Dogons, P., 1938; Griaule M. et Dieterlen G., Le Renard Pâle, t. 1, P., 1965; Guertier E., La cosmogonie des Dogon. L'arche du Nommo, P., 1975;

Lifschitz D. La littérature orale chez les Dogon du Soudan français. «Africa», 1940, v. 13, № 3; Palau Margi M. Les Dogon, P., 1957; Thomas L.-V. et Luneau R. Les religions d'Afrique noire. Textes et traditions sacrés, P., 1969. E. С. Коглар.

ДОДЛА, в южнославянской мифологии женский персонаж, упоминаемый в магических обрядах вызывания дождя. Известен в сербо-хорватской (Д., дудулейка, додолице, додилаш), болгарской (Д., дудула, дудулица, дудоле, преимущественно в западных областях Болгарии), а также румынской и других традициях (ср. польск. мифологическое имя Дзидзила). Д., как и Перперуна, связана с культом *Перуна*, его именами, действиями или эпитетами, родственными литов. *Dundulis* — прозвищу *Перкунаса* (букв. «раскаты грома», ср. сербо-лужицк. Дундер) — и латыш. *dūdina rēgkoniņš* — «погромыхивает громом». Очевидно, имя Д. и т. п. имена — результат древней редупликации (удвоения) корня *dhu*, означавшего «трясти бородой» в отношении громовержца: [др.-инд. *śmaṅgu dōdhuvad* (об *Индре*), греч. *δύων* (о потрясаемом в бою оружии), др.-исл. *dýja*, «трясти» (о волосах громовержца *Tora*); ср. отчасти сходное удвоение в хетт. *tethai*, «гремять» (о громае)]. Сравнительный анализ додольских песен и ритуалов позволяет предположить, что в мифе Д. первоначально — жена громовержца, а в ритуале — представлявшие её жрицы. След такого ритуала можно видеть у сербов в Алексинацком Поморавье, где додольцы — шесть девушек в возрасте от 12 до 16 лет: четыре поют, две представляют Додола (видимо, древнего громовержца) и Додолицу (видимо, его жену). Их украшают венками, льют на них воду (что должно вызвать дождь), преподносят им хлеб. Для додольских песен характерны мотивы отмыкания врат (болг. «Отвори врата, домакина, ой додоле!»), моления о дожде или влаге — росе (серб. «Додолица бога моли: Да ми, боже, ситну росу!»). Возможно, что ранее заимствование имени жены громовержца Д. объясняет мордовское обозначение женщины-молнии *Jondol-baba* и имя бога *Jondol-pas* (замена *d* на *j*; ср. зап.-болг. ойлуле как вариант имени Д.).

Лит.: Антонијевић Д., Алексиначко Поморавље, Београд, 1971; Арнаутова М., Студии върху българските обреди и легенди, т. 1, София, 1971; Dobola and other Slavonic Folk-Customs in Country Baranya (Hungary), «Acta Ethnographica», 1967, v. 16, fasc. 3—4. В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ДОКШИТЫ (тибет. *drags-gsed*, «гневный палач»), в ламаистской мифологии гневные божества группы *идамов* — *Хеваджра*, *Калацакра*, *Ваджрапани*, *Ямантака*; а также божества чойджини — Махакала, Шри Деви (тибет. Лхамо, монг. *Охин-тенг-*

ри), *Яма* (тибет. Чойджал, монг. Эрлик Номун-хан, см. *Эрлик*). К Д. относятся гневные *дакини*, *Жёлтая Тара* (монг. Шар Дар-эхе) — гневная эманация будды *Ратнасамбхавы*. В Монголии почитание Д. возникло не позднее 14 в. (когда был зафиксирован культ богини Махакалы). Число Д. варьируется: либо выступают 4 Д. — Ямантака, Махакала, Эрлик-хан, Охин-тенгри, в других случаях — Эрлик-хан, Ваджрапани, Шара Дар-эхе, Бегдэ или Джамсаран (его отождествляли с *Гесером*); либо 8 Д. — Хаягрива (тибет. Дамдин, монг. Хаянхирва, воплощением которого считался Тхотун-Цотон в эпосе о *Гесере*), Ямантака, Махакала Шестирукый и Махакалы Четырехрукая, Эрлик-хан, Охин-тенгри, Бегдэ или Джамсаран и Бисман-тенгри (Басман, Бисман, Бисмак и другие монг. формы от санскр. Вайшравана). Иногда упоминаются 10 Д. В монгольском шаманском пантеоне Д. входят в категорию *бурханов* (хотя особой чёткости в этом нет). В народных поверьях эпитет «докшин» («свирепый, грозный») иногда осознаётся как «не имеющий веры», «не признающий (ещё или вообще) буддийское вероучение», такковы, например, чёрные свирепые (докшин) лусы (см. *Лу*). Соответственно возникают парадоксальные сюжеты об «усмирении», «буддийском обращении» свирепого бурхана *Очирвани* (в истоке — буддийское божество, докшит Ваджрапани).

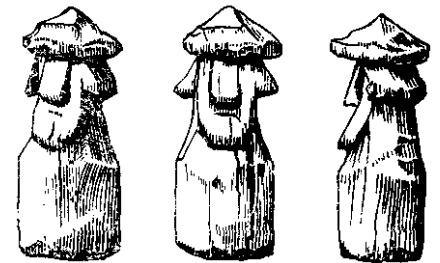
ДОЛОН ЭБУГЕН («семь старцев»), *Долон дэрхан* («семь кузнецов»), *Долон бурхан* («семь богов»), в мифологии монгольских народов созвездие Большой Медведицы, её семь звёзд иногда причисляются к *тенгри*. В шаманских гимнах Д. э. — податель счастливой судьбы (ср. *дзаячи*). В бурятской мифологии (в эпосе о *Гесере*) созвездие появилось из черепов семи чёрных (злокозненных) кузнецов, сыновей враждебного людям чёрного кузнеца Хожори. Встречаются сюжеты (в тибето-монгольских редакциях сборника «Волшебный мертвец» и в восходящих к ним устных рассказах), связывающие происхождение Большой Медведицы с мифом о человеке с коровьей головой, именуемом «Беломордый бычок» или «Белый бычок», а также Басанг (в тибетской мифологии — *Масанг*, быкоголовый персонаж). Он был раздроблен железной колотушкой ведьмы-шулмаса на семь частей, которые и составили созвездие; был взят на небо *Хормустой* за то, что победил чёрного пороза (быка), боровшегося с белым, являвшимся, по некоторым вариантам, воплощением самого верховного божества (солярная тема смены дня и ночи, ср. миф о *Буханойон бабае*). Согласно другой версии, одна из

звёзд Большой Медведицы, находящаяся у неё на плече (вариант: в хвосте), украдена у *Мичига* (созвездие Плеяды), который гонится за похитителем. С. Н.

ДОЛЯ, в славянской мифологии воплощение счастья, удачи, даруемых людям божеством; первоначально само слово *бог* имело значение «доля». Наряду с доброй Д. как персонафикацией счастья в мифологических и позднейших фольклорных текстах выступают злая (несчастливая, лихая) Д., недоля, лихо, горе, злосчастье, беда, нуж(д)а, бесталаница, кручина, бессчастье, *злыдни* как воплощения отсутствия Д., дурной Д. Другое персонафицированное воплощение счастья — встреча (др.-рус. *устръча*), противопоставляемая невстрече (*Срефа* и *Несрефа* в сербской народной поэзии).

Лит.: Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии ... О доле и сродных с нею существах, 2 изд., Харьков, 1914. В. И. В. Т.

ДОМОВИИ, в восточнославянской мифологии дух дома. Представлялся в виде человека, часто на одно лицо с хозяином дома, или как небольшой старик с лицом, покрытым белой шерстью, и т. п. Тесно связан с благополучием дома, особенно со скотом: от его отношения, доброжелательного или враждебного, зависело здоровье скота. Некоторые обряды, относящиеся к Д., ранее могли быть связаны со «скотым богом» *Велесом*, а с исчезновением его культа были перенесены на Д. Косвенным доводом в пользу этого допущения служит поверье, по которому замужняя



Домовой. Дерево. Новгород. 13 в.

женщина, «засветившая волосом» (показавшая свои волосы чужому), вызвала гнев Д. — ср. данные о связи *Велеса* (Волоса) с поверьями о волосах. При переезде в новый дом надлежало совершить особый ритуал, чтобы уговорить Д. переехать вместе с хозяевами, которым в противном случае грозили беды. Различались два вида Д. — доможил (ср. упоминание беса-хороможителя в средневековом «Слове св. Василия»), живший в доме, обычно в углу за печью, куда надо было бросать мусор, чтобы «Д. не перевёлся» (назывался также доброжилом,



Домовые(?). Деревянные жезлы. Новгород. 13 в.

доброхотом, кормильцем, соседущкой), и дворовый, часто мучивший животных (Д. вообще нередко сближался с нечистой силой). По поверьям, Д. мог превращаться в кошку, собаку, корову, иногда в змею, крысу или лягушку. Д. могли стать люди, умершие без причастия. Жертвы Д. (немного еды и т. п.) приносили в хлев, где он мог жить. По аналогии с именами женского духа дома (маруха, кикимора) предполагается, что древнейшим названием Д. могло быть *Мара*. Сходные поверья о духах дома бытовали у западных славян и многих других народов.

Лит.: Померанцева Э. В., Мифологические персонажи в русском фольклоре, М., 1975.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ДОНАР (нем. Donar, «громовник»), в германской мифологии бог-громовник. Соответствует скандинавскому *Тору*.

ДОНБЕТЫР (букв. «водяной Пётр»), в осетинской мифологии владыка вод и водного царства. После принятия аланами христианства (6—11 вв.) функции Д. перенесены на апостола Петра. Согласно мифам, Д. представляется существом мужского пола с цепью в руках, которой он топил тех, кто кунает поздно. У Д. много дочерей (соответствующих русским русалкам), обитающих в речках и озёрах, они распоряжаются питьевой водой. С Д. связано совершение одного из основных свадебных обрядов осетин — донмаконд — отправление молодой за водой. Д. почитается рыбаками.

в. к.

ДОР, *Дорос* (Ἄδρος), в греческой мифологии сын *Элина* и нимфы *Орсеиды*, брат *Ксуфа* и *Эола*; получил от отца землю «против *Пелопоннеса*», жители которой были названы его именем — дорийцы (Apolloд. I 7, 3). По другой версии мифа, Д. — сын *Аполлона* и *Фтии*, убитый (вместе с братьями *Лаодоком* и *Полипойтом*) *Этолом*, сыном *Эндимиона*, в борьбе за землю, названную потом *Этолией* (Apolloд. I 7, 6).

М. Б.

ДОТЭТ, *Доотэт*, в кетской мифологии одно из воплощений отрица-

тельного начала. Согласно варианту кетского дуалистического мифа, Д. участвовал вместе с *Есем* в сотворении земли, создав ту её часть, что лежит ниже по Енисею. Часть земли Д. спрятал за щеку, оттого земля получилась наклонной и Енисей течёт в ту сторону. Д. создал вредных или бесполезных животных (волка, ерша и др.). Распространены предания о Д. в женском образе — Д.-матери (*Дотэтэм*), которая пытается захватить человека (героя мифа), в частности *Хасынгета* в югском мифе. Ему, однако, удаётся бросить Д. в огонь, откуда выходят ящерицы, змеи, мыши, лягушки (в других вариантах мифа вредные животные возникают при сожжении *Калбесэм* или *Хоседэм*). *Хасынгет* убивает дочь Д., груди которой превращаются в наросты на деревьях. В одной из сказок этого цикла *Каскет* убегает от Д., уведшей его в свой чум, убив и сварив её дочерей. Д. съедает мясо дочерей и преследует *Каскета*. Пытаясь спастись на одной из семи лиственниц, *Каскет* предлагает Д. держать глаза раскрытыми с помощью палочек, после чего засыпает глаза Д. камнями и убивает её. В другом мифе убийство Д.-женщины и Д.-её муж посмертно мстят всем кетам этого места, которые тонут в реке. В сказке о Д., жившем в своём камне и сосавшем у людей кровь, рассказывается, что людям удалось отрубить у него большой палец, но палец сел на лыжу Д. и убежал, после этого на битву с людьми приходит через семь дней войско Д. В мифе о людях-глиняных чашках (кольтутах), воевавших с Д., описываются семь Д. — от одноглавого до семиглавого, которые последовательно сражаются с кольтутами. Согласно югскому преданию, сила Д. находится в воде в его чуме, кто её возьмет, может убить Д.

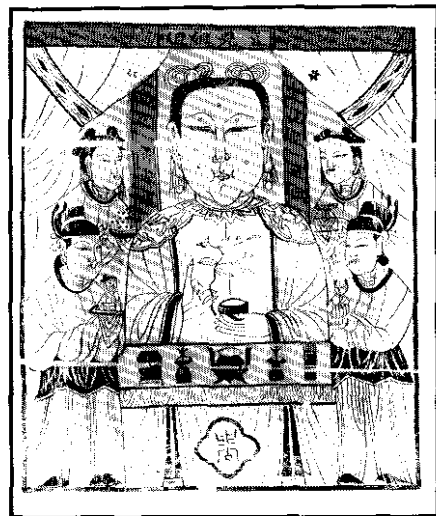
В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ДОУ-МУ («матушка ковша»), в поздней китайской мифологии божество, ведающее жизнью и смертью, обитающее на звёздах Большой Медведицы. Изображается с четырьмя

лицами и восемью руками, в которых держит лук, копьё, меч, флаг, голову дракона, пагоду, солнце и луну. Д.-м. почиталась как даосами, так и буддистами. У буддистов Д.-м. считается божеством света и охранительницей от войн. Под влиянием буддизма Д.-м. стали изображать сидящей на лотосе с короной буддистов на голове. У неё три глаза, один посредине лба поставлен вертикально, благодаря чему она видит всё, что свершается в мире. Д.-м. поклонялись в 3-й и 27-й день каждого месяца, моля охранить от преждевременной смерти и от тяжёлых болезней. В даосских сочинениях у неё есть муж *Доу-фу* («батюшка ковша») и девять звёзд-сыночек. Двое из них — божества Северного и Южного полюсов, один в белом одеянии ведаёт смертями, другой в красном — рождениями.

Б. Р.

ДОУ-ШЭНЬ («божество оспы»), в поздней китайской мифологии божество оспы. Изображение Д.-ш.



Доу-шэнь со своей свитой и целебной травой в руке. Внизу — стилизованный знак шоу («долголетие»). Китайская лубочная картина. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

ставилось в небольших храмах, на перекрёстках дорог и в самых глухих местах. В некоторых местах Д.-ш. считалось женским божеством, в других — мужским; изображается с лицом, обезображенным оспинами. Д.-ш. в женской ипостаси называлась также Д.-ш. нянян («матушка богиня оспы») или Тяньхуа нянян («матушка оспы» от названия оспы тяньхуа, «небесные цветы»), обычно считавшаяся божеством, предохраняющим детей от оспы, или *Доу-Чжэнь нянян* («матушка оспы и кори»).

Лит.: Хуа и-Б-о-я, Ци шю цюань чжэнь (Полный свод преданий), т. 4, Шанхай, 1882, с. 275—76; Попов П. С., Китайский пантеон, в кн.: Сборник музея по антропологии и этнографии, т. 1, в. 6, СПб, 1907, с. 60. Б. Р.

ДОХ, в кетской мифологии первый великий шаман, культурный герой, установивший основные законы. Один из участников сотворения мира, создавший остров (первую сушу в мировом океане) с помощью гагары, нырнувшей на дно моря и доставшей тину со дна. Связь Д. с гагарой (видимо, первоначально тотемическая) обнаруживается и в кетском и югском (сымском) предании о сыне Д., который, падая с неба на землю, обернулся гагарой; хотя он и кричал людям, бившим его камнями, что он человек, но люди (юги) не распознали в нём человека и убили его «в оболочке гагары». Мотив сына на небе, как и участие в сотворении мира, сближает Д. с богом *Есем*. Д. поднимался на белом олени на небо, затыкал чёрными оленями небесную щель, сквозь которую провалился на землю один из небесных жителей, затем возвращённый Дохом на небо. Д. является противником *Хоседэм*, которая пытается овладеть душой или сердцем Д.; пока Д. летал вместе с птицами на юг зимовать к Томэм («мать-жара»), она убила и съела сына Д., после чего тот отправляется вниз по Енисею (в царство мёртвых), чтобы убить Хоседэм, но взятые им с собой железный молот и деревянный ошейник разбиваются о Хоседэм, которая проклинает Д. (поэтому на небе все дрова, которые пытаются расколоть люди Д., оказываются железными). Д. возил Хоседэм на нартах с неба на землю и истрепал её в клочья. Когда Д. со своими людьми отправляется на небо (к Есю), его жена нарушает запрет и берёт с собой грязное бельё, из-за чего Д. и вся его семья гибнут. Их поражает огнём мать шести громов, убитых до этого Дохом; Д. принял мать громов за сиротку — Маленького грома, за что и поплатился жизнью. Главный атрибут Д. — шаманский бубен. Характерной чертой Д. в мифах является увлечённое шаманское камлание (он продолжает камлать даже когда жена сообщает ему о смерти сына) и способность к оборотничеству (он возвращается на небо из перелёта на юг «в оболочке мухи»). Млечный путь, согласно кетскому астральному мифу, называется следом Д., потому что его проложил Д., поднимавшийся к солнцу (есть миф о браке с ним Д.). Предполагается, что в конце света Д. восстанет из небытия (вслед за Альбэ). В. В. Иванов, В. Н. Толоров.

ДРАВИДСКАЯ МИФОЛОГИЯ, мифология населяющих Индию

дравидских народов (тамилов, малайцев, телугу, каннара и др.). Собственно о Д. м. можно говорить в связи с дравидским, точнее протодравидским, этносом в эпоху, предшествующую становлению индуизма, и в настоящее время — в связи с архаическими мифологическими представлениями, сохранившимися на уровне сельской жизни и у сравнительно отсталых, не имеющих письменности, дравидских племён. Именно они сохраняют ещё самобытные космогонические и этиологические мифы, в которых главную роль играет богиня-созидательница, богиня-мать. Могут быть прослежены также отголоски мифов о потопе и некой прародине дравидов, покинутой ими в незапамятные времена (в некоторых легендах отождествляемой с затонувшим материком Лемурией, или Гондваной).

Д. м. оказала влияние на индуистскую мифологическую традицию, которая вобрала в себя и переработала множество дравидских представлений, но одновременно в значительной мере подчинила себе Д. м. Так, в письменной культуре дравидов господствуют индуистские космологические и этиологические представления, но и бесписьменные народы многое заимствуют из санскритской культуры (часто довольно своеобразно: например, у некоторых из них в качестве демиурга выступает Бхямасена — *Бхима* древнеиндийского эпоса). В свою очередь на Д. м. оказали влияние представления аборигенных племён (прежде всего, видимо, мунда). а ряд идей и образов Д. м. восходит частично к протоиндийской культуре Мохенджо-Даро и Харалпы (см. *Протоиндийская мифология*).

Влияние индуистской мифологии на дравидские народы началось задолго до новой эры, но в наиболее ранних литературных памятниках южной Индии, сборниках поэзии на тамильском языке «Восемь антологий» и «Десять песен» (1—3 вв. н. э.) это влияние ещё незначительно. Во то же время эти сборники являются ценным источником сведений о мифологических и религиозных представлениях тамильского общества начала новой эры. В это время Южной Индии была уже знакома государственность, но чрезвычайно сильны были идеалы родо-племенного строя. К тому же рядом с дравидскими племенами существовали другие племена не дравидского и не арийского происхождения. Чрезвычайной пестротой — социальной, культурной, этнической соответствовала пёстрая и запутанная картина местной мифологии. Из неё, однако, можно выделить ряд своеобразных дравидских мифологических идей и понятий.

Характерной чертой Д. м. является отсутствие пантеона и развитых образов богов. В центре её — представление о жизненной энергии, силе, которая может быть благой, проявляясь в плодородии, процветании, в продолжении рода, а может иметь опасный, устрашающий характер. С этой силой были связаны различные духи и неопределённые божества, которых, как правило, трудно умилостивить, мучающие, опасные. Поклонялись не только им, но и различным объектам природы — растениям, водоёмам и особенно горам и камням. Камни устанавливались на местах погребений, у оград домов, на полях битв — на месте гибели воинов. Камни, воплощавшие представления о различных божествах и духах, помещались на специальных платформах, чаще всего под деревьями (этот обычай сохраняется и сейчас в сельских местностях).

В связи с человеком жизненная сила наиболее ярко проявляется как сакральная сила царя, предводителя племени, охранителя блага и безопасности подданных, и как сексуальная женская энергия. Эта энергия, одновременно и благая, и разрушительная, способная к накоплению и трате, метафорически представляемая образом огня (ср. понятие *тапаса* в индуизме), обожествлялась дравидами, что нашло отражение во взаимосвязанных культах богини целомудрия (Каннахи или Паттении), богини-матери, богини-покровительницы.

Богиня-мать известна у дравидских народов под многими именами и в различных ипостасях. Она предстаёт как грозная, кровожадная *Коттравей*, богиня войны и смерти, которая сливается затем с образом *Дурги*. Её почитают на Малабаре под именем Бхагавати, а в районе Мадур — как богиню оспы и других опасных болезней Мариямма. Богиня-покровительница предстаёт также в образе богини леса и растительности, а также в образах многих местных богинь, опекающих селения и жителей.

Сыном Коттравей считается *Муруган*. Это бог войны, охоты, победы. Впоследствии Муруган стал рассматриваться как *Сканда*-Картিকেя, сын Шивы. Также был инкорпорирован в индуизм в качестве Вишну Тирумаль, божество пастушеских племён.

Следует отметить широкое распространение культа змей, которые ассоциировались с дождём, плодородием, богатством и часто рассматривались как хранители домашнего очага. Другим почитаемым животным, культ которого чрезвычайно древен и связывает мифологию дравидов с протоиндийской, был буйвол (сейчас

культ буйвола ярче всего представлен у племени тода). Жертвоприношение буйвола связано, видимо, с древней земледельческой символикой и культом женского, материнского начала.

Процесс инкорпорации местных культов в индуизм и распространения северо-индийской мифологии на юге, видимо, отражён в мифе об *Агатиаре* (Агастье), ведийском брахмане, принёсшем югу язык и литературу. Этот процесс был вполне завершён к сер. 1-го тыс. н. э. Во всяком случае мифологическим отражением религиозного и поэтического движения бхакти у тамиллов, начавшегося в 6—7 вв. н. э., была вишнунтская и шивантская мифология, опиравшаяся преимущественно на санскритские источники: веды, эпос, пураны. В дальнейшем, однако, возникла самобытная тамильская пураническая традиция, основанная на жизнеописании поэтов-бхактов, почитавшихся на юге Индии в качестве святых.

В Д. м. существует также группа мифов и легенд, связанных с зарождением дравидской (точнее тамильской) образованности и поэтического искусства. Часть их касается Агатиара, часть — т. н. *самги*, давшей начало поэтической тамильской традиции.

Лит.: Сообщение об исследовании протоиндийских текстов, *Proto Indica*: 1972. Сборник статей, ч. 1—2, М., 1972; Повесть о брахмане. Шилалпадикарам, пер. с тамил., М., 1966; Nilakanta Sastri, The development of religion in South India, Bombay, 1963; Whitehead H., The village gods of South India, 2 ed., Calcutta, 1921. А. М. Дубянский.

ДРАКОН, крылатый (летучий) змей, мифологическое существо, представлявшееся в виде сочетания элементов разных животных, обычно головы (часто нескольких голов) и туловища пресмыкающегося (змеи, ящера, крокодила) и крыльев птицы; иногда в состав такого комбинированного образа входили и части тела других животных (рыбы, пантеры, льва, козла, собаки, волка и др.).

Д. может считаться дальнейшим развитием образа змея; основные признаки и мифологические мотивы, связывавшиеся с Д., в главных чертах совпадают с теми, которые характеризовали мифологического змея. Как и змей, Д. связывался обычно с плодородием и водной стихией, в качестве хозяина которой он выступал. Д. считался также покровителем сокровищ, получить которые можно было только после убийства Д. (в германском мифе о Сигурде или Зигфриде и др.).

Образ Д. характерен для относительно поздней стадии развития мифологии: он представлен главным образом в мифологиях ранних государств (Шумера, Египта, Угарита, Индии, Греции, Китая, Японии, Мексики), в большинстве которых хо-

зяйство было основано на искусственно орошении (т. н. ирригационные, или гидравлические, общества), благодаря чему особое значение приобретал унаследованный от более ранних времён культ водоёмов, связывавшийся с Д. Предполагается, что в образе Д. соединяются образы животных, первоначально воплощавших два противоположных и отличных от земного мира — верхний (птицы) и нижний (змеи или другие пресмыкающиеся). Поэтому первоначально мифологический образ Д. был одним из способов представления той же пары противоположных мифологических символов, которые известны в мифе о поединке (или сражении) мифологических змей и птиц (индийские наги и гаруды и др.); Д. — образ водной стихии — представлялся часто огнедышащим (соединение противоположных символов воды и огня). По гипотезе ряда учёных (А. Леруа-Гуран, В. Я. Пропп), формирование гибридного мифологического образа Д. относится примерно к тому же периоду, когда более ранние мифологические символы животных как таковых уступают место богам, соединяющим в себе черты человека и животного. Соединение разных животных в одном мифологическом символе приводит к такому же устранению возможности отождествления мифологического символа с реальным животным.

Общим для всех мифологий, в которых Д. выступает в качестве отдельного персонажа, является миф об убийстве Д. героем (или божеством), который тем самым освобождает проглоченную Д. воду, охраняемое сокровище и похищенных людей (чаще всего девушку). Широко распространённый мотив похищения Д. девушки восходит к обряду, во время которого девушку приносили в жертву духу вод (в Китае самую красивую девушку венчали с Хуанхэ, бросая в воду; в Древнем Египте перед посевом бросали в Нил девушку, наряженную в свадебные одежды, чтобы обеспечить разлив Нила, без которого не был возможен урожай; у майя девушек бросали в священный водоём Чичен-Ицы). Миф, соответствующий этому обряду, обычно выступает в форме рассказа о Д., требующем себе девушек в качестве ежегодной дани. В хеттской мифологии бог грозы убивает опьяневшего во время пира Д. (см. *Иллуанка*); ср. японский миф о герое *Сусаноо*, убивающем восьмиглавого и восьмивостого змея — Ямата-но орти. Мифологический мотив сражения героя-змееборца с Д. (змеем) получил в дальнейшем широкое распространение в фольклоре, а затем проник и в литературу в виде

легенды о святом Георгии, победившем Д. и освободившем пленённую им девушку (литературные обработки этой легенды и соответствующие им изображения характерны для средневекового европейского искусства).

Связь Д. с водой, урожаем и плодородием иногда вторично осмысливается таким образом, что Д. выступал как воплощение положительного начала, как помощник, дающий людям воду и богатства: в древнекитайской мифологии крылатый Д. помогает культурному герою (*Юю* — основателю династии Ся) — Д. тащит по земле свой хвост и тем самым определяет пути, по которым нужно прорыть каналы для водоснабжения; исторически Д. — помощник в таких мифах возводится к мифу о змее, укрощённом героями, которые впрягают его в плуг (в вавилонской мифологии; ср. также славянский миф о двух божественных кузнецах, которые впрягли усмирённого ими змея в плуг и с его помощью прорыли русло Днепра). Д., осмысляемый как помощник, может приносить людям сокровища (в славянских мифах о Д. — летающем змее, в типологически сходных с ним африканских легендах и т. п.).

Дальнейшее использование фантастического образа Д. (в частности, в мифологиях Восточной и Юго-восточной Азии, а также в позднейшей европейской культуре) было связано и с собственно эстетической ролью этого символа в искусстве. Остаётся открытым вопрос о том, является ли образ Д. в мифологиях ранних государств Западной, Южной и Восточной Азии, доколумбовой Америки результатом независимого параллельного развития или связан с культурными взаимовлияниями (ср. проследившееся в более позднюю эпоху влияние древнеближневосточных мифов о Д. на греческий миф о Пифоне, использование китайского символа Д. в мифологиях Японии и других сопредельных стран, а также индийской махары в мифологиях и искусстве многих стран Юго-Восточной Азии).

Лит.: Веселовский А. Н., Разыскания в области русских духовных стихов. II Св. Георгий в легенде, песне и обряде, в кн. Сборник отделения русского языка и словесности Академии Наук, т. 21, № 2, СПб., 1880; Иванов В. В., Топоров В. Н., Исследования в области славянских древностей, М., 1974; Кирпичников А. И., Св. Георгий и Егорий Храбрый. Исследование литературной истории христианской легенды, СПб., 1879; Пиотровский Б. Б., Вишальи. Каменные статуи в горах Армении, Л., 1939; Пропп В. Я., Исторические корни волшебной сказки, Л., 1946; Рыстенко А. В., Легенда о Св. Георгии и драконе в византийской и славянорусской литературе, «Записки императорского Новороссийского университета», 1909, т. 112; Bölsche W., Drachen, Sage und Naturwissenschaft, Stuttgart, 1929; Corail-Rémusat G., de Animaux fantastiques de l'Indochine, de l'Insulinde et de la Chine,

(Conférence faite au Musée Louis Finot le 27 Janv., 1936), «Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient», Hanoi, 1937, t. 36, fasc. 2; Hariland E. S., The legend of Perseus, I—III, L., 1894—1896; Ranke K., Die zwei Brüder, Hels., 1934; Sieck E., Drachenkämpfe, Lpz., 1907 (Mythologische Bibliothek, Bd. I, H. 1); Smith G. E., The evolution of the dragon, Manchester, 1919. В. В. Иванюв.

ДРАУПАДИ (др.-инд. Draupadi), главная героиня древнеиндийского эпоса «Махабхарата», дочь царя племени панчалов Друпации и жена братьев-пандавов. В «Махабхарате» (I 189; XVIII 4, 9), а также в «Маркандея-пуране» Д. — земное воплощение богини Шри (*Лакшми*), супруги Вишну. Согласно «Махабхарате», на руку Д., слышавшей первой в мире красавицей, претендует множество женихов, и тогда её отец устраивает сваямвару (выбор жениха невестой), на которой победителем — лучшим стрелком из лука оказался один из пандавов — *Арджуна*. После сваямвары пандавы вместе с Д. возвращаются к себе в дом и сообщают своей матери Кунти, что пришли с большой добычей. «Наслаждайтесь ею совместно», отвечает Кунти, не зная, что это за «добыча», и в согласии с её словами Д. становится общей женой всех пяти братьев (вероятно, эпическая реминисценция архаического института полиандрии). Во время роковой игры в кости *Юдхистхира* проигрывает *кауравам* царство, братьев, самого себя и наконец Д. Унижение, которому подвергаются Д., *Дурьодхана* и *Душасана*, — впоследствии одна из главных причин войны пандавов с *кауравами*. Мотив «оскорбления Д.» по законам эпической композиции несколько раз дублируется в «Махабхарате»: в частности, на честь Д., ушедшей со своими мужьями в тринадцатилетнее изгнание, покушаются царь *Джайадратха* и военачальник *Кичака*, которые оказываются, подобно *Дурьодхане* и *Душасане*, жертвами мести пандавов. После битвы на *Курукшетре* Д. становится царицей в *Хастинапуре*, а затем, когда *Юдхистхира* отказывается от царства, сопровождает пандавов в их последнем странствовании в Гималаях и умирает, не выдержав тягот пути. В «Махабхарате» Д. также именуется: *Кришна* («тёмная»), *Яджнясени* («дочь Яджнясени», т. е. *Друпации*), *Панчали* («панчалийка»), *Панчами* («имеющая пять мужей») и др.

Лит.: Гринцер П. А., Мифологические реминисценции в композиции «Махабхараты», в кн.: Литературы Индии, М., 1973, с. 24—32. П. А. Гринцер.

ДРЕВНЕАРАБСКАЯ МИФОЛОГИЯ. Источниками изучения доисламских мифологических представлений (1-е тыс. до н. э. — нач. 7 в. н. э.) арабских народов, населявших северную и центральную Ара-

вию, служат древнеарабские надписи (по характеру письменности выделяются сафские надписи племён Сирийской пустыни, самудские — племён центральной Аравии, надписи из государства Лихьян и др.), содержащие упоминания тех или иных богов, иногда — их святых; надписи из государств со смешанным арабо-арамейским населением — *Пальмиры* и *Набатен* на арамейском языке, в эллинистическую эпоху также на греческом, латинском и двуязычные (они имеют особое значение, поскольку отождествляют арабских богов с греческими и римскими); отдельные упоминания в сочинениях греческих и римских авторов; немногочисленные археологические данные. Некоторые сведения о Д. м. даёт мусульманская традиция, прежде всего *Коран*; важное значение имеет также «Книга идолов» *Ибн аль-Кальби* (8 в.); эта литература, однако, является тенденциозной, интерпретируя Д. м. в зависимости от текста *Корана*.

Мифологические представления арабов не сложились в единую систему. Наиболее развитые мифологии были у земледельцев оазисов, в государственных образованиях — *Лихьян*, *Кедар* и др., менее развитые — у полукочевых и кочевых племён пустынь. На севере аравийские племена вступали в контакты с оседлыми народами Сирий и Палестины, принимали арамейский язык как язык письменности. Это приводило к контаминации и синтезу культур, в частности и мифологий (см. также *Западносемитская мифология*).

Таким образом, Д. м. представляла собой конгломерат относительно самостоятельных, но переплетавшихся и влиявших друг на друга мифологических систем. В состав пантеонов входили и по-разному группировались как общие, так и локальные боги. Одно и то же божество в мифологиях отдельных этнокультурных общностей могло занимать различные места, приобретать новые черты и имя; аналогичными функциями и обликом, с другой стороны, могли наделяться боги с разными именами. При переселениях божество той или иной местности иногда заимствовало её новым населением (как *Кос*).

Характерным явлением в Д. м. было слияние богов, происходившее как при переселениях, так и в результате объединения племён (синойкизма). Существенной общей чертой Д. м. было то, что имя верховного божества часто считалось запретным и заменялось прозвищем (ср. *Душара*, *Аллах*; см. *Имена*). Прозвище могло постепенно становиться собственным именем божества. Иногда заменой запретного имени являлось имя

другого бога (напр., бога одного из объединившихся племён). Существование запретных имён поэтому в свою очередь способствовало как слиянию богов, превращению разных богов в ипостаси одного, так и эволюции ипостасей в самостоятельные божества.

Такие процессы были возможны, поскольку сложившиеся в Д. м. системы имели как общие типологические черты, так и общих божеств. Важную роль играло почитание луны (особенно у кочевников) и Венеры. Солнце в пустынной Аравии имело черты грозного и губительного божества. Эти боги не сохранили первоначальных имён, и выявить их в пантеонах часто затруднительно. Почитались также олицетворения природных явлений — дождя, грома и т. д. Существовали божества плодородия и растительности, скотоводства и т. п. Однако они не играли большой роли в пантеоне, поскольку их функции дублировались обычно верховным божеством, которым повсюду был бог — предок данного народа, покровитель и владыка его страны, бог небес, создатель мира и людей и, как правило, податель дождя. В поздний период, очевидно, появилось общее для северной и центральной Аравии верховное божество, вероятно, в результате слияния верховных местных богов — *Аллах*, *тамург* и отец богов. Это было проявлением появившейся тенденции к объединению божеств разных этнокультурных общностей в единый пантеон. Супругой *Аллаха* и матерью богов у арабов Сирийской пустыни считалась *Аллат*; однако в центральной Аравии она, *Манат* и *Узза* почитались как дочери *Аллаха*; одновременно с этим на юге центральной Аравии существовало представление о том, что *Узза* — это мать *Аллат* и *Манат*. В городе *Мекка* были собраны идолы 360 божеств разных племён, что также, видимо, говорит о начале возникновения единого пантеона. Тем не менее с уверенностью говорить о характере мифологического осмысления этого явления нельзя.

Богам отводилась священная территория, где находился *бетэль*, «дом бога», считавшийся одновременно жилищем и воплощением божества. *Бетэлем* служили, как правило, грубо обработанный камень пирамидальной или конической формы, скала, дерево. Иногда вокруг *бетэля* или (и) идола божества возводилось здание кубической формы — *кааба* (араб., «куб»). Пережитки этих обычаев в переосмысленном виде сохранились в исламе (почитание священных территорий городов *Мекка* и *Медина*; *мекканская кааба* — главная святыня мусульман).

Имело место различие мира богов и мира духов. Почитались деревья, источники, колодцы, отдельные камни как особые духи или как ипостаси местных богов. Существовали также домашние боги, иногда — грубые статуэтки-идолы главных божеств, например Манат.

Лит.: Коран, пер. И. Ю. Крачковского, М., 1963; Ibn al-Kalbi H., The book of idols, translation from the Arabic, Princeton, 1952; Лундин А. Г., «Дочери бога» в южноарабских надписях и в Коране, «Вестник древней истории», 1975, № 2; Нильсен Д., Библейская религия в свете новейших археологических раскопок, там же, 1937, № 1; его же, О древнеарабской культуре и религии, там же, 1938, № 3; Шифман И. Ш., Nabateisches Staatsrecht und его культура, М., 1976; его же, Арабы у Гомера и Геродота, в сб.: Палестинский сборник, № 9, М.—Л., 1962; Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition, t. 1—4., Leiden, 1954—1977—; Fahd T., Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'hégire, P., 1968; Höfner M., Die vorislamischen Religionen Arabiens, в кн.: Die Religionen der Menschheit, hrsg. von C. M. Schröder, Bd 10, 2, Stuttgart, [u. a.], 1970, её же, Die Stammgruppen Nord- und Zentralarabiens, Südarabien, в кн.: Wörterbuch der Mythologie, hrsg. von H. W. Haussig, Bd 1, Stuttgart, 1965; Handbuch der altarabischen Altertumskunde, hrsg. von D. Nielsen, P.—Kbh.—Lpz., 1927; Ruckman S. G., Les religions arabes préislamiques, 2 ed., Louvain, 1951; Wellhausen J., Reste arabischen Heidentums, 2 Aufl., B., 1897; Шабби Абу-ль-Касим, аль Хайяль аш-шиари инда-ль-араб, Тунис, 1930.

А. Г. Лундин.

ДРЕВО ЖИЗНИ, один из вариантов образа *древа мирового*. Д. ж. актуализирует мифологические представления о жизни во всей полноте её смыслов и, следовательно, противопоставлено древу смерти, гибели, зла. Нередко Д. ж. способно отражать и отрицательный член противопоставления жизнь — смерть. Именно поэтому образ древа смерти несравненно менее распространён, чем образ Д. ж.

Мифопоэтическому сознанию жизнь как некая субстанция, особая жизненная сила обычно представляется возникающей на заключительном этапе космогенеза и составляющей внутренний смысл и цель устройства *космоса*. Во многих мифологических системах изображается поэтическое появление носителей жизни (растения, животные, люди) и постепенное распространение жизненного начала, нарастание (в том же направлении) его интенсивности, чему нередко соответствует меньшая экстенсивность, т. е. меньшее количество потомков в следующем поколении (ср. Быт. 1, 11—12, 20—22, 24—30). После появления жизни в виде растительного, животного и человеческого царств начинается пора, когда на первое место выступают «культурные» приобретения (*культурный герой* и социальное устройство уже человеческого мира). Основное свойство жизни — в способности воспроизводить самой себя во времени в дискретном виде, когда определённым

временным отрезкам соответствует серия, последовательность поколений. При этом каждая отдельная жизнь проходит четыре стадии — рождение, рост, деградацию, смерть [встречаются и несколько иные схемы, напр. рождение — жизнь — смерть — возрождение (новое рождение), символизируемые соответственно деревьями четырёх направлений света]. В мифологических и религиозных системах особенно подчёркивается восходящая линия жизни — от рождения к максимальной стадии роста — цветению и плодоношению. Наиболее наглядный образ жизни был найден в растительном мире, точнее, среди деревьев, особенно таких, чей срок жизни значительно превышает сроки человеческой жизни (дуб, явор, ива, лиственница, кедр, сикомора, баньян и т. п.). В Д. ж., в самой его сердцевине, упрятаны жизнь и её высшая цель — бессмертие. В хеттском ритуальном тексте, связанном с культом умирающего и воскресающего бога *Телепинус*, перед ним воздвигается вечнозелёное дерево *еја*, «с него свешивается руно овцы, вну-

три же него помещается овечий жир, внутри него — зерно (бога) полей и вино, внутри него — бык и овца, внутри него помещаются долгие годы (жизни) и потомство». В мифологических текстах о древе смерти смерть также оказывается последовательно спрятанной в серии объектов (ср. в сказках о *Кашее Бессмертном*: «на море, на океане есть остров, на том острове дуб стоит, под дубом сундук зарыт, в сундуке — заяц, в зайце — утка, в утке — яйцо, а в яйце — моя смерть»). Но смысл бессмертия, связанного с Д. ж. (в отличие от статичного безблагодатного бессмертия *Кашея*), именно в том, что оно передаётся во времени и в пространстве, что оно мыслится как особая жизненная сила. К тому же источнику, что и хеттское название Д. ж. (*еја*), восходит рус. «ива» (ср. использование ивовых прутьев, наряду с вербовыми, в ритуалах в качестве символа плодородия) или германское название тисса (ср. древневерхнегерманское *iwa*, др.-исл. *yr*), который высаживали на кладбищах как символ преодоления смерти и использовали в ритуалах, имеющих целью увеличение плодородия, жизненной силы. Все эти названия Д. ж. родственны более или менее точным обозначениям самой жизненной силы и её двух наиболее ярких воплощений — юности и долголетия (века); ср. греч. αἰών, «век», «жизнь», «поколение», «вечность»; лат. aevum, «жизнь», «век», «возраст», «вечность»; juvenes, «юности» (как обозначение возрастного класса); др.-инд. āyus, «жизненная сила» и т. д.

Наиболее известный образ Д. ж. представлен в книге Бытия: «И произрастил господь бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла» (Быт. 2, 9). Изгнав первых людей из рая, бог лишил их и Д. ж. (Быт. 3, 24). Из других ветхозаветных текстов Д. ж. упоминается только в притчах Соломона, где ему уподобляются мудрость, плод праведника, исполнившееся желание, кроткий язык (3, 18; 11, 30; 13, 12; 15, 4). В Апокалипсисе, унаследовавшем библейский образ Д. ж., с ним связаны новые мотивы — возможность побеждающего вкушать плоды Д. ж., которое посреди рая (2, 7), и право на Д. ж. соблюдающего заповеди (22, 14), или более подробное описание: «и по ту и другую сторону реки, древо жизни, двенадцать раз приносящее плоды, дающее на каждый месяц плод свой; и листья дерева — для исцеления народов» (22, 2). Некоторые уточнения образа Д. ж. могут быть получены из описания

Один из вариантов древа жизни: *Майя*, мать Будды, стоящая на раскрытом цветке лотоса и держащая ветвь священного дерева ашока, под которым был рождён Будда. Позолоченная бронза и камни. Непал. 18 в. Париж, музей Гиме.



часто смешиваемого с ним *древа* *тознания* добра и зла. Очевидно, что первоначальный образ такого дерева в древней ближневосточной традиции предполагал схему, близкую к содержащейся в шумерской версии сказания о *Гильгамеше*, где описывается дерево хулуппу (обычно отождествляемое с ивой), растущее на берегу Ефрата; в его корнях жила змея, в ветвях — птица *Анзуд*, а в стволе — *Лилит*. Трёхчленность Д. ж. как варианта мирового дерева характерна для многих традиций, при этом каждая треть Д. ж. может быть связана и с темой смерти. Ср.: «Если бы... ударили по корню этого большого дерева, то оно истекло бы [древесным соком], продолжая жить. Если бы ударили по середине, то оно истекло бы, продолжая жить. Если бы ударили по верхушке, то оно истекло бы, продолжая жить. Будучи проникнуто живым Атманом, оно прочно стоит... И если жизнь покидает одну его ветвь, та засыхает; если покидает вторую, — та засыхает; если покидает третью, — та засыхает; если покидает всё [дерево], — то всё оно засыхает...

Поистине, покинутое жизнью, это существо умирает, но [сама] жизнь не умирает» (Чхандогья-упанишада VI, 11, 1—3). Однако основная идея Д. ж. связана с жизненной силой, вечной жизнью, бессмертием, хранящимся в нём. Ср., например, кедры, хранившие тайну вечной жизни *Хумбабы* (после того как *Гильгамеш* срубил семь кедров, *Хумбаба* потерял всю свою жизненную силу), или кедр, в котором *Бата* прятал своё сердце, аналогичную сосну *Аттиса*, сад *Адониса*, куда удалялась божественная жизнь. Носителями жизненной субстанции выступают само Д. ж. и его плоды (яблоко, гранат и другие символы вечной жизни, достигаемой через смерть), и находящаяся под деревом живая вода, и антропоморфные заместители Д. ж. (характерно, что имя *Евы*, из-за которой было утрачено Д. ж. и которая как бы заменила его, означает по-древнееврейски «жизнь»). Часто Д. ж. бывает представлено как женский (материнский) персонаж или, по крайней мере как его обиталище. В некоторых архаичных традициях Д. ж. изображаются как женское начало, с которым сочетаются животные, связанные со средней частью дерева (стволом) и являющиеся носителями оплодотворяющей силы (в одном из хеттских ритуальных текстов говорится, что с деревьями спал лев, спал леопард, «медведь на них вскочил»; ср. о прелюбодействе с деревом в Иерем. 3, 9). В ряде древнеегипетских изображений женское божество в ветвях Д. ж. поит умерших напитком

жизни, небесным эликсиром бессмертия, который подымается по дереву из подземного царства («вода глубин»). Ещё более распространены композиции, в которых у Д. ж. стоит женское божество с материнскими функциями (ср. изображение матери *Будды* Майи у ствола дерева ашока). Тесно связан с Д. ж. цикл текстов, в которых фигурируют: 1) женское божество, дающее жизнь, в дереве (или на дереве); 2) напиток (или пища) жизни (молоко богини жизни, нередко приравненное к соку, выделяемому Д. ж., живая вода или её варианты — вода глубин, материнские воды и т. п., мёд, вино, кровь, семя, напиток бессмертия; плоды — райские яблоки, молодильные яблоки, золотые яблоки *Гесперида*, яблоки *Идуны* в «Младшей Эдде»), даваемый мужскому персонажу с целью увеличения жизненной силы, плодородия; 3) разные варианты иерогамии, священного брака богини класса великих матерей (см. *Богинямать*) и божественного юноши, который умирает и воскресает. В иерогамных сюжетах дерева, связанные с божествами плодородия, могут трактоваться как Д. ж. Ср. пары: Иштар — Таммуз (Таммуз уподобляется увядающему тамариску и иве), Афродита — *Адонис* (*Адонис* рождён Миррой, превращённой богини в мировое дерево, и сам рождается из мирового дерева), Исида — Осирис (связь Исиды с сикоморой и образ «прорастающего» Осириса, Осирис в ветвях виноградной лозы или в виде дерева-столпа, его гробница рядом с деревом или сквозь неё прорастающее дерево с душой Осириса на нём в виде *феникса*, зелёный цвет лица Осириса или его символ — т. н. джед, восходящий к образу дерева или связок тростников, вставленных одна в другую), Кибела — *Аттис* (*Аттис* был зачат матерью от плода миндального или гранатового дерева). При этом чаще актуализируется женская ипостась, но иногда (значительно реже) мужская оплодотворяющая сила. Ср. прежде всего разные образы «растительного» фаллоса вплоть до сильно эволюционировавших и стилизованных форм типа тирса *Диониса* и его спутников (ср. известное изображение *Диониса* в виноградной лозе или *Диониса*, выступающего из ствола дерева) в виде палки, увитой плющом и виноградными листьями и увенчанной еловой шишкой (ср. символическое значение шишек, хвои, в конечном счёте — новогодней ёлки), или такие мифологические мотивы, как вырастание дерева или двух деревьев (как в случае *Баты* из древнеегипетской повести) из фаллоса или капель крови, пролитой из него (в качестве параллели ср. появление двух божеств из этой части тела бога *Ра*),

или разные фаллические ритуалы, неизменно связанным с растительными атрибутами, символами и соответствующей фразеологией (расти, увеличиваться в объёме и т. п.). Идея изобилия, высшей степени плодородия, соотносимая с Д. ж., объясняет частый образ двойных (или спаренных) деревьев и соответственно двойных плодов. Нередко встречается образ двух деревьев, одно из которых принадлежит мужскому духу, а другое — женскому, а также такие варианты двойных Д. ж., как мотивы двух тянущихся друг к другу деревьев на могилах влюблённых (образ посмертно продолжающейся жизни) или сотворения первой человеческой пары из двух деревьев (ср. в скандинавской мифологии оживление богам двух деревьев, откуда произошли *Аск* и *Эмбля*). Идея рождения жизни как некоего начала, присутствующая в образе Д. ж., содержится имплицитно в ряде вариантов мотива перворождённого дерева. В космогонии догонов творение мира связано с яйцом, в котором уже находились 4 элемента мира, но первым из сотворённых объектов было дерево *сефе*, которое как бы стало прецедентом и задало схему дальнейших рождений через развёртывание разных сочетаний элементов мира. Обратный вариант развития засвидетельствован в древнеегипетском тексте об Исиде и семи скорпионах, где упоминается о яйце гуся, вышедшем из сикоморы (речь идёт о великом Гоготуне, съевшем мировое яйцо), варианта мирового дерева. Мифологический сюжет спасения с помощью дерева как обретения жизни ещё более расширяет сферу, в которой выступает Д. ж. Ср. исключительно широко распространённый сказочный мотив АТ 301: герой, победив змея, спасается из подземного царства смерти, взобравшись на вершину чудесного дерева, откуда его уносит птица (орёл); характерно, что обычно герой освобождает царевну, будущую свою жену, и приносит с собой на землю живую воду. В сфере ритуала образ Д. ж. реализуется чаще всего в связи с положительным членом комплекса рождение — плодородие — смерть (ср. роль деревьев в ритуалах плодородия, свадьбы и т. п.).

Лит.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей, М., 1974; Fergusson J., Tree and serpent worship, 2 ed., L., 1873; Schröder L. von, Lebensbaum und Lebenstraum, в кн.: Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte..., Breslau, 1916; Wilke G., Der Weltenbaum und die beiden kosmischen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst, «Mannus», 1922, Bd 14; Holmberg U., Der Baum des Lebens, Helsinki, 1922—1923 (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, ser. B, v. 16, № 3); Dumézil G., Le festin d'immortalité. Etude de mythologie comparée indo-européenne, P.,

1924; Perrot N., Les représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mésopotamie et de l'Élam. P., 1937; Eliade M., Le mythe de l'Éternel Retour. [P., 1949]; ер о же, Le Yoga. Immortalité et liberté. P., 1954; Widengren G., The King and the tree of life in Ancient Near Eastern religion. «Uppsala Universitets Arsskrift», 1951, № 4; Viennot O., Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne. P., 1954; Bosch F. D. K., The golden germ. s'Gravenhage, 1960; Czert L., Der mythische Lebensbaum und die Ficus Ruminalis. «Acta Antiqua», 1962, t. 10, № 4; Hančar F., Das urartäische Lebensbaummotiv. «Iranica Antiqua», 1966, № 6; Wrenn C. L., Magic in an Anglo-Saxon Cemetery, в кн.: English and Medieval Studies, presented to J. R. R. Tolkien. L., [1962]; Friedrich P., Proto-Indo-European trees. Chi., [1970]; Shakti M. Gupta, Plant myths and traditions in India. Leiden, 1971; Со о к R., The tree of life. Image of the cosmos. N. Y., 1974; James E. O., The tree of life. Leiden, 1966.

В. Н. Тоноров.

ДРЕВО МИРОВОЕ (arbor mundi, «космическое древо»), характерный для мифопоэтического сознания образ, воплощающий универсальную концепцию мира. Образ Д. м. засвидетельствован практически повсеместно или в чистом виде, или в вариантах (нередко с подчеркиванием той или иной частной функции) — «древо жизни», «древо плодородия», «древо центра», «древо восхождения», «небесное древо», «шаманское древо», «мистическое древо», «древо познания» и т. п.; более редкие варианты: «древо смерти», «древо зла», «древо подземного царства (нижнего мира)», «древо нисхождения». С помощью Д. м. во всем многообразии его культурно-исторических вариантов [включая и такие его трансформации или изофункциональные ему образы, как «ось мира» (axis mundi), «мировой ствол», «мировая гора», «мировой

человек» («первочеловек»), храм, триумфальная арка, колонна, обелиск, трон, лестница, крест, цепь и т. п.] едино сводятся общие бинарные смысловые противопоставления, служащие для описания основных параметров мира.

Образ М. д. выявлен или реконструируется на основе мифологических, в частности космологических представлений, зафиксированных в словесных текстах разных жанров, памятниках изобразительного искусства (живопись, орнамент, скульптура, глиптика, вышивка и т. п.), архитектурных сооружениях (прежде всего культовых), утвари в широком смысле слова, ритуальных действиях и т. д. Прямо или косвенно образ Д. м. восстанавливается для разных традиций в диапазоне от эпохи бронзы (в Европе и на Ближнем Востоке) до настоящего времени [ср. автохтонные сибирские, американские (индейские), африканские, австралийские традиции].

Образ Д. м. играл особую организующую роль по отношению к конкретным мифологическим системам, определяя их внутреннюю структуру и все их основные параметры. Эта роль наглядно выступает при сравнении с тем, что предшествовало «эпохе Д. м.» в том виде, как эту стадию представляли себе люди последующей эпохи. Речь идет о довольно стандартных описаниях беззнакового и беспризнакового хаоса, противостоящего знаково организованному космосу. Космогонические мифы описывают становление мира как ре-

зультат последовательного введения основных бинарных семантических оппозиций (небо — земля и т. п.) и градуальных серий типа растения — животные — люди и т. п. и создания космической опоры в виде Д. м. или его эквивалентов. В противоположность этому самые ранние знаковые системы, созданные человеком и восстанавливаемые по древнейшим источникам, восходящим к верхнему палео-

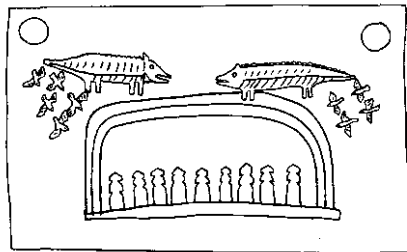
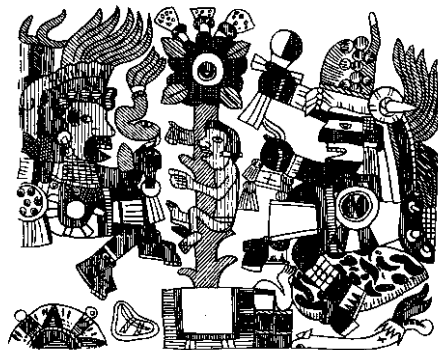
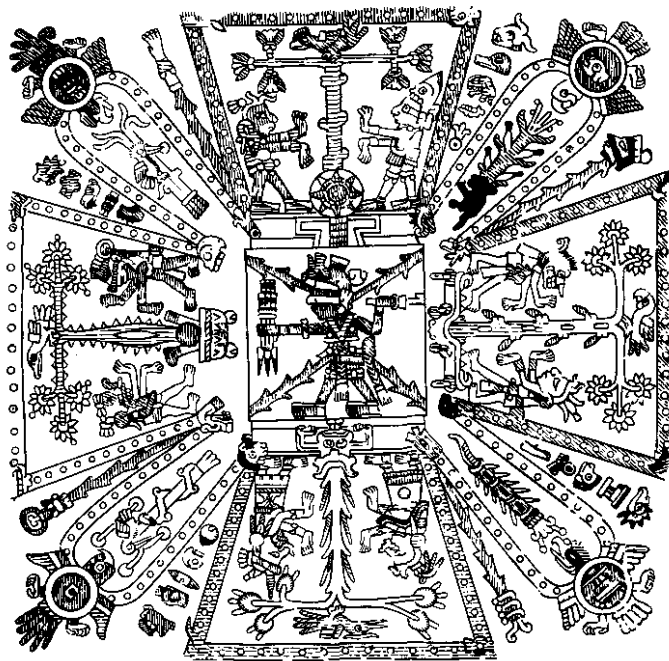


Схема мирового древа у бирарских эвенков: солнце и луна, драконы, птицы, радуга, «девять матушек», олицетворяющих духов. Изображение на одной из сторон куска ткани. (На оборотной стороне — древо, у корней которого сидит дух охоты). Ленинград, Музей антропологии и этнографии.



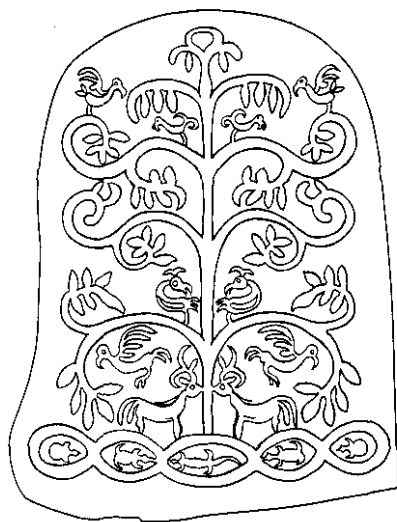
Ацтекский вариант мирового древа: человек взбирается на древо, по сторонам которого находятся боги солнца и смерти. Лист из ацтекского календаря «Тоналяматль».



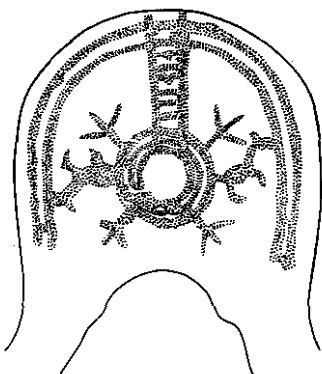
Слева — Древнемексиканская схема мира в виде креста с четырьмя деревьями, указывающими основные направления. Лист из ацтекской рукописи (кодекс Майер-Фейервари).

Справа — Нанайский вариант схемы мирового древа: три дерева, над которыми висят девять духов у развилки центрального древа — солнце, у ствола — две человеческие фигуры, за ними — жертвенный стол, к стволу привязаны лошади. «Нюрха (н)». Изображение на куске ткани.

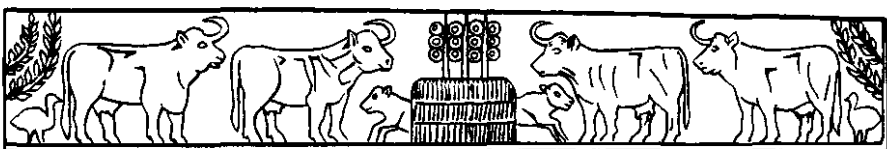
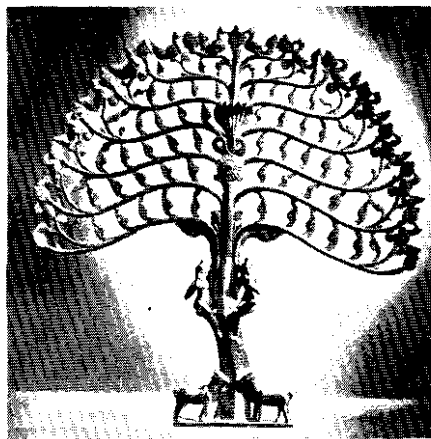




Родовое дерево найацев, в котором представлены животные трёх космических сфер. Берёста. Ленинград, Музей антропологии и этнографии.



Звенкский вариант схемы мирового дерева: «лестница», увенчанная солярным изображением, вокруг олени и птицы (?). Инкрустация оловом на деревянной луке оленьего седла. Якутск, Краеведческий музей.

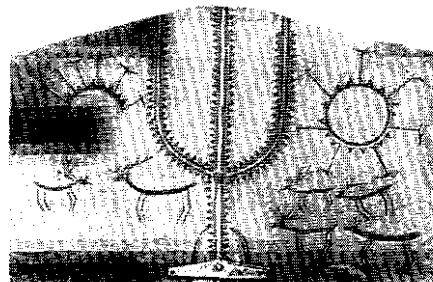


Изображение священного загона: хижина с тремя столбами, украшенными двенадцатью кольцами, по бокам — коровы и птицы. Рельеф на сосуде. Хафаджа (Месопотамия). 4—3 тыс. до н. э.

литу (наскальная живопись и т. д.), не обнаруживают сколько-нибудь отчётливых следов противопоставлений с локально-временным значением, а сам образ Д. м. в этих системах отсутствует. Д. м. помещается в сакральном центре мира (центр может дифференцироваться — два мировых дерева, три мировые горы и т. п.) и занимает вертикальное положение. Оно является доминантой, определяющей формальную и содержательную организацию вселенского пространства. При членении Д. м. по вертикали выделяются нижняя (корни), средняя (ствол) и верхняя (ветви) части. По вертикали обнаруживаются противопоставления [верх—низ, небо — земля, земля — нижний мир, огонь (сухое) — влага (мокрое) и другие], с достаточной полнотой и точностью идентифицирующие мифологические персонажи и мир, в котором они действуют. С помощью Д. м. различимы: основные зоны вселенной — верхняя (небесное царство), средняя (земля), нижняя (подземное царство) (пространственная сфера); прошлое — настоящее — будущее (день — ночь, благоприятное — неблагоприятное время года), в частности в генеалогическом преломлении: предки — нынешнее поколение — потомки (временная сфера); причина и следствие: благоприятное, нейтральное, неблагоприятное (этиологическая сфера); три части тела: голова, туловище, ноги (анатомическая сфера); три вида элементов стихий: огонь, земля, вода («элемен-



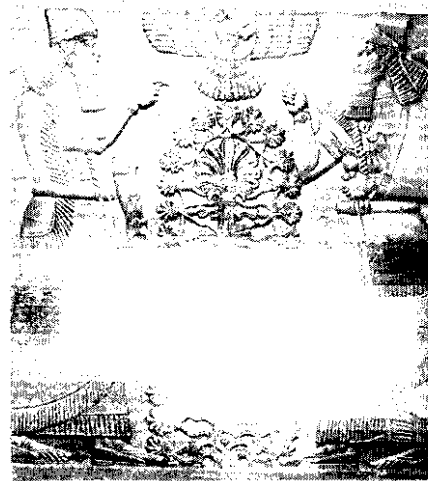
Долганский вариант мирового дерева: шесть птиц-духами.



Кетский вариант схемы мирового дерева: солнце с семью лучами и месяц с шестью лучами по сторонам дерева; на лучах птицы; ниже — олени; в самом низу — выдра и медведь. Нартенная дощечка. Ленинград, Музей антропологии и этнографии.

Слева — Древо жизни и познания. В середине ствола — лотосовидное солнечное колесо — источник и хранитель всего живого. Бронза. Индия. 1336—1546. Канзас-Сити, Галерея Нельсона — музей Аткинса.

Справа — Царь Ашурнасирап II и крылатый бог, поклоняющиеся священному дереву. Гипсовый рельеф из Нимруда (Ассирия). 9 в. до н. э. Лондон, Британский музей.





Посредине — Инанна и куст с цветами, по бокам — два козла, ещё дальше — знаки-символы Инанны. Печать должностного лица храма Инанны, Урук (Месопотамия). 4—3 тыс. до н. э. Берлин, Государственный музей.

тная» сфера) и т. п. Таким образом, каждая часть Д. м. определяется особым пучком признаков.

Троичность Д. м. по вертикали подчёркивается отнесением к каждой части особого класса существ, чаще всего животных (изредка классов божеств или других мифологизированных персонажей). С верхней частью Д. м. (ветви) связываются птицы (часто две — симметрично или одна — на вершине, нередко — орёл); со средней частью (ствол) — копытные (олени, лоси, коровы, лошади, антилопы и т. п.), изредка пчёлы, в более поздних традициях и чело-

век; с нижней частью (корни) — змеи, лягушки, мыши, бобры, выдры, рыбы, иногда медведь или фантастические чудовища хтонического типа. Ср. описание дерева хулуппу в шумерской версии эпоса о Гильгамеше: в корнях — змея, в ветвях — птица Анзуд, посредине — дева Лилит. В сюжете т. н. основного индоевропейского мифа также обыгрывается вертикальная структура Д. м.: бог грозы, находящийся на вершине дерева (или горы), поражает змея у корней дерева и освобождает похищенный змеем скот, богатство (средняя часть дерева). Египет-

Богиня египетского древа жизни-сикоморы, льющая в чашу, подставленную больным, драгоценную «влагу глубин». Стенная роспись гробницы Панхеси. Фивы. 16—14 вв. до н. э.



Кришна, играющий на флейте под священным деревом кадамба в центре мироздания. Индийская миниатюра. Нач. 19 в.

ский бог солнца Ра (в образе кота) поражает змею под сикоморой. Герой сказок типа АТ 301 спасается от дракона, забравшись на Д. м., и орёл выносит героя из нижнего мира.

Ряд фактов свидетельствует о том, что образ Д. м. соотносён с общей моделью брачных отношений и — шире — с преемственной связью поколений, генеалогией рода в целом (ср. «мифологические» родословные деревья). У нанайцев с родовыми деревьями — их изображения традиционны на женских свадебных халатах — связывались представления о плодovitости женщин и о продолжении рода. Такие деревья росли на небе во владениях женского духа. У каждого рода было своё особое дерево, в ветвях которого плодились души людей, спускавшиеся затем в виде птичек на землю, чтобы войти в чрево женщины из этого рода. Верхняя часть нанайского халата воспроизводит чешую дракона, а сзади на халате изображаются два дракона — самец и самка. Таким образом, все три яруса Д. м. — вершина, ствол и корни — и связанные с ними три класса животных по своему отражают идею зачатия и плодородия. Существуют и инвертированные образы Д. м. Вот типичные описания такого Д. м.: «С неба корень тянется вниз, с земли он тянется вверх» («Атхарваведа») или: «Наверху корень, внизу ветви, это — вечная смоковница» («Катха-упанишад»), или же в русском заговоре: «На море на Океяне, на острове на

Кургане стоит белая берёза, вниз ветвями, вверх корнями». Такие перевернутые деревья изображаются в соответствующих традициях на ритуальных предметах. Нередко в ритуале используются и натуральные перевернутые деревья [напр., у эвенков по сторонам от шаманского чума, символизирующего средний мир, землю, ставились два ряда деревьев — ветвями вверх (дерево нижнего мира), ветвями вниз (дерево верхнего мира)]. Не исключено, что образ «перевернутого» дерева возникал именно в связи с геометрией нижнего мира, в котором все отношения «перевернуты» по сравнению с верхним и средним миром (живое становится мёртвым, видимое — невидимым и т. п.; см. ст. *Загробный мир*). Характерно, что во время т. н. «шаманских путешествий» шаман, возвращающийся с неба на землю, видит сначала ветви, а потом ствол и корни, т. е. то же «перевернутое» дерево. Таким образом, «перевернутость» объясняется либо особенностями метрики пространственно-временного континуума вселенной, либо изменениями в позиции наблюдателя. Образ «перевернутого» дерева нередко возникает и в более поздние эпохи в индивидуальном мистическом сознании, в живописи и поэзии.

Горизонтальная структура Д. м. образуется самим деревом и объектами по сторонам от него. Отчётливее всего она обнаруживается в связи со стволом. Обычно по обе стороны от ствола находятся чаще всего симметричные изображения копытных

Два всадника, встречающихся у дерева, которое символизирует центр мира. Керамическое блюдо. Персия. Нач. 13 в. Оксфорд, музей Ашмола.



и (или) человеческих фигур (боги, мифологические персонажи, святые, жрецы, люди), ср. типичные ацтекские изображения Д. м., где справа от него солнечный бог, а слева бог смерти, или сцены жертвоприношения в Древнем Двуречье и т. п. Такого рода композиции довольно прозрачно выступают и в более позднее время в произведениях хрис-

тианского и буддийского искусства. Если вертикальная структура Д. м. связана со сферой мифологического, прежде всего космологического, то горизонтальная структура соотносена с ритуалом и его участниками. Объект ритуала или его образ (напр., в виде жертвенного животного — коровы, оленя, лося и т. п., а ранее и человека, совмещённого с деревом) всегда находится в центре, участники ритуала — справа и слева. Вся последовательность элементов по горизонтали воспринимается как сцена ритуала, основная цель которого — обеспечение благополучия, плодородия, потомства, богатства. Сам же ритуал может трактоваться как прагматическая реализация мифа, проекция «мифологического» в сферу «ритуального». Поскольку горизонтальная структура Д. м. моделирует ритуал, она передаёт не только жертвенный объект, но и субъект, воспринимающий этот объект, который в принципе может быть тождествен ему [ср. многочисленные образы божества на дереве, кресте, столпе и т. п. (испытание *Одина* на ясене *Иггдрасиль* в скандинавской мифологии, кровавая жертва на дереве у кельтов, *Иисус Христос* и др.) или описания человека как дерева].

Значительное количество фактов позволяет реконструировать две горизонтальные оси в схеме Д. м., т. е. горизонтальную плоскость (*квадрат* или *круг*, ср. *мандала*), определяемую двумя координатами — слева направо и спереди кзади. В случае квадрата каждая из четырёх сторон (или углов) указывает направления



Рождение греческого бога плодородия Адониса из ствола мироточного дерева, чудесным образом раскрывшегося на десятом месяце созревания плода. Изображение на блюде. Фаянс. 16 в. Урбино, Национальная галерея Марке.

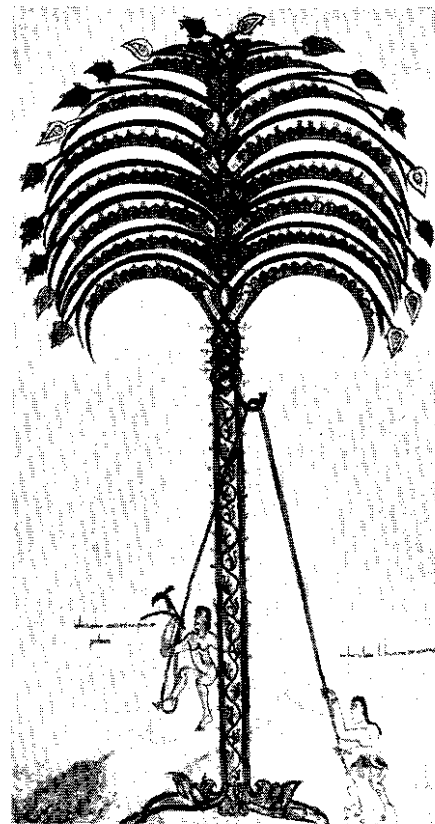
(страны света). По сторонам или углам могут находиться соотносимые с главным Д. м. в центре частные мировые деревья или мифологические персонажи, персонализации стран света, в частности ветры [ср. «Эдду» или «четвёрки» богов, напр., у ацтеков: бог востока (красный), бог севера (чёрный), бог запада («пернатый змей», белый), бог полуденного солнца (синий), «четырёх Перкунасов» и четырёхликих божеств, ср.

Збручский идол]. Представления об этой схеме могут дать ацтекские изображения Д. м., вписанные в квадрат, шаманские бубны у лапландцев и других северных народов, мифологизированная структура города или страны (напр., в древнем Китае) и т. п.

Эта же схема Д. м. постоянно повторяется в ритуальных формулах, ср.: «Я вышел, на четыре стороны, я принёс жертву» («Сказание о Гиль-

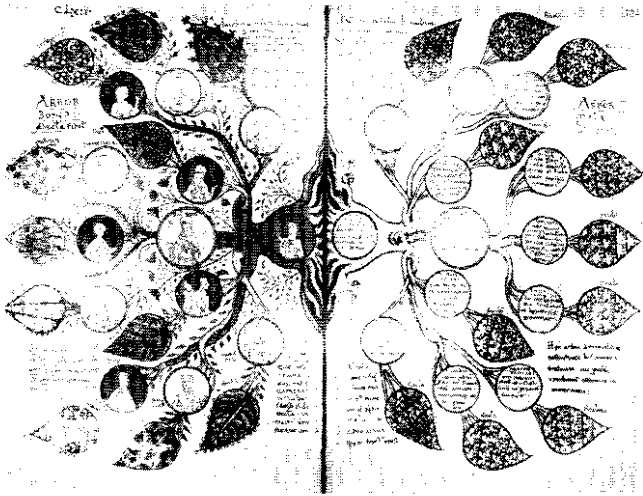
гамеше») или «На море на Океяне, на острове Буяне стоит дуб... под тем рунцом змея скоропея... И мы вам помолимся, на все на четыре стороны поклонимся»; «... стоит кипарис-деревце... заезжай и залучай со всех четырёх сторон со стока и запада, и с лета и сивера: идёте со всех четырёх сторон... как идёт солнце и месяц, и частые мелкие звёзды»; «У этого океана-моря стоит дерево карколист; на этом дереве карколисте висят: Козьма и Демьян, Лука и Павел» (русские заговоры). Та же четырёхчастная схема, как из-

Древо собрания богов. В центре — один из величайших тибетских буддистов Цзокиба с изображением Будды на груди. Ствол дерева поднимается из первозданного океана, откуда рождаются и куда возвращаются все сотворённые объекты мира. Икона на холсте — тан-ка. Тибет. Нач. 19 в. (?). Лондон, музей Виктории и Альберта.



Изображение «древа праведности», иллюстрирующее слова «Праведник цветёт, как пальма, возвышается, подобно кедру на Ливане» (Пс. 91, 13). Миниатюра из книги испанского аббата Беатуса «Комментарий к Апокалипсису» 978. Жезона, сокровищница Кафедрального собора.

вестно, лежит в основе культовых сооружений, сохраняющих семантику своих элементов (ср. пирамиду, зиккурат, пагоду, ступу, церковь, шаманский чум, менгиры, дольмены, кромлехи и т. п.), в частности ориентацию по странам света. Ср. план мексиканской пирамиды Теночтитлан: квадрат, разделённый на четыре части диагоналями, в центре — кактус с орлом, пожирающим змею;



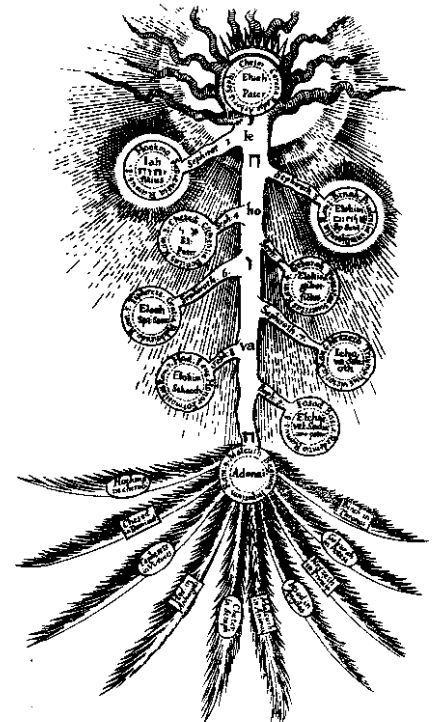
Слева — Дерево познания добра и зла. Миниатюра из книги Ламберта из Сент-Омера «Liber floridus». Ранее 1192 г. Справа — в верхней части — дерево центра мироздания и два кентавра, символизирующих, так же как и само дерево, соединение неба и земли. Деталь мозаики арабских мастеров во дворце короля Рожера II в Палермо. 1160—70.

структуру алтаря, через который проходит ось мира, отмечающая сакральный центр. Во многих случаях каждый отмеченный элемент горизонтальной структуры выделяется особым Д. м., откуда широкое распространение восьмеричных объектов (ср., напр., восемь попарно соединённых деревьев и восемь существ, свя-

занных со странами света, у бозосорко в Западном Судане; изображение мира в виде восьмиугольного лоса у орочей на Дальнем Востоке; восемь ветвей дерева перед жилищем божества и восьмиугольная земля в якутских мифологических текстах; восемь божеств Птахов в древнеегипетской мемфисской версии мифа о творении

и т. п.). Горизонтальная структура схемы Д. м. моделирует не только числовые отношения (см. Числа) и страны света, но и времена года (весна, лето, осень, зима), части суток (утро, день, вечер, ночь), цвета, элементы мира. Горизонтальная структура позволяет различать освоенное (связанное с культурой) — неосвоенное (свя-

Слева — Дерево жизни с быками по сторонам. Роспись на ассиро-касситском бронзовом сосуде. 13—10 вв. до н. э. Лондон, Британский музей. Справа — Перевернутое дерево. Гравюра из книги Р. Флудда «Священная философия и христианская вера». 1626.



занное с природой). Само Д. м. в известном смысле и в определённых контекстах становится моделью культуры в целом, своего рода «древом цивилизации» среди природного хаоса.

Д. м. отделяет мир космического от мира хаотического, вводя в первый из них меру, организацию и делая его доступным для выражения в знаковых системах текстов. В частности, именно схема Д. м. содержит в себе набор «мифопоэтических» числовых констант, упорядочивающих космический мир: три (членения по вертикали, триады богов, три героя сказки; три высшие ценности, три социальные группы, три попытки, три этапа любого процесса и т. п.) как образ некоего абсолютного совершенства, любого динамического процесса, предполагающего возникновение, развитие и завершение; четыре (членения по горизонтали, тетрады богов, четыре страны света, основных направления, времени года, космических века, элемента мира и т. п.) как образ идеи статической целостности; семь как сумма двух предыдущих констант и образ синтеза статического и динамического аспектов вселенной (ср. се-

Древо человеческой жизни. Гравюра Дж. Годдарда. 1649. Лондон, Британский музей.



мичленную структуру вселенной у индейцев зуны; семь ветвей Д. м., шаманских деревьев, семичленные пантеоны и т. д.); двенадцать как число, описывающее Д. м. («Стоит дуб, на дубу 12 сучьев...» или «Стоит столб до небес, на нём 12 гнезд...» в русских загадках) как образ полноты.

В архаичных традициях существуют многообразные тексты, прямо или косвенно связанные с Д. м. и позволяющие уточнить его ритуальное и мифологическое значения. Прежде всего такие тексты описывают основную сакральную ценность — само Д. м., его внешний вид, его части, атрибуты, связи и т. п. В этих текстах Д. м. изображается статично и, как правило, в изолированности от нужд человеческого коллектива. Однако есть тексты и иного рода: в них Д. м. описывается в его функциональном аспекте. Как правило, тексты такого рода приурочены к ситуации основного годового праздника, отмечающего переход от старого года к новому. Именно в этой ситуации с особой последовательностью проявляется свойственный мифопоэтическому мировоззрению глобальный детерминизм, исходящий из тождества макро- и микрокосма, природы и человека. Высшей ценностью (максимум сакральности) обладает та точка в пространстве и времени, где и когда совершился акт творения, т. е. середина

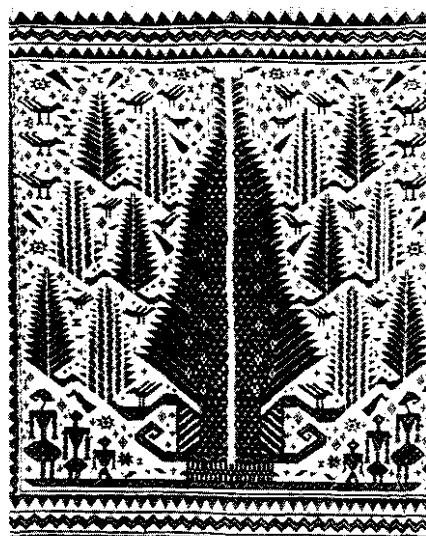
Древо жизни и смерти. Миниатюра Бертольда Фуртмайера в молитвеннике епископа Зальцбургского. 1481. Мюнхен, Баварская государственная библиотека.

мира, где стоит Д. м., и «в начале» — время творения (см. *Время мифическое*). Во временном плане ситуация «в начале» повторяется во время праздника, когда солнце на стыке старого и нового года опишет свой годовой путь вокруг Д. м. Праздник как раз и воспроизводит своей структурой порубежную ситуацию, когда пришедшим в упадок силам космоса противостоят набравшие мощь силы хаоса. Происходит роковой поединок, как «в начале», заканчивающийся победой космических сил и воссозданием нового (но по образцу старого) мира.

Праздничный ритуал имитирует эти стадии творения. Он начинается с «перевертывания» всей системы противопоставлений (*царь становится рабом, раб — царём, богатый — бедным, бедный — богатым, верх — низом и т. п.*) и заканчивается восстановлением её в прежней аранжировке. На основании космогонических текстов можно, видимо, гипотетически восстановить всю ритуальную схему, приуроченную к Д. м.: 1) исходное положение — стык старого и нового года, мир распался в хаосе; задача ритуала — интегрировать космос из составных частей жертвы, зная правила отождествления, заданные мифопоэтическими классификациями; 2) жрец произносит текст, содер-

жащий эти отождествления, над жертвой вблизи жертвенного столба или другого образа Д. м., отмечающего сакральный центр мира; 3) загадки об элементах космоса в порядке их возникновения и ответы на них; 4) обращение к Д. м. как образу вновь воссозданного космоса. Собственно мифологический аспект связан с присутствием всех богов, поединком между ними (или главным среди них) и их противником (чудовищем), распределением сфер и функций в организуемом мире между отдельными богами, мифологическими мотивами этиологического характера («как было создано небо?»; «почему ночью темно?»; «откуда пошли камни?» и т. п.).

Особая роль Д. м. для мифопоэтической эпохи определяется, в част-



В нижней части шаманского костюма — чешуйчатое дерево, изображающее нисхождение шамана в загробный мир, представленный в верхней части костюма. Сибирь. Конец 19 в. Нью-Йорк, Американский музей естественной истории.

Христос, распятый на древе жизни. Картина Пасино да Бонагвидо, Италия. Нач. 14 в. Флоренция, Галерея Академии художеств.



Космическое дерево, растущее на «корабле мертвых», увозящем шамана в нижний мир. Деталь ритуальной ткани народности кроз. Остров Суматра.

ности, тем, что Д. м. выступает как посредствующее звено между вселенной (макрокосмом) и человеком (микрокосмом) и является местом их пересечения. Образ Д. м. гарантировал целостный взгляд на мир, определение человеком своего места во вселенной.

В культурном развитии человечества концепция Д. м. оставила по себе следы в многочисленных космологических, религиозных и мифологических представлениях, отраженных в языке, в словесных текстах разного рода, в поэтических образах, в изобразительном искусстве, архитектуре, планировке поселений, в ритуале, играх, хореографии, в социальных и экономических структурах, возможно, в ряде особенностей человеческой психики (ср., в частности, особый

«тест Коха» в психологии, обнаруживающий, что на определённом этапе развития детской психики образ дерева доминирует в создаваемых детьми изображениях). В средние века схема Д. м. широко использовалась как средство иллюстрации целого, состоящего из многих элементов, иерархизованных в нескольких планах [ср. «генеалогическое (родословное) дерево», «алхимическое дерево», «дерево любви» (изображение его дано в одной провансальской поэме Матфре Эрменгау, 13 в.), «дерево души», «дерево жизненного пути» и т. п.]. Позднейшие варианты таких схем широко применяются в современной науке (лингвистика, математика, кибернетика, химия, экономика, социология и т. д.), т. е. там, где рассматриваются процессы «ветвления» из некоего единого «центра». Многие схемы управления, подчинения, зависимостей и т. п., используемые в настоящее время, восходят к схеме Д. м. (ср. изображение структуры власти, социальных отношений, состава частей, образующих государство, системы управления и т. п.).

Лит.: Кагаров Е. Г., Мифологический образ дерева, растущего корнями вверх, «Доклады АН СССР», 1928. Серия В, № 15; Лагунина Б. А., Мировое дерево — древо жизни в орнаменте и фольклоре Восточной Европы, Л., 1933 («Известия ГАИМК», в. 69); Зеленин Д. К., Тотемический культ деревьев у русских и у бе-



Христос, выводящий Адама и Еву из рая в мир опыта, находится между древом жизни и древом познания добра и зла, символизирующими два искушения, перед которыми стоит человек. Акварель У. Блейка «Падение человека». 1807. Лондон, музей Виктории и Альберта.

лорусов, «Известия АН СССР. Серия 7. Отделение общественных наук», 1933, № 8; его же. Тотемы — деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.—Л., 1937; Топоров В. Н., О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева», в кн.: Труды по знаковым системам, т. 5, Тарту, 1971; его же. Из позднейшей истории схемы мирового дерева, в кн.: Сборник статей по вторичным моделирующим системам, Тарту, 1973; его же, «Святое дерево»: универсальный образ мифопоэтической świadомости, «Всесвіт», 1977, № 6; Fergusson J., Tree and serpent, 2 ed., L., 1873; Evans A. J., Mycenaean tree and Pillar Cult and its Mediterranean relations, «The Journal of Hellenic Studies», 1901, v. 21; Wensinck A. J., Tree and bird as cosmological symbols in Western Asia, Amst., 1921; Wilke G., Der Weltenbaum und die beiden kosmischen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst, «Mannus», 1922, Bd 14, H. 1—2; Holmberg U., Der Baum des Lebens, Helsingfors, [1922—23] (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, serja B, v. 16, № 3); Thurneysen R., Der mystische Baum, «Zeitschrift für celtische Philologie», 1923, Bd 14, H. 1—2; Smith S., Notes on «The Assyrian trees», «Bulletin of the School of Oriental Studies», 1926, v. 4, № 1; Henry P., L'Arbre de Jessé dans les églises de Bucovine, Buc., 1928; Jacoby A., Der Baum mit den Wurzeln nach oben und den Zweigen nach unten, «Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft», 1928, Bd 43; Kagarow E., Der umgekehrte Schamanebaum, «Archiv für Religionswissenschaft», 1929, Bd 27; Coomaraswamy A. K., The tree of Jesse and Indian parallels or sources, «Art Bulletin», 1929, v. 11; его же, The tree of Jesse and Oriental parallels, «Parnassus», 1935, January; его же, The inverted tree, «The Quarterly Journal of the Mythic Society», 1938, v. 29; Engberg R. M., Tree designs on pottery with suggestions concerning the origin of proto-ionic capitals, в кн.: May H. G., Engberg R. M., Material remains of the Megiddo culture, Chi., 1935 (The University of Chicago — Oriental institute publications, v. 26); Nava A., L'Albero di Jessé nella cattedrale d'Orvieto e la pittura bizantina, «Rivista del Reale istituto d'archeologia e storia dell'arte», 1935—36, t. 5; Perrot N., Les représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mésopotamie et de l'Elam,

P., 1937; Danthine H., Le palmier dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie occidentale ancienne. Texte, P., 1937; May H. G., The Sacred tree on Palestine painted pottery, «Journal of American Oriental Society», 1939; v. 59, № 2; Chaudhuri N., A prehistoric tree cult, «Indian historic quarterly», 1943, c. 318—29; Edsman C. M., Arbor inversa, «Religion och bibel», 1944, v. 3; Emeneau M. B., The strangling figs in Sanskrit literature, «University of California Publications in Classical Philology», 1949, v. 13, № 10; Barbeau M., Totam Poes, v. 1—2, Ottawa, 1950; Widengren G., The king and the tree of life in ancient Near Eastern religion, Uppsala, 1951 (Uppsala Universitets Årsskrift, v. 4); Viennot O., Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne, P., 1954; Pierrafeu N. de, Irminsul et le livre de pierre des Externsteine en Westphalie, «Ogam», 1955, v. 7, № 6; Linton R., The tree of culture, N. Y., 1955; Le Roux F., Des chaudrons celtiques à l'arbre d'Esus Lucain et les Scholies Bernoises, «Ogam», 1955, v. 7, № 1; Le Roux P., Les arbres combattants et la forêt guerrière, там же, 1959; v. 11, № 2—3; Lommel H., Baumsymbolik beim altindischen Opfer, «Paideuma», 1958, v. 6, № 8; Haavio M., Heilige Bäume, «Studia Fennica», 1959, v. 8; Bosch F. D. K., The Golden Germ, The Hague, 1960; Hančar F., Der heilige Baum der Urcultür in vorarmenischer Zeit, «Handes Amorsya», 1961, № 10—12; его же, Das urartäische Lebensbaummotiv, «Iranica Antiqua», 1966, v. 6; Czert L., Der mythische Lebensbaum und die Ficus Ruminalis, «Acta Antiqua», 1962, v. 10, № 4; Pâques V., L'arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du Nord-Ouest africain, P., 1964; Kuiper F. B. J., The bliss of Asa, «Indo-Iranian Journal», 1964, v. 8, № 2; Esin E., Le symbole de l'arbre dans l'iconographie turque, в кн.: XXIX Congrès International des Orientalistes. Résumés des Communications, P., 1973; Топоров В. Н., L'«Albero universale». Saggio d'interpretazione semiotica, в сб.: Ricerche semiotiche, Torino, 1973; Taylor M. D., Three local motifs in Moldovian trees of Jesse, «Revue des études Sud-Est Européennes», 1974, v. 12; Cook R., The tree of life, Image of the cosmos, L., 1974; Nasta A. M., L'Arbre de Jessé dans la peinture Sud-Est Européenne, «Revue des études Sud-Est Européennes», 1976, t. 14, № 1.

ДРЕВО ПОЗНАНИЯ, один из вариантов *древа мирового*, моделирующий процесс различения сущностей с целью достижения состояния целостности, совершенства. В мифопоэтических концепциях этот процесс различения применяется при описании основных параметров космологической организации и состава элементов *космоса*, в отборе необходимого от случайного, подготавливаемом переход на следующие, более высокие уровни постижения мира, где указанная процедура различения, нахождения нужного будет циклически повторяться. Само это различение (связанное с обособлением), нахождение истины в мифопоэтической образности и в языке приравнивается к рождению («нахождение истины» во многих языковых традициях синонимично «рождению сухого»), что помогает восстановить параллелизм *древа жизни* и Д. п. Эта связь двух указанных комплексов, предполагающая единый их источник, объясняет и ту нечёткость, которая существует, напр., в книге Бытия: «И произрастил господь бог... дерево жизни посреди рая и дерево познания добра и зла» (Быт. 2, 9); «И заповедал господь бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть; а от дерева познания добра

Вариант «алхимического» дерева, отражающего процесс индивидуации (в терминах К. Юнга), обнаружения бессознательного в структуре целого личности. В схеме дерева воплощены расчленение, отделение и синтез противоположностей в новое единство, изображённые как инициация, смерть и возрождение. Миниатюра из книги Фомы Аквинского (?) «Об алхимии». 16 в. Лейден, университетская библиотека.



и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт. 2, 16—17); «Только плодов дерева, которое среди рая, сказал бог, не еште их...» (Быт. 3, 3). Сблaзнённые змеем, первые люди вкусили плоды Д. п. и узнали о своей нагоде (подробнее см. в ст. «Грехопaдение»). Связь змея с Д. п. добра и зла (при обычной связи змея с деревом жизни) также не способствует чёткому отличению этих двух вариантов мирового древа.

Однако вариант Д. п., где познание направлено на различение добра и зла, строго говоря, не является ни распространённым, ни архаичным по преимуществу. Сам по себе образ Д. п. гораздо более древен и архетипичен и приобретает содержание нравственно-оценочного характера лишь в поздней стадии своего развития. В древнеегипетской традиции, где были известны древо жизни и Д. п., в «Книге мёртвых» содержится приглашение умершему, чтобы он в виде птицы спустился на прекрасную сикомору с плодами жизни, так как находящийся на ней становится богом; смерть возвращает человека в ту божественную страну, откуда он был изгнан во время своей земной жизни; умершему открывается великая тайна: он познаёт свою божественную сущность, своё происхождение от Ра. В древнем Вавилоне также были известны два дерева — древо истины (вариант Д. п.) и древо жизни. Иногда обе функции (жизнь и познание) совмещаются в образе одного дерева. Так, на Гавайских островах древо вечной жизни и древо познания смерти (вариант Д. п.) изображаются как единое дерево. В одном из мифов рассказывается, что душа, достигшая земной трещины, отмечающей вход в страну мёртвых, увидела там дерево, одна сторона которого была живой и зелёной, а другая — мёртвой и сухой. Маленькие дети, собравшиеся вокруг дерева, дают душе совет взбираться на дерево по мёртвой стороне с тем, чтобы спускаться по живой стороне, которая приведёт душу в царство мёртвых (близкие варианты известны по некоторым изображениям в христианской традиции). Существуют и другие варианты Д. п. В известном отношении к ним нужно отнести те шаманские деревья, на которых сидят люди, собирающиеся стать шаманами и проходящие искус, познающие тайны шаманского искусства (некоторые конкретные описания довольно подробно излагают ход и этапы этого познания). Определённые признаки Д. п. обнаруживает дерево, на котором висел *Один* ради познания руна. «Знаю, висел я в ветвях на ветру девять долгих ночей. ... Девять песен узнал я от сына Бель-

торна. ... мёду отведal ... Стal созреть я и знания множить, расти, процветая; слово от слова слово рождало, дело от дела дело рождало. Руны найдёшь и постигнешь знаки... Умеешь ли резать? Умеешь загадывать?... Умеешь ли спрашивать? Умеешь молиться и жертвы готовить?... Заклинанья я знаю — не знает никто их...» и далее: «Знаю второе ...», «знаю и третье» и т. д. («Старшая Эдда», «Речи Высокого» 138 и след.). Одна из наиболее существенных мифологем, относящихся к этой теме, но не всегда имеющих достаточно чётко выраженную проблематику познания, состоит в том, что у дерева находится некое сокровище (материальное или даже духовное), охраняемое змеем, драконом и т. п.; мифологический герой должен найти это сокровище, открыть его, познать. Подобная схема, трактуемая как архетипическая, обнаруживается в преобразованном виде в некоторых текстах, связанных с изложением техники медитации, в частности в индийской «Кундалини-Йоге», где образы дерева, змея, орла, поедника небесных и земных сил трансформированы в контекст проблематики духовного возрастания, освобождения. В принципе сходные явления были обнаружены К. Юнгом в связи с анализом им алхимических опытов трансмутации металлов в золото и алхимического символизма (в том числе и образительного), а также рисунков дерева, набрасываемых некоторыми пациентами (ср. тот же образ в сновидениях), не знакомыми ни с религиозной, ни с алхимической символикой. Паразитарная всеобщ-

ность «древесной» схемы привела исследователя к выводу, что образ дерева, стоящего в центре, является наиболее подходящим символом истоков бессознательного (корни), реализации сознательного (ствол) и «транс-сознательной» цели (крона, листья). Этот символ создаётся в ходе самопознающей индивидуации, продолжающейся на микрокосмическом уровне макрокосмический процесс. Соображения К. Юнга имеют прямое отношение ко всей проблематике познания и его образам, включая Д. п.: они указывают ту цель (духовная интеграция путём открытия сферы бессознательного, с одной стороны, и направления движения к духовному идеалу, с другой), которую ставит перед собой процесс самопознания. Мистические варианты индийской, иудейской, мусульманской традиции дают обширный материал для этой темы. Неслучайно их обращение к образу дерева, которое нередко выступает в функции Д. п.

Лит.: Beckwith M. W., *Hawaiian mythology*, Honolulu, [1970]; Jung K. G., *Psychologie und Alchemie*, 4 Aufl., Olten — Freiburg, [1975]; его же, *The philosophical tree*, в его кн.: *Alchemical studies*, L.—N. Y., 1967; Arberry A. J., *Sufism. An account of the mystics of Islam*, L., 1950; Eliade M., *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, P., 1951; его же, *Yoga. Immortality and freedom*, 2 ed., Princeton, [1970]; его же, *Images and symbols*, L., [1951]; Tillich P., *Systematic theology*, v. 2, L.—Chic., 1957; Scholem G. G., *Major trends in Jewish mysticism*, N. Y., [1961]; его же, *On the Kabbalah and its symbolism*, L., 1965; Yarden L., *The tree of light, a study of the Menorah*, L., 1971; Cook R., *The tree of life. Image for the cosmos*, N. Y., 1974. ДРИАДЫ (*Δρυάδες*), в греческой мифологии нимфы, покровительницы де-

Пан и дриады. Картина А. Бёклина. 1897. Милан, частное собрание.



реьев (δρυς), «дуб», «дерево»). Иногда Д. именовались по названиям деревьев: напр., Д., родившиеся из капель крови Урана и связанные с ясенем (греч. *αϊτα*), назывались Д.-Мелии (Hes. Theog. 187). Д., рождающиеся вместе с деревом и гибнущие с ним, назывались *гамадриадами*. Считалось, что сажающие деревья и ухаживающие за ними пользуются особым покровительством Д. М. Б.

ДРИОП (Δρυοψ), в греческой мифологии сын речного бога Сперхия, царь и эпоним племени дриопов, причисляемых мифографами к союзникам *лапифов* (Apollocl. II 7, 7). Отец *Дриопы*. На архаичность образа указывает буквальное значение его имени. М. Б.

ДРИОПА (Δρυοπη), в греческой мифологии дочь *Дриопы*. По аркадской версии мифа, возлюбленная Гермеса, от которого родила *Пана*. Ребёнок был покрыт волосами, с рогами и козьими копытами. Испуганная его видом, Д. бросила сына, но Гермес отнёс его на Олимп, где он всем понравился и получил имя *Пан* (Hymn. Hom. XIX 34). Согласно фессалийской версии мифа, Д. стала возлюбленной Аполлона, овладевшего ею силой. Смертным мужем Д. был *Андремон*, которому она родила сына *Амфиса*, ставшего царём основанного им одноимённого города. В наказание за то, что она обрывала цветы лотоса — растения, в которое была превращена одна из нимф-*гамадриад*, саму Д. превратили в дерево (Ovid. Met. IX 326—393). М. Б.

ДРӨНА (др.-инд. *Drona*, «ковш»), герой древнеиндийского эпоса «*Махабхарата*». Рождается из семени мудреца *Бхарадваджи*, которое выпадает у этого мудреца при виде *алсары* *Гхритачи* и вырастает *Бхарадваджей* в деревянном ковше (отсюда имя — Д.). *Брахман* по рождению, Д. тем не менее становится знатоком военного искусства и обучает ему юных *пандавов* и *кауравов*. В битве на *Курукшетре* Д. участвует на стороне *кауравов* и после смертельного ранения *Бхишмы* возглавляет их войско, совершая множество воинских подвигов. Чтобы погубить Д., *пандавы* распускают ложный слух о смерти его единственного сына *Ашваттамана*. Поверив этому слуху, Д. перестает сражаться, и тогда *Дхриштадьюмна*, сын убитого Д. царя *Друпады*, отсекает мечом ему голову. П. Г.

ДРУГ, *Друдж* (авест., «ложь»), в иранской мифологии злой дух, персонализация лжи, глава триады злых духов, противостоящих триаде благих духов из *Амеша Спента*. Создан *Ангро-Майнью* на погибель «праведности миров»; с помощью дэва *лжи* *Ангро-Майнью* пытался уничтожить или искутить *Заратуштру*. И. В.

ДУ, в мифологии народа срэ (мон-кхмерская группа) на юге Вьетнама культурный герой. Основное деяние Д. — передача людям риса. Люди вышли из подземного мира. Но с ними не было матери риса, она осталась внизу в камне. Д., похититель риса, вынес с собой одно зерно, но рис снова вернулся в свой камень. Д. предложил матери риса буйвола в жертву. Она захотела выйти, но не смогла пройти сквозь отверстие. Тогда Д. послал муравьёв вниз за рисом. Семь муравьёв принесли семь сортов риса. Я. Ч.

ДУАЛИСТИЧЕСКИЕ МЫФЫ. Основаны на противопоставлении двух рядов мифологических символов, признаваемых полезными или вредными для данного племени (или его части, например, фратрии). Социальным и культурно-историческим контекстом ранних Д. м., как показали исследования А. М. Золотарёва, была дуалистическая организация общества, делившая каждое племя на две части (с дальнейшими двучленными подразделениями).

Предпосылки возникновения Д. м. коренятся и в особенностях человеческой психики. Согласно широко распространённым в настоящее время психологическим концепциям (М. Клейн и др.), деление мира на противоположные категории (с отнесением их к двум разным странам, народам и т. д.) прослеживается в фактах детской психологии (классификация, сходная с Д. м., отмечается в играх детей около четырёхлетнего возраста). Дуалистическая мифология — частный случай двичной символической классификации, при которой у подавляющего числа племён с наиболее архаичной социальной организацией устройство мира описывалось с помощью противопоставленных друг другу пар космических символов или признаков (солнце — луна; мужской — женский; правый — левый). Каждый из таких рядов символов, явлений и признаков создаётся одним из двух противопоставленных друг другу и находящихся во взаимном столкновении мифологических существ. Позднее Д. м. превращаются в религиозно-философские системы, прямо не связанные с их первоначальной социальной средой.

В Д. м. часты *близнецные мифы*, в которых братья-близнецы признаются создателями противостоящих друг другу рядов явлений. В мифе североамериканского индейского племени *кахуилла* *Темайаут* создаёт восточный свет, белую землю, подземные существа, а его брат *Мукат* — западный свет, чёрную землю, людей. Один из героев Д. м. может быть подчинённым персонажем по отношению к другому. В алтайском Д. м. носитель

злого начала *Эрлик* — младший брат существовавшего до сотворения неба и земли *Ульгения*. Когда *Ульгень* создал *Эрлика*, тот нырнул за землёй и принёс её, а *Ульгень* после этого создал сушу и людей. Когда *Эрлик* также сотворил народ, разгневанный *Ульгень* велел, чтобы он был чёрным и шёл на запад, а сотворённый им самим белый народ шёл на восток. Сходные мотивы повторяются в Д. м. других народов Северной и Центральной Евразии. Порядок соотношений противоположностей в Д. м. (мужчина — женщина, море — суша, горы — долины), установленный в опрделённую эпоху, может затем меняться (у айнов и др.).

В древнеиндийском мифе, изложенном в «*Майтрайяни-самхите*» и «*Бхагавад-гите*» (VIII, 24, 25), *Праджджати* создаёт наверху днём (букв. «из дня») богов, внизу — «из ночи» демонов (*асур*). Боги были белыми, а асуры — чёрными, с богами была правда, с асурами — кривда, богов он создал правой рукой, а асур — левой, богов наделил силой, а асур — обделил, отчего они и погибли. Д. м. отражены и в древнеиндийском эпосе «*Махабхарата*». В древнеиранской традиции (в «*Авесте*»), наоборот, *ахура* (от **asura-*) — высшее существо (отсюда *Ахурамазда*), а соответствующее древнеиндийскому названию богов *дэвы* — злые мифологические существа. Таким образом, в одном случае положительным началом признаются боги, в другом — асуры, что, возможно, свидетельствует о различных путях развития первоначально сходных индо-иранских Д. м. при разделении индо-иранцев на иранцев (покровителями которых считались асуры) и индо-арийцев (покровителями которых считались боги — *дэвы* иранцев). Дуалистическая традиция «*Авесты*», чётко противопоставляющая две основные силы мира (положительную и отрицательную), представляет собой одну из первых попыток систематизации дуалистической мифологии в виде учения о двух полярных силах, действующих в космосе.

Сходные дуалистические теории обнаруживаются в египетской мифологии, где с противоборством богов-соперников *Гора* и *Сета* связывается противопоставление неба и земли, земли и нижнего мира, правой и левой стороны, чёрного и красного цвета, рождения и зачатия, власти и силы, жизни и правления, бытия и становления. *Вселенная мыслится как система пар сбалансированных противоположностей*. Весь мир — это пара: «небо — земля»; внутри «земли» различались «часть *Гора*» и «часть *Сета*», «север» и «юг», «две земли» и «два берега (*Нила*)». Главной идеей китайских Д. м. является идея равновесия

мужского, положительного и активно-го начала ян и женского, пассивного, тёмного, холодного начала инь, равновеликого ян. В названии древнекитайского чародея-жреца сочетались оба противоположных символа *инь и ян*. В Китае, как и в Египте, развитой концепции полярных противоположностей предшествовало конкретное представление о двух началах мира, связывавшееся с парными божествами Фу-си и Нюй-ва (брат и сестра — по древнейшей версии, муж и жена — по более поздней). В Ханьскую эпоху их изображали в виде двух чудесных существ с человеческими головами, переплетающимися внизу змеиными хвостами и держащими в правой и левой руке противоположные символы. В европейской традиции переход к абстрактному набору полярных противоположностей, почти полностью совпадающему с системами, разработанными в учениях мыслителей восточной Азии, нашёл отражение у пифагорейцев, которые, по словам Аристотеля («Метафизика» I, V), «принимают десять начал, идущих (каждый раз) в одном ряду — предел и беспредельное, нечёт и чёт, единое и множество, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьму, хорошее и дурное, четырёхугольное и разностороннее».

Вместе с тем в конце I-го тыс. до н. э. известны Д. м., в которых с абстрактными противопоставлениями нравственных категорий (правды и кривды) соединяются вполне конкретные мифологические сюжеты войны сынов света и сынов тьмы, как в кумранских текстах («Устав войны», «Книга тайн»). В кумранском «Комментарии на книгу Хавакука» в духе дуалистических противопоставлений осмыслиется различие нечестивого священника и учителя праведности. В сравнении с кумранскими текстами ранняя евангелическая литература отличается крайне слабой выраженностью дуалистических воззрений. Взгляды, близкие к Д. м., возникают (вероятно, под восточными, в частности иранскими, влияниями) в средневековых дуалистических ересьях, начиная с богомилов (в Болгарии и Сербии), которые отождествляли «архонта мира сего» (бога Ветхого завета) с падшим ангелом и евангелиским «управителем неверным». Фундаментальны (в Малой Азии) считали, что архонт создал видимый мир после своего отпадения, а человеческая душа украдена князем зла у бога. По учению ломбардских катаров, видимый мир создан сатаной, выступающим как самостоятельная сила — сын «бога мрака».

Типологически сходные с образами Д. м. представления о сатане (Люци-

фере, Мефистофеле) в его соотношении с богом развивались в народной литературе средних веков, в частности в легендах о Фаусте. Использование образов народной литературы в позднейшей европейской литературной традиции, особенно у Гёте, занимавшегося проблемой «полярности» (в т. ч. и в связи с проблемой дьявола как члена мифологической тетрады вместе с троицей), привело к включению в неё символика Д. м. В литературе 20 в. символика дьявола и бога нашла отражение в прозе П. Валери и Акутагавы, прямым продолжением темы народной книги о Фаусте является «Доктор Фаустус» Т. Манна, где дуалистический сюжет сведён к проблеме соотношения дьявола и его жертвы; напротив, строго дуалистическое построение (с отнесением каждого из мифологических персонажей к одному из разных временных планов книги при снятии всех противоположностей в финале) характеризует «Мастера и Маргариту» М. А. Булгакова.

Лит.: Золотарев А. М., Родовой строй и первобытная мифология, М., 1964; Иванов В. В., Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний, «Советская археология», 1968, № 4; его же, Двойная символическая классификация в африканских и азиатских традициях, «Народы Азии и Африки», 1969, № 5; его же, Чёт и нечёт. Асимметрия мозга и знаковых систем, М., 1978; Иванов В. В., Толоров В. Н., Исследования в области славянских древностей, М., 1974; Иванов И., Богомильские книги и легенды, София, 1970; Томсон Дж., Исследования по истории древнегреческого общества, т. 2 — Первые философы, М., 1959; Frankfort H., Kingship and the gods, L., 1948; Grava A., A structural inquiry into the symbolic representation of ideas, P. — The Hague, 1969; Hummel S., Polarität in der chinesischen Philosophie, Lpz., 1949; Loos M., Dualist heresy in the Middle Ages, Praha, 1974; Needham J., The grand titration, L., 1969; Roland P., La litanie des quatre oblateurs, «Journal asiatique», 1970, t. 258, № 3—4; Thausing G., Aegyptiaca, гл. 2 — Über das dualistische Denken in alten Ägypten, в кн.: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd 62, W., 1969; Galman N., On some binary categories in Sinhalese religious thought, в сб.: Transactions of the New York Academy of Sciences, ser. 2, v. 24, N. Y., 1962; Yamaguchi M., La royauté et le symbolisme dualiste chez les Jukun de Nigeria, «Journal of Asian and African Studies», 1978, v. 8.

В. В. Иванов.

ДУАМЪТЕФ, см. в статье *Гора дети*.

ДУАТ, дат (dwʹt), в египетской мифологии место, где пребывали умершие, преисподняя «совсем глубокая, совсем тёмная и бесконечная». Иероглиф Д. — круг со звездой в центре. Как подземное царство Д. связывается с ночными светилами. В «Текстах пирамид» персонафицируется в образе женщины-матери умерших, которых она ведёт на небо. Д. также отождествляется с горизонтом, т. е. местом, куда заходит солнце. Д. представлялась египтянам как одна из составных частей вселенной («небо, земля, Д., вода, горы»). В царских гробницах XIX и XX династий на стенах или на больших свитках папирусов записана

«Книга о том, что в загробном мире», в которой изображается путь умершего по Нилу в подземном царстве.

Р. Р.

ДУ КАН, в китайской мифологии один из богов — покровителей виноделов (см. также *Сыма Сян-жу*). По одной версии, жил при мифическом государе *Хуан-ди* и первым начал изготавливать вино. Имел прозвище Цзююань тайшоу («правитель винного родника»). Д. умер в день под циклическим знаком «ю», поэтому в такие дни запрещается заниматься виноделием. Его именем назван родник в храме *Шуня* в Цзинани (провинция Шаньдун), вода которого была особенно хороша для приготовления вина.

Б. Р.

ДУКУ, Дулькүг (шумер., букв. «священный холм»), в шумеро-аккадской мифологии жилище богов (располагалось будто бы где-то на восточной окраине Вавилонии); в нововавилонских текстах — также место в главном храме *Мардука Эсагила* (в Вавилоне), где бог «определял судьбу».

В. А.

ДУМУЗИ (шумер., букв. «истинный сын»), Ду́уз у (аккад.), Таммүз (др.-евр., араб., в греч. передаче — Даозос, Даоннос), в шумеро-аккадской мифологии божество. Впервые имя появляется в составе личных имён периода Фары (26 в. до н. э.). В списке богов из Фары его имя встречается с эпитетом (или вторым именем) Амаушумгаль [полная форма — Амаушумгальанна, «мать (его) — дракон небес»], мифологическое значение которого неизвестно. В царском списке III династии Ура — два Думузи: Д. из Бадтибиры, «пастырь времён до потопа», и Д. из Урука, «рыбак, городом которого (первоначально) была Куара». О двух Д. говорится и в одном хозяйственном тексте времён III династии Ура, однако литературные тексты их не различают. Мифы о Д. обнаруживают тесную связь с урукским мифоэпическим циклом. Главные мифы — о любви Д. к



Печать из Урука с навершием в виде барашка (символизирующего Думузи) и изображение многолепестковой розы (символа Инанны). Берлин. Переднеазиатский музей.

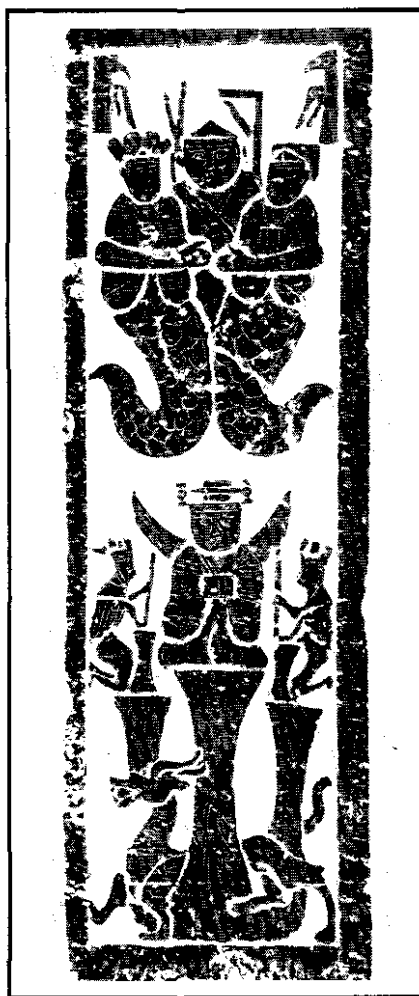
богине Инанне, сватовстве, браке и безвременной кончине бога в подземном мире (изложение цикла мифов «Инанна — Д.» см. в ст. *Инанна*) связаны с ритуалом священного брака, входившим в коронационные обряды «царства Шумера и Аккада» (III династия Ура и I династия Исина, 21—19 вв. до н. э.). Эти мифы позволяют выделить три главных аспекта этого божества: супруг-возлюбленный богини любви и плодородия Инанны; божество, отданное богиней в подземный мир как выкуп за неё; олицетворение весеннего плодородия степи и в дальнейшем, видимо, божество плодородия в широком смысле слова. В одном из многочисленных мифов-эпосов о любви и сватовстве Д. к Инанне (многие из них дошли во фрагментах) даётся генеалогия Д.: его мать — богиня Туртур (Сиртур), сестра — *Гештинанна*, а отец, вероятно, бог *Энки*. Важную роль в сватовстве Д. к Инанне играет солнечный бог Уту, брат Инанны. В мифе о сватовстве Д.-пастуха и Энкимду-земледелец к Инанне (относящемся к весьма распространённому в Двуречье жанру диалогов-споров и представляющем собой спор о преимуществах земледелия и скотоводства) Инанна, отдающая вначале предпочтении земледельцу, затем меняет по совету Уту свой выбор.

В культовых песнях цикла «Инанна — Д.» — в тексте о нисхождении Инанны в подземный мир и её поисках выкупа за себя и особенно в тексте о пророческом сне Д. он, предчувствуя свою гибель, по совету своей сестры Гештинанны пытается спастись от злых демонов подземного царства (гала), бежит, с помощью бога Уту трижды меняет свой облик, превращаясь в газель (или в ящерицу), но в конце концов демоны настигают его и раздирают на части. По приговору Инанны Д. должен проводить в подземном мире полгода, а остальные полгода там будет находиться за него Гештинанна (миф, очевидно, связан с сезонностью сельскохозяйственных работ и с целым рядом мифов об умирающих и воскресающих богах). О связи Д. с подземным миром говорит ряд текстов: плач о смерти Ур-Намму, текст о смерти Гильгамеша и др. (оба умерших героя встречают Д. в подземном мире). В плачах о смерти Д. он выступает в первую очередь как божество цветущей степи (и одновременно как пастух со свирелью), его гибель-исчезновение связывается с летней засухой в степи. В мифе об *Адапе* Д. упоминается вместе с богом Гишзидой (Нингизидой), о гибели которого, как и о Д., якобы плачет Адапа, но при этом оба бога оказываются стражами небесных врат бога Ана (возможно, здесь

произошло позднее переосмысление мифа: по первоначальному варианту, Адапа мог попадать не на небо к Ану, а в подземный мир, и тогда встреча с обоими богами была бы оправданной).

В аккадских вариантах мифа (текст о нисхождении Иштар в подземный мир и упоминания о Д. и Иштар в VI таблице эпоса о Гильгамеше) взаимоотношения Д. и *Иштар* (Инанны) менее ясны, чем в шумерских источниках, и совсем не мотивированы. В гимне Инанне старовавилонского периода Д. — Амашумгальбана, т. е. супруг и возлюбленный богини Инанны, носит черты героя-вождя, победителя вражеских стран.

Рельеф на даерной колонне у входа в гробницу. Вверху — человек, обнимающий прадедов Фу-си (справа) и Нюй-ва (слева), внизу — Дун-ван-гун на пике горы (Куньлунь?) и две его прислужницы — птицеподобные служанки, толкущие в ступах снадобье бессмертия. Под ними фантастический зверь, видимо, зелёный дракон (знак востока) — цинлун, шагающий средь гор. Местность Инань, провинция Шаньдун. 2 в. н. э.



Лит.: Moortgat A., Der Bilderzyklus des Tammuz, в сб.: Compte Rendu de la III ième Rencontre Assiriologique internationale à Leyden, Leyden, 1954; Falkenstein A., Tammuz, там же; Kramer S. N., The sacred Marriage Rites, L., 1969; Jacobsen Th., Toward the Image of Tammuz and other essays on Mesopotamian history and culture, Camb., 1970.

В. К. Афанасьева

ДУН-ВАН-ГУН, в древнекитайской мифологии владыка востока, муж *Си-ван-му* («владычица запада»). Образ его сложился, видимо, лишь к рубежу нашей эры, много позже, чем *Си-ван-му*. Существует предположение, что представление о Д.-в.-г. есть результат трансформации образа древнего полубогородного царя — чжоуского Му-вана, предание о путешествии которого к *Си-ван-му* было популярно в Древнем Китае. Наиболее ранние изображения Д.-в.-г. — на инаньских рельефах в провинции Шаньдун (предположительно 2 в.). Согласно первому упоминанию о нём в литературе (в «Шэньцзин» — «Книге о чудесном и необычном»; 5—6 вв.), Д.-в.-г. обитает в большом каменном жилище, растет он в один чжан (ок. 3 м), волосы на голове белые, облик человеческий, лицо птичьё, а хвост тигра. В средневековой даосской мифологии Д.-в.-г. именуется также *Му-гун* («князь дерева»), т. к. в системе 5 стихий «дерево» соответствует востоку, и почитается

Повелитель востока Дун-ван-гун со своими прислужниками. Около него журавль — символ долголетия. Старинная китайская книжная гравюра.



как один из верховных богов, покровителей бессмертных.

Б. Р.

ДУНЕН БЭРКАТ, в мифологии ингушей и чеченцев земная благодать, выражающаяся главным образом в изобилии и высоком качестве всего сущего — людей, животных, растений и др. (в отдельных сюжетах признак благодатного времени — безветрие). Появление Д. б. на земле, которая была гладкой и без всяких признаков жизни, связывалось с прилётом огромной белой птицы, из мочи которой образовалась вода, из кала — семя. Из воды, растекавшейся по земле, образовались моря, озёра, реки, из семени, разносимого ветром, всюду произросли деревья, цветы, трава, злаки и пр. Д. б. находится под покровительством богов. Когда боги гневуются на людей, высыхают реки, скудеет земля, гибнут животные, наступает голод. В нарт-оретхойском эпосе невольным виновником исчезновения Д. б. является герой Хамчи Патраз: с его появлением на свет оскудевает земля, которая прежде была настолько жирной, что из неё можно было выдавливать масло. В одном из сказаний Хамчи Патраз, узнав о том, что он является причиной несчастья человечества, безуспешно пытается покончить с собой, чтобы вернуть Д. б. В других вариантах прекращение Д. б. связывается с появлением на земле нарт-оретхойцев во главе с Сеской Солсой, грабивших и убивавших людей.

А. М.

ДУНФАН ШО, в китайской народной мифологии даосский святой и бог, покровитель золотых и серебряных дел мастеров. В основе образа Д. Ш. реальный сановник Д. Ш. ханьского императора У-ди, живший во 2—1 вв. до н. э. и прославившийся как истолкователь чудес.

Согласно даосским житиям, мать Д. Ш. умерла на третий день после его рождения, а отец бросил его на дороге. Младенца на рассвете подобрала соседка [отсюда его фамилия Дунфан («восток»)]. Д. Ш. уже в детстве творил чудеса: побывал в столице мрака, мчался верхом на тигре, повесил на дерево полоску материи, которая превратилась в дракона, встречался с *Си-ван-му* («владычица запада») и т. п. Затем Д. Ш. стал сановником У-ди, который беседовал с ним о достижении бессмертия и различных знамениях. Д. Ш. не раз дарил государю чудесные диковины: звучащее дерево о десяти ветвях, волшебного скакуна, который некогда возил колесницу Си-ван-му, разноцветную росу (по даосским представлениям, роса — напиток бессмертных) и т. п. Однажды с неба спустился цинлун («зелёный дракон»), хранитель востока. Д. Ш. сел на него и поднялся на небеса. Тогда государь понял, что Д. Ш. —



Дунфан Шо с персиком бессмертия. Картина японского художника Нагасава Росэцу. 18 в.

соседавшее на землю божество звезды Суйсин (Венера), другое её название — Цзиньсин («золотая звезда»). В средние века мастера, изготовлявшие изделия из золота и серебра, почитали Д. Ш. как своего божественного патрона. Существует легенда о том, что Д. Ш. похитил у Си-ван-му волшебный персик, дарующий бессмертие, и за это был изгнан на какое-то время с небес на землю.

Лит.: Го Сянь, Жизнеописание Дунфан Шо, в кн.: Классическая проза Дальнего Востока. М., 1975, с. 43—48.

Б. Р.

ДУН-ЦЮНЬ («повелитель востока»), в древнекитайской мифологии антропоморфное солнечное божество. В стихотворении Цюй Юаня (4 в. до н. э.) Д.-ц. описывается как красавец, мчащийся по небу в колеснице, запряжённой конями, и распеваящий весёлую песню, из которой можно заключить, что Д.-ц. представляли в халате из синих облаков с луком и стрелами в руках. Ковш Большой Медведицы служил ему винной чашей. В «Исторических записках» (1 в. до н. э.) Сыма Цяня Д.-ц. упоминается как один из повелителей жизни. У некоторых средневековых поэтов Д.-ц. уже не персонафикация солнца, а божество весны (оно же Дун-хуан).

Лит.: Цюй Юань, Стихи, пер. с кит. М., 1954, с. 57—58.

Б. Р.

ДУРВАСАС (др.-инд. *Durvāsas*), в индуистской мифологии мудрец-подвижник, тип гневно отшельника, хранителя традиционных норм поведения и этикета. Почитается, по одним легендам, сыном риши Атри, по другим, — сыном или воплощением

Шивы. Д. проклинает *Шакунталу*, не проявившую к нему должного уважения; проклинает Индру, пренебрегшего подаренной ему Д. гирляндой, и на время лишает его власти над миром («Вишну-пурана»); предрекает *Кришне* его смерть, когда тот, оказывая Д. гостеприимство, забывает вытереть следы пищи с его ног («Махабхарата»). Но слово «Д.» может быть и благодетельным: так, он награждает угодившую ему своим послушанием *Кунти* даром вызывать к себе любого бога, от которого она бы пожелала иметь сына («Махабхарата»).

П. Г.

ДУРГА (др.-инд. *Durgā*, «труднодоступная»), в индуистской мифологии имя супруги Шивы в одной из её грозных ипостасей. Почитание Д. первоначально было свойственно неарийским племенам шабаров, барбаров и пулиндов («Хариванша» II 3). Включение в первые века н. э. Д. в индуистский пантеон связано с адаптацией индуизмом неортодоксальных народных верований и, в частности, культа Великой *богини-матери*, олицетворяющей созидательные и разрушительные силы природы. Став одним из воплощений *Девы* или *Парвати*, Д. рассматривалась в теологии шактизма и тантризма как *шакти* Шивы — манифестация его творческой энергии. В мифах Д. выступает богиней-воительницей, защитницей богов и мирового порядка, когда им грозит опасность от демонов. Один из главных её подвигов — уничтожение демона-буйвола Махиши, прогнавшего богов с неба на землю. Махишу, который не мог быть побеждён ни мужем, ни животным, Д. убивает в жестоком поединке (Сканда-пур. I 3; Марканд.-пур. 80, 21—44). Среди аналогичных подвигов Д., совершаемых ею в разных её формах (*Кали*, *Чамунда*, *Тара*, *Нанда* и т. п.), — убийство асур Шумбхи и Нишумбхи.

Дурга на льве. Миниатюра 15 в. Гуджарат.





Дурга, убивающая демона Махису. Алебастр. 18—19 вв. Раджастан.

(см. *Сунда*), Мадху и Кайтабхи, Чанди и Мунды и др.

Д. обычно изображается десятирукой, восседающей на льве или тигре, с оружием и атрибутами различных богов: трезубцем Шивы, диском Вишну, луком Ваю, копьём Агни, ваджрой Индры, петлей Варуны. Живёт Д. в горах Виндхья в окружении восьми постоянных помощниц — йогинь, пожирающих остатки её кровавой трапезы. Культ Д., распространившийся в средние века по всей Индии, постепенно вобрал в себя многие культы местных богинь: *Котравей* и Эламмы на дравидском юге, бенгальской богини оспы Шиталы и т. п.

Лит.: O'Flaherty W. D., *Asceticism and eroticism in the mythology of Siva*, L. — N. Y., 1973; Agrawala V. S., *The glorification of the great Goddess, Varanasi*, 1963.

П. А. Гринцер.

ДУРЬОДХАНА (др.-инд. Duryodhana, букв. «с кем трудно сражаться»), в индуистской мифологии сын царя Дхритараштры и его жены Гандхари, старший среди братьев *кауравов*. Согласно «Махабхарате», Д. рождён по воле Шивы и Умы (см. *Девы*) в дар *асурам* (III 240, 5—7) и является воплощением демона зла Кали (I 61, 80). Асурическая (демоническая) природа Д. так или иначе проявляется в эпосе. Он ненавидит своих двоюродных братьев *пандавов* и постоянно их преследует. Дважды он пытается погубить *Бхиму*; завлекает пандавов в ловушку в городе Варанавата и приказывает поджечь смоляной дом, где они живут; вынуждает *Юдхиштхиру* вместе с братьями удалиться на 13 лет в изгнание. После возвращения пандавов из изгнания Д. отказывается возвратить им царство и гото-

вится к войне с ними. Он пытается заручиться помощью Кришны. Когда Д. предоставляется выбор — взять в союзники Кришну как божественного советника или его войско, Д. выбирает войско. Предпочтя тем самым военную силу справедливости и разуму, Д. обрекает кауравов на поражение. На 18-й день битвы на *Курукшетре*, когда войска кауравов были разбиты, Д. укрывается на дне озера, используя свою магическую способность находиться под водой. Но пандавы обнаруживают его убежище, и он принуждён вступить в поединок с Бхимой. В этом поединке Д. выказывает всю присущую ему воинскую доблесть, и Бхима удаётся одержать верх, лишь нанеся запрещённый удар палицей ниже пояса. Второе имя Д. в эпосе — *Суйодхана* («хорошо сражающийся»).

П. Г. **ДУХ СВЯТОЙ** (евр. ruah-ha-qodesh, араб. ruh al-quds, греч. πνεύμα ἅγιον, лат. spiritus sanctus), дух божий (евр. ruah 'elohim), Параклет или Параклит (греч. παρακλήτος, «помощник», «утешитель», ср. церк.-слав. «утешитель»), в представлениях иудаизма действующая сила божественного вдохновения, в христианских представлениях третье лицо *троицы*. Евр. слово «руах» означает и «ветер», и «дух»; эта связь выявляется и ветхозаветным и новозаветным повествованиями (за сошествием Д. с. на 70 старейшин следует сильный «ветер от господ», Чис. 11; «сошествие Д. с.» на апостолов сопровождается шумом с неба «как бы от несущегося сильного ветра» и неким подобием языков огня, Деян. 2, 1—4). В архаических текстах Ветхого завета Д. с. («дух Яхве», «дух Элохим») сообщает полководцам воинственное воодушевление (Суд. 3, 10; 11, 29; особенно 14, 6 и 19, где говорится о богатирском неистовстве *Самсона*); охваченный Д. с. делается «иным человеком», получает «иное сердце» (1 Царств 10, 6 и 9). Д. с. сообщает также, согласно ветхозаветным текстам, особый дар, делающий человека способным к несению царского сана (ср. иранское понятие хварно = *фарн*); *Саул* подготовлен к царствованию экстатической инициацией, при которой он под наитием Д. с. пророчесствует среди прорицателей (1 Царств 10, 10), а когда избраннычество отходит к *Давиду*, Д. с. «сходит» на него, чтобы почитать на нём «с того дня и после» (16, 13). Различные случаи призвания через Д. с. к исполнению той или иной сакральной функции — аналоги центрального случая — призвания пророка, «влагания» «духа Яхве» «в сердце» того или иного пророка, начиная с *Моисея* (Ис. 63, 11; ср. Иезек. 11, 19 и 24; 36, 26—27; 39, 29;

Иоиель 2, 28; Мих. 3, 8, и т. д.). Но в качестве инспиратора пророков Д. с. оказывается истинным «автором» Библии как корпуса «откровения». Уже в талмудической литературе вопрос об участии Д. с. в том или ином сочинении — обычная терминологическая форма постановки вопроса о принадлежности или непринадлежности этого сочинения к числу «богдохновенных» книг. Идея этого мистического «авторства» Д. с. заострена до наглядного образа в апокрифической «3-й книге Ездры» (2 в. н. э.), где описывается, как после уничтожения всех священных книг Д. с. диктует их полный текст пяти мужам, «и они ночью писали по порядку, что было говорено им и чего они не знали». Неоднократно повторяющаяся в средневековой христианской литературе метафора — священный писатель как музыкальный инструмент, на котором играет Д. с.

Ортодоксальный иудаизм раввинских школ, вообще осторожно относящийся к понятию Д. с., стремился ограничить его «действие» окончившейся исторической эпохой, а внутри неё — кругом специально избранных лиц. В позднем иудаизме возможность «обретения» Д. с. для всех вообще верующих связывалась с временем прихода *мессии* (так истолковывалось ветхозаветное предсказание — Иоиель 2, 28). Ранее христианство рассматривало своё время как мессианское и, следовательно, как исполнение этого предсказания (ср. Деян. 2, 16—17). С этой точки зрения, только благодаря пришествию *Иисуса Христа*, его крестной смерти и его предстательству за верующих Д. с. впервые «дан» людям во всей полноте, неведомой временам пророков; он «послан» Христом и «свидетельствует» о Христе (Ио. 15, 26; ср. также 14, 16 и 26). Однажды сойдя на апостолов в день пятидесятницы (Деян. 2), Д. с. пребывает в нерасторжимом соединении с церковью, делая действительными её таинства и правильным её учение, «наставляя» верующих «на всякую истину» (Ио. 16, 13); так учение о Д. с. прямо переходит в мистику церкви. Д. с. становится в христианстве одной из ипостасей троицы.

При всей своей связи с официальным культом идея Д. с. сохраняла близость к сфере вдохновения, не связанного институциональными формами, к избранничеству («харизматичности»), не зависящему от сана, от места в иерархии. Поэтому на авторитет Д. с. нередко ссылались еретики, выступавшие против иерархического институционализма (монтанисты во 2 в., «Братья свободного духа» в 13—14 вв., различные сектанты но-

вого времени). Согласно концепции итальянского средневекового мыслителя Иоахима Флорского, вслед за «эрой Отца» (ветхозаветной) и «эрой Сына» (новозаветной) должна наступить «эра Д. с.» — эра свободы, когда насильственная дисциплина уступит место любви и миру, а буквальное понимание Библии — «духовной» интерпретации; итальянский революционер Кола ди Риенцо (14 в.) называл себя «рыцарем Д. с.» и пользовался символикой, связанной с представлениями о Д. с.

Зримый образ Д. с. в христианской традиции — голубь (собственно голубица; евр. и араб. слова для обозначения «духа» — женского рода, и в древнем апокрифе Христос даже называет Д. с. «матерью»); в этом образе он и является над водами Иордана во время крещения Иисуса Христа (Матф. 3, 16; Мк. 1, 10; Лук. 3, 22). Ср. ветхозаветный рассказ о первозданном состоянии мира: «и дух божий носился над водою» (Быт. 1, 2); употреблённый в еврейском тексте глагол даётся по отношению к птице-матери, *высиживающей птенцов и витающей над ними с кормом* (напр., Втор. 32, 11), так что возникает образ некой мировой птицы, своим теплом согревающей *яйцо мировое*. Распространённые у народов ислама представления о чудесной гигантской птице рух (араб. ruḥ, «дух») дают фольклорно-сказочную материализацию такой метафоры.

С. С. Аверинцев.

ДУХИ, мифологические существа, связываемые обычно с человеком, его телом и жизненной средой, в том числе и природной. В отличие от божеств Д. относятся к более низким уровням мифологической системы; они находятся в постоянном взаимодействии с человеком, ежедневно определяя особенность его душевного и психического состояния. В некоторых *дуалистических мифах* Д. делятся на злых, вредных человеку (демонов), и добрых, полезных для него (Д.-хранителей или помощников). Однако для большинства мифологий характерно относительное безразличие многих Д. по отношению к делению на вредных или полезных для человека; добро или зло, приносимое Д., определяется не столько их постоянной природой, сколько ролью в данной ситуации. Первобытная медицина в основном строилась на стремлении *воздействовать на тех Д., которые вызвали болезнь, но не обязательно являются изначально вредными*; нередко нужно выявить причину, рассердившую Д., а затем умиротворить его. Д., связанные с человеком, делятся на его собственных Д.-покровителей (которые, как правило, живут и после его смерти, становясь Д. мёртвого или

призраком), Д. его рода (древнегерманский *kunþylgja*, «дух рода», отличавшийся от *mannsþylgja*, «дух человека»; родовая душа у эвенков и т. п.) и Д. его предков. Шаманские верования (у народов Сибири, у мон в Лаосе и др.) различают большое число Д.-помощников (у мон *ntsuj*), соотносящихся с разными частями тела; аналогичные представления известны также в хеттской (хетт. *Hantašera*, «дух лба», *Sakušša*, «глазной дух» и др.) и других мифологиях Древнего Востока. Во многих мифологиях развито представление о том, что Д. предков должны быть умиротворены, чтобы они не вредили человеку; в некоторых мифологиях есть особые обозначения рассерженных Д. предков, вызывающих болезни (*ngozī* у шона в Южной Родезии). Другую категорию Д., которые могут быть помощниками или противниками человека, представляют Д., обитающие в доме (восточнославянский *домовой* и др.) и отдельных его частях; такие Д.-покровители могут быть одновременно Д. рода или семьи (алэл у кетов). Выделялись также Д. источников, озёр, рек (Д. вод), лесов и гор. Для развитых мифологий с обширными пантеонами характерна подвижность границы между такими Д. и богами (Д. вод достаточно легко мог превращаться в водяного бога, Д. леса типа восточнославянского *лешего* — в бога леса). Особые Д. соотносились и с отдельными животными, нередко сохраняя при этом и функции Д. — покровителей людей и образуя промежуточное звено между ними и богами (древнегерманские *þylgja*, сибирские онгоны). У некоторых народов Океании проводится тщательное разграничение различных видов Д. в зависимости от того, как они связаны с соответствующими животными, растениями и другими предметами, т. е. могут ли существовать отдельно от них, проявляются ли с их помощью или постоянно находятся в них; тикопия различают следующие виды связи между Д. и предметом: принадлежность к одному виду или тождество между двумя индивидами одного и того же вида или двумя образами одного и того же Д., известного под разными именами; «указатель» (*fakamailonga*), когда Д. представлен соответствующим насекомым или растением, но при этом не находится в нём; «воплощение» (*fakaitino*), при котором Д. «входит» в предмет и находится в нём или становится его «подобием» (*fakaata ki ei*); «власть» (*fakagongo*), когда Д. управляет предметом и имеет права собственности на предмет, который в этом случае рассматривается как символ Д. Архаические классификации такого рода сопоставимы с предст-

влениями современной логики о соотношении между концептом (общим понятием) и множеством конкретных предметов (денотатов или референтов), между означаемой и означающей сторонами знака. Но для мифологии, как и для грамматики соответствующих языков, характерно представление о Д. как об активно действующих силах. Связь Д. с теми предметами, в которых он проявляется, определяется не законами логики, а правилами мифологической мысли; поэтому один и тот же Д. может проявляться и в человеке, и в животном.

Общей тенденцией развития мифологических систем является (при их распаде) «превращение» богов в Д. и сохранение последних только в качестве злых Д. (отсюда возможность неверного предположения о большей значимости злых Д. по сравнению с Д.-покровителями и на более ранних этапах истории мифологических систем); оформляется своеобразная иерархия злых Д.

Один из истоков представлений о Д. (или божествах) зла — страх первобытного человека перед грозными и опасными силами природы, порождавший олицетворённые образы. Например, эскимосы арктической Америки олицетворяли вьюгу, пургу, сильные морозы в виде злых и опасных Д. «торнаит», ительмены Камчатки боялись «горных богов» — «камули», якобы обитавших в кратерах вулканов, и т. д. Примеры более поздних олицетворённых сил природы, опасных человеку, — вера многих народов в опасных, иногда злобных, иногда проказливых Д. леса, гор, моря. Те же черты вплелись позднее в образы — гораздо более сложные — злых и гневных богов древневосточных стран и античного мира: египетские Сет и Апоп, вавилонская Тигамат, греческий Тифон и т. д. Другой корень веры в Д. зла — суеверная боязнь «порчи», насылаемой колдуном при помощи подвластных ему или дружественных с ним злых Д. (на определённой стадии развития представлений сила колдовства как бы отделяется от личности колдуна и олицетворяется в самостоятельном мифологическом образе). Питательной почвой, на которой выросла ещё одна категория злых и опасных Д., была межплеменная рознь. Злые Д. — это Д. враждебного племени. Их люди боятся, даже и не приписывая им какой-либо порчи. Напр., в иранской мифологии злые Д. — *дэвы* вместе с предводителем их *Ангеро-Майнью*, «князем тьмы», были первоначально, по-видимому, Д. враждебных иранцам племён. В числе злых Д. — страшный дух-убийца и пожиратель мальчиков, фигурирующий в системе возрастных посвященных обрядов — племенных ини-

циаций. Прямыми потомками Д. — пожирателя посвящаемых мальчиков были образы страшных Д., связанных с тайными союзами эпохи разложения материнского рода (в Меланезии Тамате, Дука и др. в Западной Африке Мумбо-Джумбо, Нда, Ориша и многие другие). А от тайных союзов Африки уже недалеко до античных тайных культов, где известное место принадлежало пугающим образам злых Д. Особую группу злых Д. составляют Д. *загробного мира*. Мифологический образ царя загробного мира выступает, собственно, в развитых религиозно-мифологических системах, но истоки его обнаруживаются и раньше. Вера в страшного охранителя входа в мир душ хорошо известна, например, у островитян Океании: в одних случаях он рисуется как огромная свинья, пожирающая души тех, кто при жизни не посадил дерева пандануса; в других — как огромный краб — он пожирает душу умершего, если у неё нет с собой свиней, которых по обычаю нужно зарезать при погребении.

Значительную трансформацию представления о Д. претерпевают в христианстве, исламе и ряде других поздних религиозно-мифологических системах с развитым дуализмом добра и зла, бога и дьявола. Образы дьявола, шайтана, бесов, чертей, дэвов и пр. включают конкретные черты «низвергнутых» богов и Д., поверья о которых сохраняются с архаических времён в фольклорной традиции и (опосредствованные ею) в литературе (вплоть до пушкинских «Бесов» и гоголевского «Вия») и изобразительном искусстве (включая средневековую живопись, произведения И. Босха, Ф. Гойи и др.).

Лит.: Зеленин Д. К. Культовый онгонов в Сибири, М. — Л., 1936; Сухарева О. А. Перехитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков, в сб.: Домусульманские верования и обряды в Средней Азии, М., 1975; Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX вв.), Л., 1976; Cassirer E., Philosophie der symbolischen Formen, II 2 — Das mythische Denken, В., 1925; Firth R., Twins, birds and vegetables: problems of identification in primitive religions thought, «Man», 1966, v. 1, № 1; Lienhard G., Modes of thought, в кн.: The constitutions of primitive society, Oxf., 1954; его же, Divinity and experience: the religion of Dinka, Oxf., 1961; Magic, faith and healing. Studies in primitive psychiatry today, ed. by A. Kiev, N. Y., 1964; Margéchnand G., Le chamanisme des hmong (Laos), P., 1968.

ДУША, религиозно-мифологическое представление, возникающее на основе олицетворения жизненных процессов человеческого организма. Понятие «Д.» как бессмертной нематериальной части человеческого существа, сложившееся у европейских народов под влиянием христианского вероучения, является плодом длительной и сложной дистилляции гораздо более смутных и элементарных мифологических

представлений. Для неевропейских народов, у которых отсутствуют представления, эквивалентные этому понятию, характерно олицетворение отдельных сторон жизнедеятельности человека: дыхания, крови, частей и органов тела, сознания, чувства, движения, здоровья и пр., а также некоторых представлений, связанных со смертью и умершими. Согласно Э. Тайлору, первым из этнографов исследовавшему идею «Д.» в первобытной культуре и выдвинувшему анимистическую теорию (от итал. anima, «душа») происхождения и развития религии, у древних людей из наблюдений явлений сна, болезни, обмороков, смерти и пр. возникали представления о «двойнике», сидящем в теле человека, и способном покидать его временно или окончательно. Позднее Д. стали приписывать животным, растениям и неодушевленным предметам. Немецкий психолог В. Вундт предлагал различать раннее представление о Д. — «телесная Д.», не отделенная от тела, помещавшаяся в крови, глазах, почках, фаллосе и других органах, — и более позднее: «свободная Д.» (сиче) в её главных разновидностях: Д. — дыхание и Д. — тень способная покидать тело. Русский этнограф Л. Я. Штернберг считал, что идея Д. человека сравнительно поздняя и вера во всеобщую одушевленность природы и в природных духов её предшествовала. Английский этнограф Дж. Фрейзер обратил внимание на широко распространенную веру во «внешнюю Д.», способную не просто временно покидать человеческое тело, но и скрываться ради безопасности в постороннем предмете, в теле животного и пр., и выводит отсюда тотемизм (см. *Тотемические мифы*).

Элементарное представление о Д. — отождествление её с дыханием (ср. слав. слово «Д.» — от корня «дых-», «дух-», прекращение дыхания — явный признак прекращения жизни: «испустить дух» — умереть). Их сближение или тождество сохранилось во многих языках (лат. animus произошло от греч. ψυεος, связанного с понятием ветра, воздуха, греч. ψυχη означает «дыхание»). Не менее архаично отождествление Д. с кровью человека и животных. Этим обусловлен строгий запрет в Библии употреблять в пищу кровь или необескровленное мясо: «ибо душа всякого тела есть кровь его, она душа его; поэтому я сказал сынам Израилевым: не ешьте крови ни из какого тела, потому что душа всякого тела есть кровь его» (Лев. 17, 14). Вместилищем души у многих народов считается также тень, отбрасываемая человеком, его отражение в воде или в зеркале, портретное изображение и т. п. У народов Сибири, Америки, Океании

считалось, что похищение (или поедание) Д. человека колдуном, призраком или злым духом вызывает болезнь (Д. — олицетворение здоровья, похищение Д. — болезнь). Широко было распространено и представление о том, что во сне Д. покидает тело и самостоятельно путешествует, принимая при этом вид птицы, насекомого и пр.; отсюда вера в «вещные сны» и их толкование, а также запреты резко и неожиданно будить спящего: Д. не успеет вернуться и войти в тело. Здесь Д. вполне вещественна, не противопоставляется телу и олицетворяет отдельные его функции. Но довольно отчётливо противопоставлены в мифах большинства неевропейских народов Д. живого человека и Д. умершего: Д. живого человека умирает вместе с ним, Д. (или дух) умершего — это совсем иное существо. Д. человека может превращаться в дух умершего или этот дух заново рождается в момент смерти. Многим народам присуще представление о множественности обитающих в одном человеке душ. Так, тюркоязычные народы Сибири (алтайцы и др.) различают Д.: тын (дыхание, не отделенное от человека), кут (жизненная сила, похищение которой влечёт за собой смерть), сюр (призрак, двойник, который может отделяться от тела), кёрмёс (букв. «невидящий», дух умершего); ару-кёрмёс («чистый») и дьяман-кёрмёс («нечистый, злой»). В древнекитайских мифологических представлениях у человека — несколько Д., например Д. хунь и по, одна из которых после смерти отделяется, а другая остаётся при трупе до его полного разложения; кроме того, существуют Д. лин, находящаяся во всех вещах и существах, жизненная сила ци, духи всех внутренних органов и частей тела, а также Д. умерших гуй (злой дух) и шэнь (добрый дух).

Представления о Д. умершего и о её судьбе чрезвычайно разнообразны и связаны с идеями *загробного мира*. Так, у австралийцев считалось, что Д. покойника сама умирает через некоторое время (т. е. память о ней изглаживается). Для раннеклассовых обществ характерны представления о том, что по большей части Д. знатных пользуются в загробном мире жизненными благами, а Д. простых людей влачат жалкое существование или вообще погибают (Полинезия). Наконец, при обострении классовых противоречий, усложнении общественной жизни и общем росте морального сознания общества появляется идея загробного воздаяния: Д. добрых, справедливых, «праведных» получают вечное блаженство в *раю*, а Д. злых, «грешников» будут вечно мучиться в *аду*. Эта идея утешения страдающих надеждой на загробную награду и

устрашения грешников адскими мучениями повела в мифологических системах мировых религий, особенно в христианстве, к резкому противопоставлению Д. телу, к превращению идеи Д. в центральное понятие всего вероучения, к догмату о ничтожности, греховности тела и телесного и к переносу главной цели человеческой жизни на спасение Д. Вместе с тем само представление о Д. достигло в христианстве максимальной степени дематериализации, хотя сохранился и чисто антропоморфный её образ.

Известную альтернативу учению о загробной судьбе Д. составляет идея реинкарнации (переселение Д., метампсихоз), восходящая тоже к глубокой древности. Истоки этой идеи — вера в тотемическую реинкарнацию (человек отождествляется с тотемическим предком, поселяющимся в его теле). У некоторых народов (эскимосы, индейцы Северной Америки) есть вера в то, что в ребёнка входит Д. его деда. В Индии идея метампсихоза прочно связалась с кастовым строем и с учением о моральной причинности — *карме*: в награду за строгое исполнение законов касты человек получает более высокое рождение, а за их нарушение его Д. (*атман*) будет наказана рождением в низшей касте или в теле животного и пр. Та же идея в буддизме получила иную философско-мифологическую трактовку: существование Д. человека и её бессмертие отрицается, но считается, что составляющие личность человека группы психофизических элементов и состояний «скандхи», распавшись после его смерти, вновь соединяются под действием кармы и создают новую личность.

Лит.: Тэйлор Э. Б., *Первобытная культура*, пер. с англ., М., 1939; Вундт В., *Миф и религия*, [рус. пер.], СПб., [1913]; Лафарг П., *Происхождение и развитие понятия души*, пер. с нем., М., 1923; Чернецов В. Н., *Представления о душе у обских угров*, в сб.: *Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований*, М., 1959; Баскаков Н. А., *Душа в древних верованиях тюрков Алтая*, «Советская этнография», 1973, № 5; Lippert J., *Der Seelencult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion*, B., 1861; Mose R. L. B., *The life after death in Oceania and the Malay archipelago*, [L., 1925]. С. А. Гокарев.

ДУШАРА (dūṣṭr, dṣṭr), в древнеарабской мифологии верховное божество в пантеоне государства Набатеев, почитавшееся также некоторыми племенами северной и центральной Аравии. Слово «Д.» — арамеизация арабского «зу-Шара», что означает «владелец Шары» (Шара — вероятно, название округа Петры, столицы Набатеев) и, возможно, является заменой запретного имени божества (см. *Аарра*). Д. — космическое божество, творец, устроитель мировой гармонии и вселенского порядка, владыка мира. Он был также богом-громо-

вержцем и отождествлялся с *Зевсом*; известны и отождествления Д. с *Аресом*, но это, по-видимому, народная этимология имени Д., и считать его богом войны нет оснований. Одновременно Д. был богом земледелия и растительности, виноградарства и виноделия и соответствовал *Дионису*. Согласно мифу, Д. был рождён деждой-камнем. Отождествление с Дионисом и рождение Д. от девы свидетельствуют о том, что он, очевидно, был *умирающим и воскресающим богом*. Набатеев считали его покровителем своей страны и богом царской династии. Идолом Д. служил чёрный четырёхугольный необработанный камень, которому приносили жертвы. Очевидно, ипостасью Д. был Аарра. Возможно, в Набатее Д. отождествлялся с *Аллахом* (но не исключено, что Аллах почитался в Набатее наряду с Д.). Видимо, Д. соответствует Орталт. Почитание Д. было широко распространено среди арабских племён и после падения набатейского государства.

Лит.: Шифман И. Ш., *Набатейское государство и его культура*, М., 1976, с. 93—97. А. Г. Л.

ДУ ЮЙ, герой мифов юго-западного Китая (провинция Сычуань). Согласно «Анналам правителей царства Шу» Ян Сюна (I в. до н. э.), Д. Ю. был спущен с неба, одновременно из колдовца у реки появилась девица Ли, которая стала его женой. Сам Д. Ю. был провозглашён правителем Шу и стал именоваться Ван-ди. Однажды на реке увидели плывущий труп человека, который, достигнув столицы Шу, ожил. Его звали Бе-лин («дух черепахи»), Д. Ю. сделал его советником и послал бороться с наводнением. Пока Бе-лин усмирал воды, Д. Ю. развлекался с его женой, потом он почувствовал стыд и уступил престол Бе-лину, а сам умер в западных горах, и душа Д. Ю. превратилась в кушку.

В бытующих по сей день в Сычуани устных преданиях, сохранивших архаические черты, Д. Ю. — богатырь-охотник, победивший злого дракона, насылавшего наводнения, и женившийся на сестре дракона, которая помогла Д. Ю. справиться с потоном. Один из приближённых Д. Ю., ставшего правителем, решил завладеть его престолом и женой. Он передал Д. Ю. приглашение от дракона, и когда тот отправился к нему, дракон схватил Д. Ю. и запер в железной клетке. Д. Ю. умер, и душа его превратилась в птичку.

Лит.: Юань Кэ, *Мифы древнего Китая*, М., 1965, с. 230—36; его же, *Шыньхуа гуши синьбянь* (Мифы и легенды в новом изложении), Пекин, 1963. Б. Р.

ДХАНВАНТАРИ (др.-инд. Dhanvantari, букв. «движущийся по дуге лука»), в индуистской мифологии лекарь богов, первоначально, видимо,

отождествляемый с солнцем, «движущимся по дуге». Согласно мифу о пахтанье океана богами и асурами, Д. появляется из мирового океана с чашей *амриты* в руках (Мбх. I 16,37). В некоторых мифах Д. рассматривается как частичное воплощение Вишну, в других — как помощник Шивы или Гаруды. Д. приписывается создание древнейшего индийского трактата по медицине («Аюрведа»). П. Г.

ДХАРМА (санскр. dharma, пали dhamma): 1) в индуистской мифологии сначала божественный мудрец, затем бог справедливости, персонафицирующий понятие «дхармы» — закона, морального порядка, добродетели. Д. в мифах — либо сам сын Брахмы и один из *Праджапати*, либо сын Атри, великого риши, родившегося из мысли Брахмы. Жёнами Д. считаются десять дочерей Дакини, каждая из которых олицетворяет какое-либо абстрактное достоинство, входящее в круг представлений о «дхарме» (славу, счастье, твёрдость, веру и т. п.). В эпической и пуранической традиции Д. обычно отождествляется с *Ямой* в его функциях судьи людей и царя справедливости. Однако отождествление это не безусловно, и, например, Юдхиштхира, герой «Махабхараты» и воплощение «дхармы» на земле, рассматривается только как сын Д., но не Ямы. П. Г.

2) Одно из главных понятий буддийской мифологии. Слово «Д.» образовано от корня dhṛ, «держат, поддерживать», и оно имеет в контексте буддизма много значений, основные: учение *будды* (в особенности будды *Шакьямуни*); текст (или собрание текстов), в котором это учение изложено; элемент психо-физического мира.

Если по религиозно-мифологическим воззрениям сторонников хинаяны существует лишь одна единая Д. (в смысле учения), которая изложена в «Трипитаке», то, по воззрениям сторонников махаяны и ваджраяны, Шакьямуни провозгласил разные по содержанию и глубине Д. (в некоторых текстах махаяны говорится, например, о трёх «поворотах колеса дхармы» — дхармачакра-правартана), в соответствии с умственными способностями воспринимающего. Но и эти разные Д. в конечном счёте представляют собой лишь разные аспекты единого учения.

Лит.: Розенберг О., *Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам*, ч. 2, П., 1918; Conze E., *Buddhist thought in India*, L., 1962, p. 92—106; Stecherbafsky Th., *The Central conception of buddhism and the meaning of the word «Dharma»*, L., 1923. Л. М.

ДХАРМАПАЛА (санскр. dharma-pāla, «защитник дхармы»), в буддийской мифологии божества, защищающие буддийское учение и каждого отдельного буддиста. Группа Д. в пантеоне

разграничена нечётко, среди них нередко перечисляются и *идамы*, и местные божества разных народов, у которых распространялся буддизм. В Тибете имеется список, содержащий восемь Д.: Ваджрабхайрава (см. *Ямангака*), Хаягрива, Бэцэ, Яма, Махакала, Шри Деви, Вайшравана, Брахма, но, кроме перечисленных, известно ещё много других Д. Предложенная Ч. Трунгпа схема разделения Д. на две подгруппы (*махакалы* и *локапалы*) не вполне удовлетворительна, т. к. определённое число Д. остаётся за пределами этих групп. По-видимому, в идее Д. особенно ярко проявляется одна из главных особенностей буддийской мифологии — открытость нововведениям и сознательная незавершённость. В буддийской мифологии имеются легенды о том, как местные божества магической силой великих учителей были обращены в Д. Так, *Падмасамбхав* покорил много божеств тибетской религии бон, которые до этого якобы препятствовали распространению буддизма в Тибете. В Тибете наряду с названием Д. (тибет. chos-skyong) употребляют название *drag-g'sed* (букв. «жужасный палач»), от чего происходит монгольское *докшты*.

Лит.: Schulermann G., Geschichte der Dalai-Lamas, Ipz., 1958; Chögyam Trungpa, Visual Dharma, Berk. — L., 1975, p. 22—23. Л. М.

ДХАТАР (др.-инд. Dhātṛ, от dhā, «устанавливать»), в древнеиндийской мифологии божественный установитель, создатель. Как особое абстрактное божество выступает лишь в поздних гимнах «Ригведы» (X мандала); в других местах соответствующее слово обозначает жреца, совершающего обряд, установителя-распорядителя вообще. Д. как божество сотворил солнце и луну, небо и землю, воздушное пространство и свет; вместе с другими богами он заботится о потопстве (создаёт телесный плод), покровительствует браку, наблюдает за порядком в доме, излечивает болезни. Иногда Д. причисляет к *адитьям*. Позже Д. идентифицируется с Праджапати или Брахмой (иногда Д. — его сын). Как эпитет Д. относится к Вишну и Шиве. Представление о Д. — результат теологических и умозрительных построений. В. Т.

ДХРИТАРАШТРА (др.-инд. Dhṛtarāṣṭra), в индуистской мифологии сын отшельника *Вьясы* и вдовы царя Виচিতравирьи Амбики. Будучи слепым от рождения, Д. вначале передаёт свои права на трон в Хастинапуре младшему брату Панду, но после смерти Панду всё же становится царём. От своей жены *Гандхары* Д. имеет одну дочь и сто сыновей — *кауравов*, среди которых старший — *Дурьодхана* — его любимец. В эпосе Д. — тип слабого, нерешительного отца; он созна-

ёт злокозненность умыслов своих сыновей, но вольно или невольнo им потворствует, ссылаясь на неотвратимую волю судьбы. После окончания войны между *кауравами* и *пандавами* и воцарения *Юдхистхиры* Д. вместе с женой уходит в лес, чтобы стать отшельниками, и там они погибают от лесного пожара.

П. Г.
ДХРУВА (др.-инд. Dhruva, «твёрдый», «постоянный»), в индуистской мифологии один из восьми божеств *васу*, сын царя Уттанапады и внук Ману Сваямбхувы. Изгнанный своей мачехой, желавшей, чтобы наследником царства стал её родной сын, Д. в течение трёх тысяч лет предаётся аскезе и постоянно размышляет о Вишну. За это Вишну возносит его на небо в качестве Полярной звезды (Вишну-пур. I 11; Бхаг.-пур. IV 8). Д. читается индусами как воплощение стойкости и решительности. П. Г.

ДХУНДХУ (др.-инд. Dhūndhu-), в индуистской мифологии *асура*, препятствовавший мудрецу Уттанке совершать религиозные обряды; отец Сунды. Д. укрывается под морем песка, но его выкапывают оттуда и убивают царь Кувалаясва со своими сыновьями. Кувалаясва за этот подвиг получает имя *Дхундхумара*. Полагают, что сюжет этого мифа имеет отношение к этнологическим легендам о возникновении вулканов и подобных им природных явлений. В. Т.

ДХУНДХУМАРА (др.-инд. Dhundhūmāra, «убийца Дхундху»), в индуистской мифологии царь Кувалаясва, убийца асуры *Дхундху*, спрятавшегося под песком. Д. принадлежит к *Солнечной династии* и имеет 21000 («Вишну-пурана») или 100 сыновей («Хариванса»). Перед гибелью Дхундху своим огненным дыханием поражает всех сыновей Д., кроме троих. В. Т.
ДЫИ, в восточнославянской мифологии имя бога. Упомянуто в древнерусской вставке в южнославянский текст «Хождения богородицы по мукам» и в списках «Слова о том, како погане суще языци кланялися идоломъ» («Диево служенье»). Контекст позволяет предположить, что имя Д. является результатом ассоциации древнерусского имени (типа *дыв*) с греч. *δῖος*, см. *Зевс* (ср. также *Дьяус*). К этому предположению ведёт и упоминание Д. в трёх средневековых новгородских греческих надписях, выполненных тайнописью. Не исключено, что имя Д. представляло собой вариант или результат искажения того же имени (другая его форма — *див*).

В. И., В. Т.
ДЬО, в дагомейской мифологии божество воздуха, дыхания; шестой сын *Маву-Лиза*. Согласно мифам, Д. даёт жизнь человеку; управляет пространством между небом и землёй. Благодаря Д. боги невидимы людям на зем-

ле, он «одевает» их. Д. получил от Маву, давшего своим детям разные языки, язык людей. Е. К.

ДЬЯВОЛ (от греч. *δῆβολος*, «клеветник»), сатана́ (от др.-евр. *šātān*, «противодействующий», «противник»), мифологический персонаж, олицетворение сил зла («нечистая сила»), противостоящий «доброму началу» — богу. Д. занимает видное место в христианском вероучении. Аналогичный образ мусульманской мифологии — *шайтан*, буддийской — *мара*.

Христианский Д. — сложный образ, корни которого имеют весьма различное и частью очень древнее происхождение. Непосредственными источниками его были, видимо, различные божества мрака и тьмы древневосточных религий, духи зла, боги *загробного мира*. Владычество над подземным миром грешных душ — *адам* стало одной из важнейших функций Д. Если в земной жизни Д. — главный вдохновитель колдунов и ведьм, то в загробном мире он — владыка ада, где мучаются души грешников. Меньше всего участвовали в формировании образа Д. верования евреев: в их вероучении сатана занимал ничтожное и туманное место.

Славянские народные поверья о чёрте (сблизившиеся с образом Д.) — см. *Чёрт*. См. также ст. *Духи*, *Бесы*.

Архангел Михаил, попирающий дьявола. Фрагмент створки алтаря Демидова. 1476. Лондон. Национальная галерея.





Дьявол (протягивающий молитвенник святому Вольфгангу). Фрагмент алтаря «Отцов церкви» работы М. Пахера. 1486. Мюнхен, Старая пинакотекка.

Лит.: Леманн А., Иллюстрированная история суеверий и волшебства от древности до наших дней, пер. с нем., М., 1900; Скворцов-Степанов И. И., О вере в бога и вере в дьявола, в его кн.: Избранные атеистические произведения, М., 1959; Шулгин М. М., О дьяволе и чудесах, М., 1959; Рубакин Н. А., Среди тайн и чудес, М., 1960, гл. 7; Roskoff G., Geschichte des Teufels. Bd 1—2, Lpz., 1869.

С. А. Токарев.

ДЪЯИ И ЭПИ, в мифологии индейцев тукуна (Бразилия, Перу, Колумбия) братья-близнецы, культурные герои. В мифах о них повествуется, как Д. и Э. из пойманных ими рыб сотворили людей. Затем Дьяй добыл дневной свет, огонь и культурные растения — всё это вместе с основными элементами материальной культуры дал людям и установил все племенные нормы и обычаи. Напротив, Эпи — лжец, часто попадающий в неприятные положения, из которых его выручает Дьяй. Затем братья разделились: Дьяй поселился на востоке, а Эпи на западе. Л. Ф.

ДЪЯУС (др.-инд. Dyāus, собств. «сияющее, дневное небо», «день»), в древнеиндийской мифологии бог неба, персонафицированное небо. В «Ригведе» нет гимнов, посвящённых Д. отдельно, но есть шесть гимнов, в которых говорится о Д. и Притхиви (земле) вместе. Чаще всего Д. выступает совместно с Притхиви. Они образуют значительную супружескую пару, где Д. — отец и небо, а Притхиви — мать и земля. Некогда они были слиты воедино, но потом разделились и укреплены (по закону *Варуны*) порознь. Этот космогонический акт означал создание вселенной, широко пространства и был произведён *Индрой*, *Варуной* и некоторыми другими богами. Дождь, испускаемый Д. на землю, называемый иногда *жиром* или *мёдом*, — это семя Д., из которого

рождается всё новое, в частности боги. Дети Д. называют прежде всего Ушас, Ашвинов, Агни, Сурью, Парджанью, адитьев, марутов, ангирасов. Отцовство Д. — чуть ли не единственная его персонафицирующая черта; вместе с тем есть и зооморфные образы Д. с подчеркнутыми сексуальными мотивировками — бык-оплодотворитель (РВ I 160, 3; V 36, 5; 58, 6) или жеребец (X 68, 11). Д. и Притхиви рассматриваются как два мира, источники жизненной силы. Обращающийся к ним с просьбой возрождается в потомстве. Небо и земля, всезнающие и благие, орошают людей мёдом, увеличивают пищу, приносят добычу, богатство, успех. В вопросе о том, кто возникает раньше — небо или земля, в «Шатапатха-брахмане» первенство отдаётся земле. Образы отца-неба и матери-земли, порождающих всё во вселенной, имея многочисленные типологические параллели повсюду, в этом виде сложились в общеиндоевропейский период; имя Д.-отца Dyāus pitar- находит точные соответствия в др.-греч. Ζεύς πατήρ, лат. Juppiter, Diēspiter, умбрск. Iupater.

В. Н. Топоров.

ДЭВЫ, да́йва (авест.), дивы (фарси), в иранской мифологии злые духи, противостоящие благим духам — *ахурам*. Представления о Д. восходят к эпохе индо-иранской и индоевропейской общности; в древнеиндийской мифологии *дева* — божества (как и родственные им персонажи других индоевропейских традиций — см. *Индоевропейская мифология*), а *асуры* — демоны. Д., против которых направлена «антидэвовская надпись» Ксеркса, иранского царя 5 в. до н. э., почитались, по-видимому, в одной из областей Ирана как боги: Ксеркс уничтожил их святилище и насадил культ Аурамазды (*Ахурамазды*). «Видевдат» (среднеиран. «Кодекс против Д.») — свод законов и религиозных предписаний против Д. Они — порождение «злой мысли, лжи» (*Друга*, «Ясна» 32, 3), они служат *Ангро-Майнью* (*Ахриману*). Их бесчисленное множество, образы Д. слабо индивидуализированы. Легендарные иранские цари и богатыри выступают как дэвовборцы; в «Яштах» *Ардвисура Анахита* дарует победу и власть над Д. *Име*, *Кай Кавусу* и др. Главный дэвовборец — *Рустам*. Согласно дошедшему до нас фрагменту раннего согдийского сочинения 5 в., Рустам осадил Д. в их городе, и те, решив погибнуть или избавиться от позора, пошли на вылазку: «многие взобравшись на колесницы, многие на слонах, многие на свинях, многие на лисицах, многие на собаках, многие на змеях и ящерицах, многие пешком, многие шли летая, как коршуны, а также многие шли перевёрнутыми вниз головой и ногами

кверху... Они подняли дождь, снег, град и сильный гром; они издавали вопли; испускали огонь, пламя и дым». Но Рустам одолел Д. «Шахнаме» изобилует сюжетами борьбы с Д.: сын первого царя *Каюмарса* Сиямак погибает от руки чёрного Д., но Хушанг (авест. Хошйанга), сын Сиямака, вместе с дедом убивает чёрного Д. и восстанавливает уничтоженное им царство добра. Царь Ирана *Кай Кавус*, желая уничтожить злых духов, отправляется в поход против *Мазендерана* — царства Д., и, ослеплённый их колдовством, попадает с дружиной в плен к белому Д. *Кай Кавус* призывает на помощь *Рустама*, и тот побеждает шаха *Мазендерана* *Аршанг-Д.* (шах тщетно пытается спастись от героя, превратившись в камень), а затем убивает белого Д., освобождает царя и возвращает ему зрение снадобьем из печени Д.

Представления о Д. сохранились в фольклоре иранских народов; у таджиков Д. — великаны, покрытые шерстью, с острыми когтями на руках и ногах, ужасными лицами. Д. живут в своих логовищах (дэвлох), в диких, труднодоступных местах, или внутри гор, на дне озёр, в недрах земли. Там они стерегут сокровища земли — драгоценные металлы и камни — славятся ювелирным искусством. Обвалы в горах и землетрясения объяснялись работой Д. в своих мастерских или тем, что «Д. бушует». Д. ненавидят людей, убивают их или держат в темницах в своих жилищах и пожирают каждый день по два человека — на обед и на ужин. Они бесчувственны к мольбам пленников и на заклятия именем бога отвечали богохульствами. Однако у таджиков встречаются и представления о Д. как о благодетельных существах: такова *Дэви Сафед* («белая богиня»), покровительница прях, которые почитали её по пятницам, поднося ей лепёшку и воздерживаясь от работы.

Лит.: Семенов А. А., Этнографические очерки Зарафшанских гор, Каратегина и Дарваза, [М.], 1903; Абаев В. И., Антидэвовская надпись Ксеркса, в кн.: Иранские языки, [Т. I], М. — Л., 1945.

И. С. Брагинский.

В армянской мифологии и эпосе Д. (от иран. дэв) — злые духи, главным образом великаны, антропоморфного, иногда и зооморфного облика, часто с двумя, тремя, семью головами. Д. обладают огромной силой. Живут в горах, в пещерах, в глубоких и тёмных ущельях, в пустынях. Действуют обычно группами — три, семь, соток братьев. Владеют большими сокровищами. Похищают красавиц, царевен, соблазняют их. Герои, воюющие против Д., всегда их побеждают. Иногда Д. вступают в дружбу с героями, помогают им в их подвигах. Матери Д. — тоже великаны, имеют огромные груди, переброшенные через плечи:



Битва Рустама с белым дивом. Миниатюра. 1580. Лондон, коллекция Индийского департамента.

более дружелюбны по отношению к людям, чем их сыновья. С. Б. А.

В грузинской мифологии и фольклоре дэви (от иран. дэв) — злые духи. Д. зооморфны, рога и волосаты, многоглавы (от трёх до ста голов). С увеличением числа голов возрастает их сила, на месте срубленной головы вырастает новая. Д. обитают в подземельях, но могут жить и на земле, владея дворцами и богатствами. Обычно вместе живут семь — девять братьев Д. Занимаются Д. скотоводством и охотой, похищают и держат в неволе красавиц. У горцев Грузии Д. выступают как синонимы угнетателей и порабитителей, против них борются местные божества. Женские персонажи Д. — великанши — менее злы, они дают приют и огонь пришельцам и охраняют их от своих сыновей-людоедов. М. Ч.

В мифологии дагестанских народов Д. (от иран. дэв, у цахуров именуется А б р а к) — антропоморфные одноглазые чудовища огромных размеров. Обычно обитают по несколько братьев с матерью в пещере, в неприступной крепости; живут охотой. Разрушают человеческое жильё, убивают людей.

Согласно одному варианту мифа, один из Д. занимался овцеводством; людей, забредавших в его пещеру, жарил вместе с дичью и съедал. Но нашёлся герой, благодаря смекалке спасшийся от него. Попав в пещеру Д., он выжег у спящего чудовища глаз. Проснувшись утром, Д. стал

ощупью просчитывать своих овец, но человека, уцепившегося снизу за овечью шерсть, не обнаружил, и герой вместе с овцами выбрался из пещеры. Х. Х.

В мифологиях тюркоязычных народов Малой и Средней Азии, Казахстана, Кавказа, Западной Сибири, Поволжья и гагаузов (тур. dev; узб., гагауз. дев; туркм. дөв; кирг. дөө; казах. дэу; каракалп. дөу; карачаев., балкар. деу; у казанских татар дню, у западносибирских татар тив, у башкир дейеу) Д. — злые духи. В мифологиях тюркоязычных народов образ Д. индоевропейского происхождения. Д. представлялись обладающими огромной силой великанами, иногда с несколькими головами, мужского или женского пола. Иногда Д. имеют облик циклопа (у народов Средней Азии и Казахстана, а также у турок). У турок и гагаузов Д.-великанши имеют, как и албасты, длинные груди, которые они забрасывают за плечи. По представлению башкир, казанских и западносибирских татар, Д. имеют своё подземное царство. В мифах народов Средней Азии сохранились представления о бывшей благодетельной роли Д., в частности в мифах узбеков Хорезмского оазиса Д. выступают как строители многих крепостей и городов, в шаманских мифах узбеков, казахов и киргизов они фигурируют в числе духов — помощников шаманов. (Обычно, однако, считалось, что Д. причиняют человеку болезнь, а шаман должен изгнать её или умилостивить Д.).

Как мифологический персонаж Д. наиболее распространены среди узбеков, а у других народов они чаще выступают как сказочные образы (хотя и сохраняют мифологические черты). У тюркоязычных народов Поволжья Д. часто сближаются и объединяются в единый образ с пари (духи дико парие).

Лит.: Снесарев Г. П., Реликты дому-сульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма, М., 1969, гл. 1. В. В.

ДЯЛА, Дѣла, в мифологии ингушей и чеченцев глава пантеона богов, демиург. Д. — старший брат бога Селы, отец богини плодородия Тушולי. Имеет антропоморфный облик, живёт на небе. Создал небо и землю. Увидев, что земля оказалась в три раза больше неба, Д. сжал её, и образовались земляные горы; затем он укрепил землю каменными горами. Землю держит на своих рогах быки. Д. создал также птиц, животных, людей; из земли, сжатой им одной рукой, образовалась женщина (на западе), сжатой другой рукой — мужчина (на востоке), которым предстояло стать мужем и женой. Филина, пытавшегося воспрепятствовать соединению мужчины и

женщины, Д. наказал, лишив его способности видеть днём. Согласно более архаичным представлениям, управление миром он в значительной мере порекомендовал другим богам, действующим самостоятельно — каждый в своей сфере, часто выступающим посредниками между людьми и Д. С распространением ислама Д. стал отождествляться с аллахом. Имя Д. упоминалось в молениях, клятвах, народных сказаниях.

Лит.: Д а л г а т Б., Первобытная религия чеченцев, в кн.: Терский сборник, в. 3, кн. 2, Владикавказ, 1893, с. 123—29. А. М.

ДЯНЬ-МУ («матушка-молния»), в китайской мифологии богиня молнии. Изображается в разноцветном (синезелёно-красно-белом) платье, с двумя зеркалами, которые она держит в поднятых над головой руках. Стоя на облаке, она то сближает, то разводит



Дянь-му с зеркалами в руках. Китайская народная картина. 19 в. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

зеркала, от чего получается молния. В древности Д.-м. представляли в виде мужчины и именовали Дянь-фу («отец-молния»). Дянь-фу уступил место Д.-м., по-видимому, под влиянием средневековых представлений, по которым молния связана с землёй и соответственно с женским началом (инь). Считалось, что Д.-м. освещает молнией сердца грешников, которых должен наказать бог грома (Лэй-гун), потому её нередко называют Зеркалом бога грома. В. Р.

Е



ЕВА, Ха́вва (евр. חַוְוָה), согласно иудаистическим, христианским и мусульманским религиозно-мифологическим представлениям, жена Адама, первая женщина и праматерь рода человеческого. Имя Е. появляется в Библии во вставке к сказанию о вкушении женщиной, обольщённой змеем (в основном тексте сказания она безымянна), запретного плода: «И нарёк Адам имя жене своей: Ева, ибо она стала матерью всех живущих» (Быт. 3, 20). Автор этого этимологического дополнения видит корень имени Е. в евр. хай, «жизнь»; современная научная этимология возводит (предположительно) это имя к араам. Хевья и финик. хвт, «змея» (возможно, и «змееподобная богиня»). В сказаниях о сотворении человека, в т. ч. и в версии о сотворении женщины из ребра мужчины (см. Адам) имя Е. не названо; в рассказе о Каине и Авеле (Быт. 4) Е. — имя их матери. Новый

завет называет Е. и женщину, созданную богом (вслед за Адамом), и женщину, прельщённую змеем (1 Тим. 2, 13; 2 Кор. 11, 3).

Подробнее см. в ст. «Грехопадение». **ЕВРÓПА** (Εὐρώπη), в греческой мифологии дочь финикийского царя Агенора. Влюбившись в Е. Зевс похитил её, то ли превратившись сам в смиренного быка (Apollocl. III 1, 1), то ли послав за ней быка (Ps.-Eratosth. 14). На спине этого прекрасного белого быка Е. переплыла море и попала на Крит, где Зевс разделил с ней ложе, после чего она родила сыновей Миноса, Сарпедона и Радаманфа (Apollocl. III 1, 1). Потом она стала супругой бездетного критского царя Астерия («звёздного»), усыновившего и воспитавшего её детей от Зевса (III 1, 2). С мифом о Е. связана история её брата Кадма, отправившегося на бесплодные розыски сестры и обосновавшегося в Фивах (Apollocl.

III 1, 1; Hug. Fab. 178). Матерью знаменитых царей и судей, супругой олимпийского Зевса Е. выступает в героической мифологии, однако это исконно хтоническое божество. Её имя означает «широкоглазая» (эпитет луны) или «широкогласная», она является коррелятом древнего Зевса Евриопа («широкогласного»), восходящего к догреческим культам Северной Греции и Малой Азии. Близка Е. к хтоническому Зевсу Додонскому, от брака с которым у неё сын Додон — покровитель святилища Додоны (Steph. Byz., v. Dodone). В Беотии супругой Зевса считалась Деметра-Е., а её сыном Трофоний — хтонический демон (Paus. IX 39, 4). Е. сближали с хтоническими богинями, иногда отождествляли с ними (в Сидоне Е. не отличалась от богинь Селены и Астарты). Она наделена растительными и животными функциями, образ её объединяет весь космос (включая небо,



Слева — Похищение Европы. Роспись краснофигурного кратера «берлинского художника». Ок. 490 до н. э. Тарквиния, Археологический музей.



Справа — Похищение Европы. Картина В. А. Серова. 1910. Москва. Третьяковская галерея.

землю и подземный мир); отождествлялась с Луной (Нутп. Нот. XXXI 4 след.).

Лит.: Лосев А. Ф., *Античная мифология в ее историческом развитии*, М., 1957; Vöggt-heim J., *Europa*, Amst., 1924. А. Ф. Лосев.

Сохранились памятники античного искусства, посвященные сюжету похищения Е. (произведения греческой пластики и вазописи, римские мозаики, фрески в Помпеях). В европейском искусстве этот сюжет разрабатывался сначала в средневековой книжной миниатюре (главным образом в иллюстрациях к Овидию), в эпоху Возрождения — в живописи и пластике и оставался популярным вплоть до сер. 18 в. (А. Дюрер, Рафаэль, Тициан, Я. Бассано, Дж. Вазари, Я. Тинторетто, П. Веронезе, Агостино и Аннибале Карраччи, Г. Рени, Я. Иорданс, Рембрандт, К. Лоррен, А. Куапел, А. Ватто, Ф. Буше и др.). Среди произведений пластики эпохи Возрождения — рельеф Филарете на бронзовых дверях собора святого Петра в Риме (15 в.). Из опер 18—20 вв.

наиболее значительная «Похищение Е.» Д. Мийо.

ЕГИПЕТСКАЯ МИФОЛОГИЯ. Источники изучения мифологии Древнего Египта отличаются неполнотой и несистематичностью изложения. Характер и происхождение многих мифов реконструируются на основе поздних текстов. Основными памятниками, отразившими мифологические представления египтян, являются разнообразные религиозные тексты: гимны и молитвы богам, записи погребальных обрядов на стенах гробниц. Наиболее значительные из них — «Тексты пирамид» — древнейшие тексты заупокойных царских ритуалов, вырезанные на стенах внутренних помещений пирамид фараонов V и VI династий Древнего царства (26—23 вв. до н. э.); «Тексты саркофагов», сохранившиеся на саркофагах эпохи Среднего царства (21—18 вв. до н. э.), «Книга мёртвых» — составлявшаяся начиная с периода Нового царства и до конца истории Древнего Египта,

сборники заупокойных текстов. Мифологические представления нашли отражение также в таких текстах, как «Книга коровы», «Книга часов бдений», «Книги о том, что в загробном мире», «Книга дыхания», «Амдут» и др. Значительный материал дают записи драматических мистерий, которые исполнялись во время религиозных праздников и коронационных торжеств фараонов жрецами, а в некоторых случаях и самим фараоном, произносившими от лица богов записанные речи. Большой интерес представляют магические тексты, заговоры и заклятья, в основе которых часто лежат эпизоды из сказаний о богах, надписи на статуях, стелах и т. д., иконографический материал. Источником сведений о египетской мифологии являются также труды античных авторов: Геродота, посетившего Египет в 5 в. до н. э., Плутарха (1—2 вв. н. э.), оставившего подробный труд «Об Исиде и Осирисе», и др.

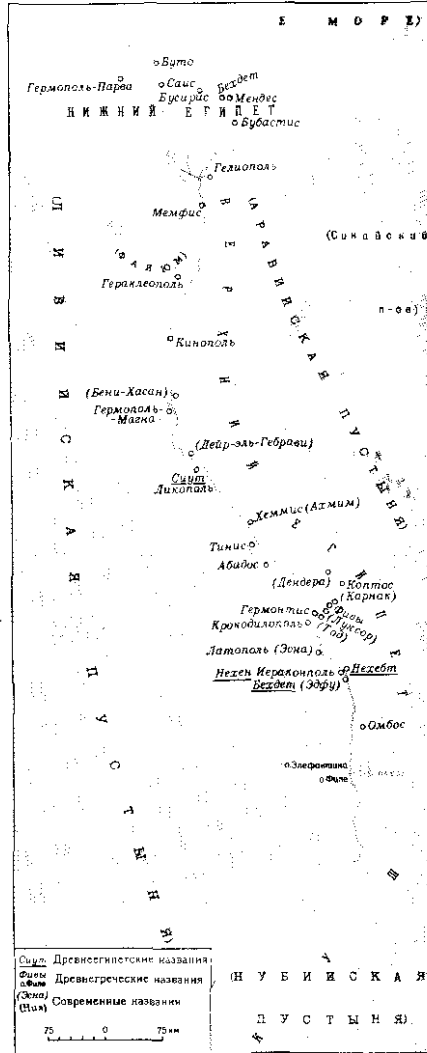
Е. м. начала формироваться в 6—4-м тыс. до н. э., задолго до воз-

Похищение Европы. Картина К. Лоррена. 1655. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.



никновения классового общества. В каждой области (номе) складывается свой пантеон и культ богов, воплощённых в небесных светилах, камнях, деревьях, зверях, птицах, змеях и т. д. Сам ном также персонафицируется в образе особого божества; например, богиней Гермопольского нома считалась *Унут*, почитавшаяся в образе зайца. Позднее местные божества обычно группировались в виде триады во главе с богом-демиургом, покровителем нома, вокруг которого создавались циклы мифологических сказаний (напр. фиванская триада — бог солнца *Амон*, его жена *Мут* — богиня неба, их сын *Хонсу* — бог луны; мемфисская — *Птах*, его жена *Сехмет* — богиня войны, их сын *Нефертум* — бог растительности, и др.). Женские божества, как правило, имели функции богини-матери (особенно *Мут*, *Исида*). Небесный свод обычно представлялся в виде коровы с телом, покрытым звёздами, но иногда его олицетворяли в образе женщины — богини *Нут*, которая, изогнувшись дугой, концами пальцев рук и ног касается земли. «Могуче сердце твоё... о Великая, ставшая небом... Наполняешь ты всякое место своею красотой. Земля вся лежит пред тобою — ты охватила её, окружила ты и землю, и все вещи своими руками», — говорится в «Текстах пирамид». Существовали представления, согласно которым небо — это водная поверхность, небесный Нил, по которому днём солнце обтекает землю. Под землёй тоже есть Нил, по нему солнце, спустившись за горизонт, плывёт ночью. Воплощением земли в одних номах был бог *Гиб*, в других — *Акер*. Нил, протекавший на земле, олицетворялся в образе бога *Хапи*, который способствовал урожаю своими благодатными разливами. Сам Нил также населялся добрыми и злыми божествами в образе животных: крокодилов, гиппопотамов, лягушек, скорпионов, змей и т. д. Плодородием полей ведала богиня — владычица закромов и амбаров *Ренутет*, почитавшаяся в образе змеи которая появляется на поле во время жатвы, следя за тщательностью уборки урожая. Урожай винограда зависел от бога виноградной лозы *Шаи*.

Большую роль в Е. м. играли представления о загробной жизни как непосредственном продолжении земной, но только в могиле. Её необходимые условия — сохранение тела умершего (отсюда обычай мумифицировать трупы), обеспечение жилища для него (гробницы), пищи (приносимые живыми заупокойные дары и жертвы). Позднее возникают представления о том, что умершие (т. е. их ба, душа) днём выходят на солнечный свет, взлетают на небо к богам, странствуют

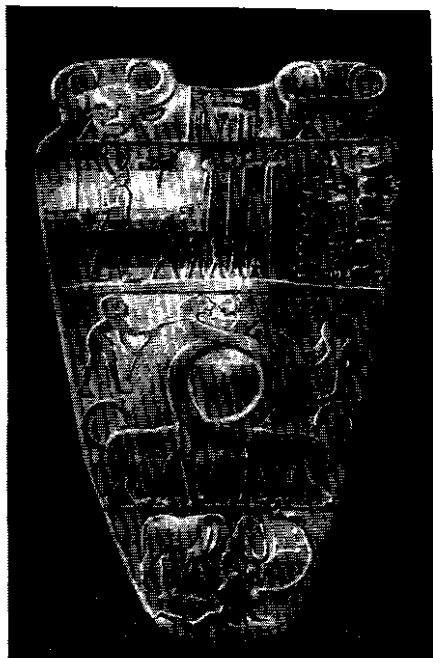


по подземному царству (*дуат*). Сущность человека мыслится в неразрывном единстве его тела, душ (их, считалось, было несколько: *ка*, *ба*; русское слово «душа», однако, не является точным соответствием египетского понятия), имени, тени. Странствующую по подземному царству душу подстерегают всевозможные чудовища, спастись от которых можно при помощи специальных заклинаний и молитв. Над покойным Осирис вместе с другими богами вершит загробный суд (ему специально посвящена 125 глава «Книги мёртвых»). Перед лицом Осириса происходит психостасия: взвешивание сердца умершего на весах, уравновешенных истиной (изображением богини *Маат* или её символом). Грешника пожирало страшное чудовище *Амт* (лев с головой крокодила), праведник оживал для счастливой жизни на полях *шару*. Оправдан на суде Осириса мог

быть, согласно т. н. «Отрицательной исповеди», содержащейся в 125-й главе «Книги мёртвых» (перечне грехов, которых не совершал покойник), только покорный и терпеливый в земной жизни, тот, кто не крал, не посягал на храмовое имущество, не оставал, не говорил зла против царя и т. д., а также «чистый сердцем» («я чист, чист, чист», — утверждает умерший на суде).

Характернейшей чертой Е. м. является обожествление животных, возникшее в древнейшие времена и особенно усилившееся в поздние периоды истории Египта. Воплощённые в животных божества первоначально, как правило, считались покровителями охоты, с приручением животных некоторые стали божествами скотоводов. К числу наиболее почитаемых животных — воплощений различных божеств относились бык (*Апис*, *Мневис*, *Бухис*, *Бата*) и корова (*Хатор*, *Исида*), баран (*Амон* и *Хнум*), змея, крокодил (*Себек*), кошка (*Баст*), лев (воплощение многих богов: *Тэфнут*, *Сехмет*, *Хатор* и др.), шакал (*Анубис*, сокол (*Гор*), ибис (*Тот*; прилёт ибиса-Тота в Египет связывали с разливами Нила) и др. Позднее происходила антропоморфизация пантеона, однако зооморфные черты в облике божеств не были полностью вытеснены и обычно сочетались с антропоморфными. Например, *Баст* изображалась в виде женщины с кошачьей головой, *Тот* — в виде человека с головой ибиса и т. д.

Боги в образах быков и коров почитались во многих номах. Один демотический папирус сохранил запись мифа о том, что сначала все боги и богини были быками и коровами с шерстью различного цвета. Потом, по велению верховного бога, все быки воплотились в одного чёрного быка, а все коровы — в одну чёрную корову. Культ быка, в глубокой древности связанный, вероятно, с почитанием вождя племени, с возникновением древнеегипетского государства стал сближаться с культом фараона. В ранних текстах царь назывался «теляцом». На палетке царя *Нармера* (*Менеса?*) (ок. 3000 до н. э.) фараон в образе быка разрушает крепость врага (Нижнего Египта). Во время праздника «Хеб-сед» (тридцатилетнего юбилея фараона) к одежде царя сзади привязывали бычий хвост. В Мемфисе, а затем и во всём Египте чёрный бык с белыми отметинами считался воплощением бога *Аписа*. В образе змей воплощались как добрые, так и злые божества. Главой всех врагов солнца — Ра считался огромный змей *Апоп*, олицетворявший мрак и зло. В то же время в образе змеи почитались богиня плодородия *Ренутет*, богиня — хранительница кладбищ *Меритсегер*, *Исида* и *Нефтида* —



Палетка царя Нармера (Менеса?). Лицевая сторона. Шифер. Ок. 3000 до н. э. Каир, Египетский музей. Верхний регистр: символы богини Хатор, покровительницы фараона. Нижний регистр: бык, олицетворяющий царя, разбивает рогами вражескую крепость.

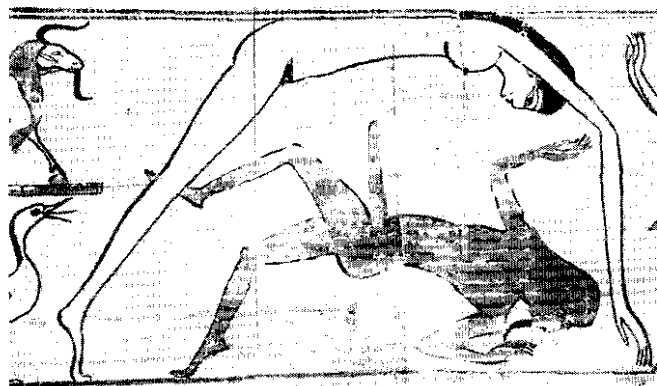
защитницы Осириса и, следовательно, любого умершего, богиня Уто — покровительница Нижнего Египта, охранительница Ра и фараона, и др.

С развитием древнеегипетского государства мифологические представления видоизменялись. Культы многочисленных местных божеств сохраняли своё значение, но почитание некоторых из них распространилось

за пределы отдельных номов и даже приобрело общеегипетское значение. С утверждением V династии Древнего царства, происходившей из города Гелиополя, центра почитания Ра, он стал главным божеством Египта. В эпоху Среднего царства и особенно со времени правления XVIII (Фиванской) династии Нового царства в качестве главного бога утверждается

тизации богов. Например, с Амоном отождествляются Ра, Монту, Птах, Гор, с Ра — Атум, Гор, Амон, Осирис, Птах и т. д.

Наиболее значительные циклы мифов Древнего Египта — это мифы о сотворении мира, о солнечных боже-ствах и об Осирисе. Изначально, считалось, мир представлял собой хаос, первозданную пучину вод — Нун. Из



Богиня неба Нут, изображающаяся над землей — Гебом. Рисунок на папирусе. Ок. 1000 до н. э. Лондон, Британский музей.

другой бог солнца — фиванский Амон (фараоны Среднего и Нового царств происходили из Фив). Осирис как бог мёртвых вытесняет с конца 3-го тыс. до н. э. древнего бога — покровителя умерших Анубиса — вечно снующего по кладбищу шакала (превратившегося в бога — хранителя некрополя и защитника Осириса в посвящённых ему мистериях), а также абидосского бога мёртвых Хентиаменти, восприняв эпитет «первый на Западе» (т. е. «первый из мёртвых»). Возвышение новых религиозных и политических центров, развитие богословской мысли сопровождалось процессом слияния, синкре-

хаоса вышли боги, создавшие землю, небо, людей, животных и растения. Первым богом было солнце, выступающее обычно в роли демиурга. В одном из мифов говорится, что из вод вышел холм, на котором распустился цветок лотоса, а оттуда появилось дитя (солнце — Ра), «косветившее землю, пребывавшую во мраке». В других мифах появление солнца связывается с яйцом, снесённым на поднявшемся из хаоса холме птицей «великий Гоготун». Существовал миф, согласно которому солнце было рождено в виде телёнка огромной коровой — небом. (О Ра, «золотом телёнке, рождённом небом», говорится в «Текстах пирамид».) Наряду с этим существовали представления о богине неба — женщине, которая утром рождает солнце, вечером проглатывает — в результате наступает ночь — и следующим утром вновь рождает его. (Пережитки представлений о том, что зачатие происходит от заглатывания, сохранил и фольклор: в «Сказке о двух братьях» неверная жена Баты зачала, проглотив случайно щепку). В некоторых мифах прародителями выступают мужские божества. В гелипольском мифе бог Атум, отождествлённый с солнцем — Ра, появившийся из хаоса — Нуна («создавший сам себя»), сам себя оплодотворил, проглотив собственное семя, и родил, выплюнув изо рта, первых богов: пару Шу и Тефнут (бога воздуха и богиню влаги). Те в свою очередь произвели вторую пару: бога земли Геба и богиню неба Нут, у которых родились Исида и Нефтида, Осирис и Сет. Эти боги составляют знаменитую

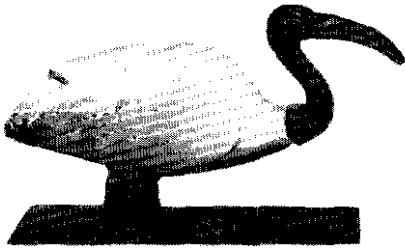


Заклание быка. Стенная роспись. Фрагмент. Фивы. 23—21 вв. до н. э.

Шакал — священное животное Анубиса. Дерево. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.



гелиопольскую «девятку» — эннеаду, почитавшуюся во всём Египте и неизменно присутствующую в религиозных текстах. Боги эннеады считались первыми царями Египта. В мемфисском мифе о сотворении мира, относящемся к Древнему царству, демиургом выступает местный бог Птах. В отличие от Атума, Птах, создавший первых восьмерых богов, предварительно задумал творение в своём сердце (сердце — «седалище мысли») и назвал их имена своим языком (Птах творил «языком и сердцем», т. е.

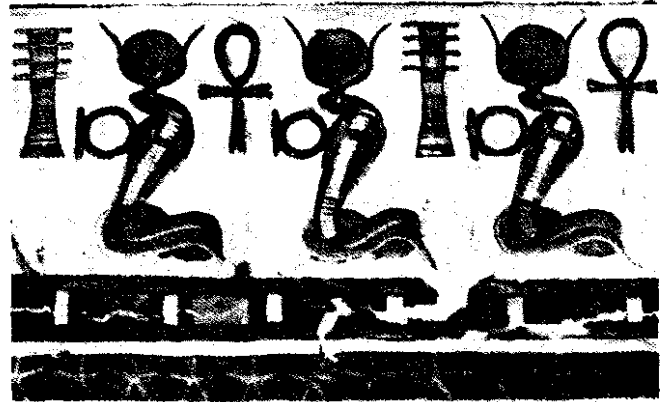


Ибис — священная птица Тота. Алебастр, бронза. XVIII династия. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.

Павлин — священное животное Тота. Камень. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.



Священные змеи. Головы змей увенчаны рогами — символом боги Хатор и солнечный диск, между ними — изображения символа жизни «анх» и столба «джед». Фрагмент раскрашенного рельефа. Храм царицы Хатшепсут в Дейр-эль-Бахри. XVIII династия.



мыслью и словом). Таким же образом он создал и весь мир: землю и небо, людей, животных, растения, города, храмы, ремёсла и искусства, учредил культы богов. В этом мифе Птах наделён всеми атрибутами царя. В период Нового царства с возвышением XVIII (Фиванской) династии (16—14 вв. до н. э.) в качестве демиурга утверждается отождествляемый с Ра

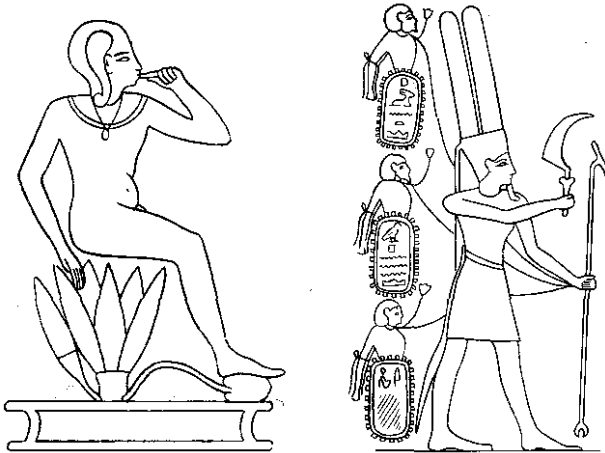
фиванский бог Амон, которого называют царём всех богов: «Отец отцов и всех богов, поднявший небо и утвердивший землю... Вышли люди из его глаз, стали боги из его уст... Царь, да живёт он, да здравствует, да будет благополучен, глава всех богов», — говорится в «Большом гимне Амону». С Амоном отождествляется фараон, называемый его сыном. Характерен

Гор в образе сокола. Позолоченная бронза. I тыс. до н. э. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.



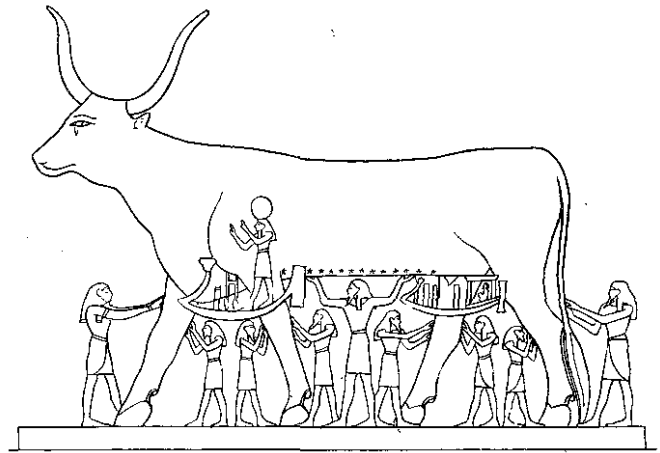
Гор в образе сокола, охраняющий фараона Рамсеса II. XIX династия. Каир. Египетский музей.





Рождение солнца из цветка лотоса.

Бог Амон-Ра.

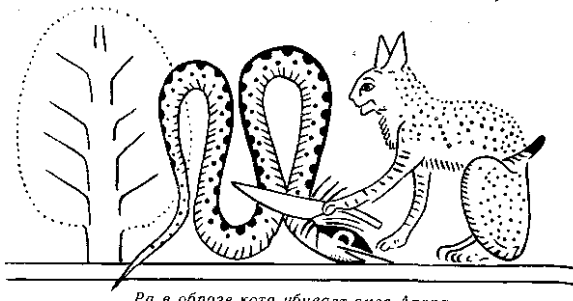


Небо в образе коровы.

для развитого египетского общества и другой освящающий утверждённую богом власть царя миф, который приводится в политическом трактате — поучении гераклеопольского царя Ах-тоя своему сыну Мерикара (X династия,

С мифами о сотворении мира тесно связаны мифы о солнечных богах. Соляные мифы отражают две группы представлений: о смене времён года (более древние) и о борьбе солнца

с мраком и злом, олицетворённым в образах чудовищ и различных страшных животных, особенно змей. С прекращением приносящего засуху знойного ветра пустыни хамсина и оживлением растительности связан миф о возвращении солнечного ока — дочери Ра Тефнут. Тефнут (иногда называемая также Хатор), поспорившись с Ра, царствовавшим в Египте, в образе львицы удалилась в

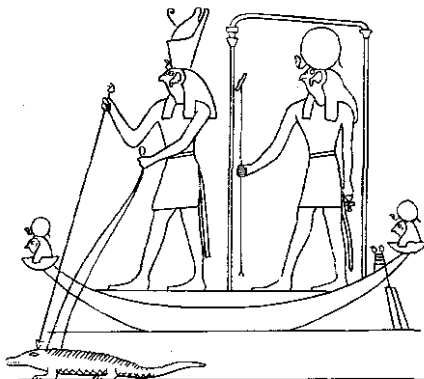


Ра в образе кота убивает змея-Апопа.

22 в. до н. э.). В нём говорится, что люди — «стадо бога» — произошли из тела бога-творца (имя которого не называется) как точное его подобие. Для них он сотворил из хаоса небо и землю, для дыхания — воздух, для пропитания — животных, птиц и рыб. По другим мифам (видимо, поздним), люди возникли из слёз Ра или были вылеплены на гончарном круге Хнумом.

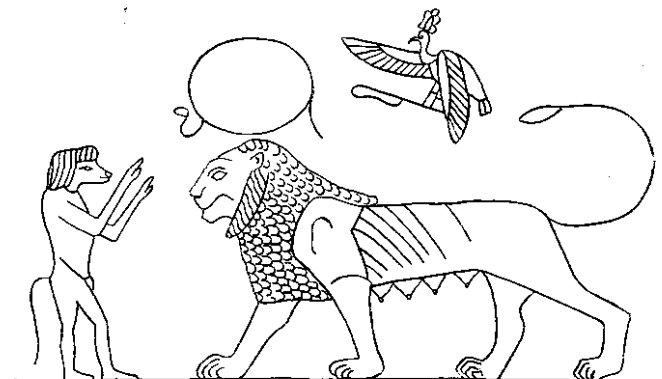
Нубию, в область Бугем (по-видимому, в представлении египтян, её уход вызывал наступление засухи). Чтобы она вернулась в Египет, Ра посылает за ней в Нубию Шу и Тота, принявших образ павианов. Они должны вернуть Тефнут к отцу, завлекая её пеннем и танцами. В более раннем варианте мифа её заманивает в Египет бог охоты *Онурис*. Вернувшись, Тефнут всту-

пает в брак со своим братом Шу, что предвещает рождение природой новых богатых плодов. Праздник возвращения любимой дочери Ра отмечался и в исторический период. В египетских календарях он назывался «днём виноградной лозы и полноты Нила». Население Египта встречало богиню песнями и плясками. «Дендера залита хмельным питьём, прекрасным вином... Фивы исполнены ликования, и весь Египет радуется... Идёт Хатор к своему дому... О как сладостно, когда она приходит!», — говорится в гимне. В наиболее знойное время года солнце, считалось, распаляется гневом на людей. С этим представлением связан миф о наказании людей за их грехи по приказанию Ра. Когда Ра состарился («его кости стали из серебра, его плоть из золота, волосы из чистой ляпис-лазури»), люди перестали почитать бога-царя и даже «замыслили против него злые дела». Тогда Ра собрал совет старейших богов во главе с прародителем Нуном (или Атумом), на котором было решено наказать людей. На них напустили солнечное око, любимую дочь Ра, называемую в мифе Сехмет или Хатор. Богиня в образе львицы стала убивать и пожирать людей, их истребление



Слева — Гор Бехдетский, поражающий крокодила.

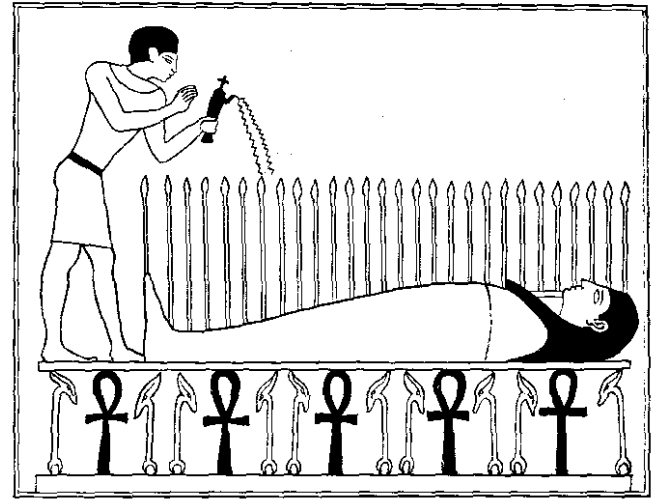
Справа — Тот завлекает Тефнут в Египет.





Слева — Фараон срезает первый сноп на празднике жатвы.

Справа — Жрец поливает всходы, проросшие из изображения Осириса.



приняло такие размеры, что Ра решил остановить её. Однако богиня, разъярённая вкусом крови, не унималась. Тогда её хитростью напоили красным пивом, и она, опьянев, уснула и забыла о мести. Ра же, провозгласив своим заместителем на земле Геба, поднялся на спину небесной коровы и оттуда продолжал править миром.

С периодом, когда жар солнца слабеет, связан миф, в котором Ра жалит змея, насланная Исидой, пожелавшей узнать его сокровенное имя (египтяне верили, что знание имени даёт власть над его носителем). Исцелить Ра может только Исида, «великая чарамы», «госпожа волхвованый», которая знает заговор против укуса змеи. В награду она требует от Ра назвать ей своё тайное имя. Ра выполняет условие, и Исида исцеляет его.

Борьба солнца с силами мрака отражена во многих мифах. Одним из наиболее страшных врагов Ра является в них владыка подземного мира огромный змей Апоп. Миф повествует, что днём Ра плывёт, освещая землю, по небесному Нилу в барке Манджет, вечером подплывает к воротам преисподней, и, пересев на ночную барку Месектет, плывёт со своей святой по подземному Нилу. Однако Апоп, желая воспрепятствовать плаванию Ра и погубить его, выпивает воду Нила. Между Ра и его окружением и Апопом начинается борьба, победа в которой неизменно остаётся за Ра: Апопу приходится изрыгнуть воду обратно. Ра же продолжает свой путь, чтобы утром опять появиться на небесном Ниле. Существовал также миф, согласно которому Ра-солнце в образе рыжего кота под священной сикоморой города Гелиополя победил огромного змея (Апопа) и отрезал ему голову.

Одним из наиболее ярких и полно сохранившихся мифов о борьбе солнца с врагами является миф о Горе Бехдетском. Гор Бехдетский, считавшийся

сыном Ра, сам почитался как солнечное божество, воплощённое в образе сокола. В этом мифе Гор выступает не только как сын Ра, но и как сам Ра, сливаясь с ним в одно синкретическое божество Ра-Гарахути (Гарахути означает «Гор обоих горизонтов»). Миф повествует о том, как Гор, сопровождая ладью Ра, плывущую по Нилу, побеждает всех врагов великого бога, превратившихся в крокодилов и гиппопотамов. Гор — сын Исиды присоединяется к Гору Бехдетскому, и они вместе преследуют бегущих врагов. Уничтожается и предводитель врагов Сет, олицетворяющий всех чудовищ. Происхождение мифа относится ко времени начала обработки меди в Египте (согласно одному из текстов, Гор поразил крокодила гарпуном, сделанным из данного ему Исидой слитка меди). В период складывания древнеегипетского государства победа Гора интерпретируется как победа Верхнего Египта в борьбе за объединение страны, а Гор стал по-

читаться как бог — покровитель царской власти.

Третий основной цикл мифов Древнего Египта связан с Осирисом. Культ Осириса связан с распространением земледелия в Египте. Он бог производительных сил природы (в «Книге мёртвых» назван зерном, в «Текстах пирамид» — богом виноградной лозы), увядающей и воскресающей растительности. Так, сев считался похоронами зерна — Осириса, появление всходов воспринималось как его возрождение, а срезание колосьев во время жатвы — как умерщвление бога. Эти функции Осириса отразились в чрезвычайно распространённом сказании, описывающем его смерть и возрождение. Осириса, счастливо царствовавшего в Египте, коварно убил его младший брат, злой Сет. Сестры Осириса Исида (в то же время являющаяся его женой) и Нефтида долго ищут тело убитого, а найдя, оплакивают. Исида зачинает от мёртвого мужа сына Гора. Возмужав, Гор вступает

Психостасия. «Книга мёртвых». Рисунок на папирусе. XIX династия. Лондон. Британский музей.



в борьбу с Сетом, на суде богов он с помощью Исиды добивается признания себя единственным правомочным наследником Осириса. Победив Сета, Гор воскрешает отца. Однако Осирис, не желая оставаться на земле, становится царём загробного мира и верховным судьёй над умершими. Трон Осириса на земле переходит к Гору. (В другом варианте мифа воскрешение Осириса связывается с ежегодными разливами Нила, которые объясняются тем, что Исиды, оплакивающая Осириса, после «ночи слёз» наполняет реку своими слезами).

Уже в эпоху Древнего царства живущие фараоны рассматриваются как «служители Гора» (что переплетается с представлениями о Горе Бехдетском) и преемники его власти, а умершие отождествляются с Осирисом. Фараон благодаря магическому погребальному обряду так же оживает после смерти, как ожил Осирис. Начиная с эпохи Среднего царства с Осирисом отождествляется не только фараон, но и каждый умерший египтянин, а в заупокойных текстах перед именем умершего обязательно ставится имя «Осирис». Такая «демократизация» представлений об Осирисе после падения Древнего царства связана с усилением знати и появлением прослойки богатых простолудингов в кон. 3-го тыс. до н. э. Культ Осириса становится центром всех заупокойных верований. Считалось, что каждый египтянин, подобно Осирису, возродится для вечной загробной жизни, если будет соблюден весь погребальный ритуал.

Связанные с Осирисом мифы нашли отражение в многочисленных обрядах. В конце последнего зимнего месяца «хойяк» — начале первого месяца весны «тиби» совершались мистерии Осириса, во время которых в

драматической форме воспроизводились основные эпизоды мифа о нём. Жрицы в образах Исиды и Нефтиды изображали поиски, оплакивание и погребение бога. Затем происходил «великий бой» между Гором и Сетом. Драма завершалась водружением посвящённого Осирису столба «джед», символизировавшего возрождение бога и, опосредствованно, — всей природы. В додинастический период праздник заканчивался борьбой двух групп участников мистерий: одна из них представляла лето, а другая — зиму. Победу всегда одерживало лето (воскрешение природы). После объединения страны под властью правителей Верхнего Египта характер мистерий меняется. Теперь борются две группы, из которых одна в одеждах Верхнего Египта, а другая — Нижнего. Победа, естественно, остаётся за группой, символизирующей Верхний Египет. В дни мистерий Осириса справлялись также драматизированные обряды коронации фараонов. Во время мистерий молодой фараон выступал в роли Гора — сына Исиды, а умерший царь изображался Осирисом, сидящим на троне.

Характер Осириса как бога растительности отразился и в другом цикле обрядов. В специальном помещении храма водружалось сделанное из глины подобие фигуры Осириса, которое засеивалось зерном. К празднику Осириса его изображение покрывалось зелёными всходами, что символизировало возрождение бога. На рисунках нередко встречается мумия Осириса с проросшими из неё всходами, которые поливает жрец.

Представление об Осирисе как о боге плодородия было перенесено и на фараона, который считался магическим средоточием плодородия страны и поэтому участвовал во всех

основных обрядах земледельческого характера: с наступлением времени подъёма Нила бросал в реку свиток — указ о том, что начало разлива наступило; первым торжественно начинал подготовку почвы для посева (сохранилась булава начала Древнего царства с изображением фараона, мотыгой взрыхляющего землю); срезал первый сноп на празднике жатвы; за всю страну приносил благодарственную жертву богине урожая Рененутет и статуям умерших фараонов после окончания полевых работ.

Широчайшее распространение культа Осириса отразилось и на представлениях об Исиде. Почитавшаяся как любящая сестра и беззаветно преданная жена Осириса, заботливая мать младенца Гора и одновременно великая волшебница (миф о Ра и змее, версии мифа, по которым Осириса оживила сама Исиды, и др.), она в греко-римскую эпоху превратилась во всеегипетскую великую богиню-мать, а её культ распространился далеко за пределы Египта.

Р. И. Рубинштейн.

Многие персонажи Е. м. почитались в соседних странах, в частности в Куше (Древней Нубии), который в течение длительного времени находился под властью Египта. Государственным богом Куша был Амон, его оракулы избирали царя. В многочисленных местных формах развивался культ Гора, проникший в Куш ещё в эпоху Древнего царства. Популярностью пользовались мифы об Исиде, Осирисе и Горе, причём Исиды считалась покровительницей царской власти (с ней сравнивалась и отождествлялась царица-мать), место Осириса нередко занимали местные божества (Анедемак, Аренснупис, Дедун, Мандулис, Себуимекер). Почитались в Куше также Ра, Онурис, Тот, Птах, Хнум, Хали, Хатор (в мифе о её путешествии в Нубию богом, возвращавшим её в Египет, выступал отождествлявшийся с Шу Аренснупис). Жители Куша восприняли и многие представления египтян о загробной жизни и суде, который Осирис вершит над умершими.

Э. К.

Мифологические воззрения Древнего Египта нашли широкое отражение в архитектуре и искусстве, литературе. В египетских храмах и около них стояли скульптурные изображения божеств, мыслившиеся как «тела», в которых эти божества воплощаются. Представления о том, что умершие должны иметь жилище, обусловили строительство специальных гробниц: мастаб, пирамид, скальных склепов. Гробницы и храмы украшались рельефами и росписями на мифологические темы. На случай повреждения или уничтожения мумифицированного тела умершего в гробницу помещали его портретную статую (наряду с мумией



Амон в образе барана, Себуимекер и Аренснупис. Храм в Мусаварат-эс-Суфре. 2 в. до н. э.

призванную быть вместилищем его ба и ка). Росписи и рельефы в гробницах должны были создавать для умершего привычную обстановку: они изображали его дом, членов семьи, празднества, слуг и рабов на полях и в мастерских и т. д. В гробницы помещались также статуэтки слуг, занятых различными видами сельскохозяйственных, ремесленных работ, обслуживанием умершего. В погребениях эпохи Нового царства в большом количестве сохранились т. н. ушебти, особые фигурки, обычно в виде запелёнанной мумии. Считалось, что покойный силой магических заклинаний оживит их и они будут работать за него в загробном мире.

Высокими литературными достоинствами обладала религиозная и магическая литература, в которой запечатлены многие мифологические представления египтян. Широкое отражение получили мифологические сюжеты в сказках. Например, в сказке «Змеиный остров» («Потерпевший кораблекрушение») действует огромный змей, который может испепелить человека своим дыханием, но может и спасти его, предсказать будущее. Этот образ возник под влиянием представлений о богах-змеях. В другой сказке к Реддедет, жене жреца Раусера, в образе её мужа является бог Ра, и от этого брака рождается трое близнецов — детей солнца, основателей новой династии фараонов. Под влиянием мифа об Осирисе была создана сказка о двух братьях Бате и Анубисе, в которой ложно обвинённый Бата погибает, а затем оживает вновь при помощи Анубиса (в образе Баты сохранились также черты бога — быка Баты). В сказке «О кривде и правде» младший брат ослепляет старшего (которого зовут Осирис) и завладевает его добром, однако сын Осириса Гор мстит за отца и восстанавливает справедливость. В сказке о мудром юноше Са-Осирисе (его имя в переводе означает «Сын Осириса») описывается загробное царство, куда он ведёт своего отца, и суд над мёртвыми.

Лит.: Коростовцев М. А., Религия древнего Египта, М., 1976; Матье М. Э., Древнеегипетские мифы. [Исследование и переводы текстов с коммент.], М., 1956; Францов Г. П., Научный атеизм. Избр. труды, М., 1972; Вондети Н., Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, В., 1952; Кеес Н., Der Götterglaube im Alten Ägypten, 2 Aufl., В., 1956; его же, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter, В., 1956; Ерман А., Die Religion der Ägypter, В., 1934; Сегну Ж., Ancient Egyptian religion, L., [1952]; Вандиер Ж., La religion égyptienne, P., 1949; Дриотон Е., La religion égyptienne, в сб.: Histoire des religions, t. 3, pt. 1, P., 1955; Моргенз С., Ägyptische Religion, Stuttgart, [1960]; Бреастед Дж. И., Development of religion and thought in ancient Egypt, N. Y., 1912. Р. И. Рубинштейн.

ЕГУК, Чоннэгук («Женское царство»), в корейской мифологии сказочная страна в западном море, где

обитали только женщины. Согласно «Самгук юса», правительница этого царства была матерью Сок Тхархэ.

Лит.: Кюне Р. Н. В., Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока, М., 1961, с. 110, 212. Л. К.

ЕДА, пища. Значение Е. в мифологии многообразно и в самом общем виде определяется её местом в противопоставлении природа — культура. Принадлежит первоначально (по происхождению, по составу частей и т. п.) природе, Е. используется уже как продукт культуры, как результат перехода от природы к культуре. В этом смысле Е. нейтрализует это противопоставление и является медиатором. Эволюция Е., в частности отражённая в мифологических материалах, в общих чертах следует конкретным реализациям противопоставления природа — культура. По К. Леви-Стросу, структура кулинарно-пищевых (диетических) режимов, характер и степень их вовлечённости в сферу культуры, может быть выражена следующей схемой:



Все эти противопоставления, как и некоторые другие не менее важные (напр., гнилой — ферментированный и др.), определяют смысл целой серии мифов о происхождении «кухни» (огня и варёной пищи) и регулируют систему пищевых запретов, а отчасти и рекомендаций. Вместе с тем и противопоставления, относящиеся собственно к культуре [чужой (коллектив) — свой, женский — мужской, здешний (земной) — нездешний (небесный или подземный), вода — огонь, профанический — сакральный и др.], имеют своё выражение и в кулинарно-пищевом коде, и в соответствующих режимах. Ср. противопоставление своих и чужих в зависимости от различий в употребляемой пище (особенно наглядные примеры — вегетарианские и мясные, микофильские и микофобские и т. п. режимы), противопоставление «мужской» и «женской» Е., религиозно отмеченной и «бытовой» Е., «божественной» и «дьявольской» Е. (ср., например, др.-греч. θεῖον βρώμα и лат. cibus deorum — «пища богов»), но старофлам. duyvelsbrood — «хлеб дьявола», «пища мёртвых» у оджибе или даже «ис-

пращенные Грома» у индейцев си-сиэтл и т. п. — всё применительно к грибам) и др. При этом «своя» Е. считается естественной и даже истинной, а «чужая» — «антипищей». Это нашло отражение в мифах и мифологических преданиях, относящихся к периоду до начала «культуры» [напр., когда люди (предки) употребляли в пищу гадюк, грибы, человеческое мясо, сырое мясо, испражнения и т. п.]. С отказом от старой пищевой традиции связан переход к культуре. Теперь прежняя Е., воспринимаемая как «антипища», нередко меняет свои функции (ср. сжигание грибов для изгнания злого духа у апачей, или изготовление из тех же грибов напитка для бесплодных женщин у индейцев варрау, или использование некоторых видов «антипищи» в качестве психотропных средств). Для многих архаичных коллективов существует непосредственная и вполне осознаваемая связь (даже на языковом уровне) между пищевыми и брачными запретами: в частности, иници и каннибализм как две гиперболические формы поведения нередко обозначаются одним и тем же словом; сходным образом у нонапеанцев (Каролинские острова) отождествляются иници и съедение тотема. Тем самым подтверждается предположение об одинаковой древности пищевых запретов и экзогамических предписаний (ср. в качестве параллели нередкий случай передачи значений «вкушать» и «совокупляться» одним словом). С помощью пищевого кода в мифах передаются основные смыслы, актуальные для человеческих коллективов архаичного типа, элементы этого кода входят в состав всех основных семантических противопоставлений — в элементной (стихии), растительной, животной, минеральной, пространственной, временной и т. п. сферах. Такое объединение разных сфер в единой семантической системе объясняет некоторые мифологические или ритуальные мотивы, например пища богов или небесная пища (Е. и пространство), пища обыденная и пища, ритуально отмеченная, праздничная (Е. и время).

Е. в мифах связана со всеми тремя элементами комплекса смерть — плодородие — жизнь и жертвоприношением, в котором мистерия смерти, гибели путём расчленения, разятия частей, размельчения должна вызвать состояние плодоносящего изобилия и жизненного цветения. Не случайно Е. выступает как отмеченная на рубеже любых двух временных циклов т. е. на пороге нового неизвестного состояния [вечерняя трапеза типа аган (вечерней любви) у ранних христиан или субботнее преломление хлеба у евреев, или годовое празднество на стыке старого и нового

года, или рождественские или пасхальные изделия из теста и ритуальные блюда из мяса и птицы как пережиток].

Е. занимает видное место и в свадебных и погребальных обрядах. Погребальные обряды предполагают, что едят не только живые, но и мёртвые (ср. др.-греч. надгробные изображения пирашества мёртвых — *γεγραμμένων* или т. н. «обеды *Гекаты*» — столы с Е., выставляемые на перекрёстках дорог в честь богини подземного царства). Обряд евхаристии с вкушением хлеба и вина, соотносённым со смертью и воскресением, сохраняет многие черты более древнего ритуала. «Итак, в акте еды разыгрывалась смерть — воскресение объекта еды, тех, кто ел, и, кроме того, божества небесного или загробного. Такая связь между космическим олицетворением (божество), человеком единичным и коллективным, едой... говорит о том, что она создана не античным сознанием, а примитивным, архаическим, слитным; это типичное сознание тотемистического периода, которое отождествляет космос и общество в тотеме. Еда — центральный акт в жизни общества — осмысливается космогонически; в акте еды космос (= тотем, общество) исчезает и появляется» (О. М. Фрейденберг). Обряд Е. входит в ритуал жертвоприношения (отсюда — нередкое обозначение Е. тем же словом, что и жертва, ср. «жрать», «жратва», этимологически восходящее к словам «жертва» и «жрец») и сам имитирует жертвоприношение. Принесение в жертву тотема, бога, человека, животного и т. д. связано с разятием целого на части (смерть), подобно преломлению (и расчленению) хлеба за едой (ср. др.-греч. *πλασάριος*); плоть и кровь жертвы соотносятся с пищей и питьём в обряде Е. (ср. хлеб и вино в евхаристии); вкушение частей жертвенного животного в равной степени определяет и ту стадию жертвоприношения, когда приобретает жизненная сила (мана и т. п.), и сам акт Е. как процесс простого насыщения; итогом жертвоприношения и акта Е. является достижение искомого состояния — обращение к новой жизни, новому рождению (палингенезис), воскресению. Этот функциональный параллелизм акта Е. и жертвоприношения объясняет дальнейшую серию схождений: Е. (пища) — жертва, стол — алтарь (жртовенник), скатерть — покров (завеса), столовые принадлежности — орудия жертвоприношения, повар — жрец [в Индии и Двуречье существовали священные храмовые повара; у христиан только на Трулльском соборе (7 в.) было запрещено использовать алтарь для приготовления мяса]. В акте Е. и в жертвоприношении рав-

ным образом совершалось приобщение человека к тотему, роду (ср. случаи сходного языкового кодирования таких понятий, как «плоть», «род», «племя» и «еда») и микрокосма к макрокосму, их отождествление и слияние, восстанавливавшее некую недостаю и приводившее к новой гармонии и единству.

В мифах обнаруживается теснейшая связь Е. со сферой растительного и животного. Она отражается не только в тяготении элементов пищевого кода к соответствующим элементам вегетативного и анимального кодов и в языковых особенностях (часто название конкретного вида пищи отличается от названия соответствующего растения или животного только грамматическим родом или словообразовательным элементом), но и в целой серии мифов, «культурных» преданий, этимологических легенд и сказок о происхождении отдельных культурных растений, которые используются в пищу (особенно когда речь идёт о монокультуре), и самой пищи. Чаше всего мифы такого рода связаны с теми или иными элементами следующего сюжетного построения: Громовержец наказывает своих детей (или жену), расчлняя, раздробляя, размельчая их и бросая на землю (или в подземное царство); в конце цикла из этих расчлнённых частей вырастает некое растение, отличающееся особым плодородием; культурный герой, основатель данной традиции, обучает людей уходу за этим растением и пригововлению из его плодов особого напитка (опьяняющего, галлюциногенного, наркотического и т. п.), который приводит человека в эйфорическое состояние. Ср. многочисленные мифы о грибах как наказанных детях грома (или молнии) в связи с пригововлением из некоторых видов грибов, прежде всего из мухомора, галлюциногенного напитка, способствующего радикальному изменению психического состояния; миф боливийских индейцев гуараю-гуарани о первопредке (Деде), научившем людей сажать семена, собирать урожай и делать индейское пиво из маиса и маниоки (он же даёт людям и пищу); месоамериканское предание о возникновении культурных растений, сочетающее в себе мотивы спуска *Кецалькоатля* в преисподнюю к богу мёртвых, четырёх богов дождя, превращения *Кецалькоатля* в муравьёв, удара молнии, появления растений, в частности маиса, и пищи вообще (ср. другие версии: поражение земли стрелой бога солнца, рождение в преисподней бога маиса; или: нисхождение *Кецалькоатля* и божественной *Майяуэль* на землю, превращение их в дерево с двумя ветвями, гибель ветки *Майяуэль* и возникновение из неё агавы, из плодов которой делают вино, вызываю-

щее танцы, песни, радость); японский миф о происхождении пищи, связанный с анатомированием убиваемой богини пищи *Укэмоти*; многочисленные фольклорные мотивы о происхождении растений и соответствующей пищи, съедобных корней, грибов, табака, наркотиков; о происхождении мясной пищи из жертвоприношений и т. п. [ср. такие эпитеты «пищевых» богов, как «господин (или госпожа) нашей плоти» и т. п.]. Достаточно распространены и такие мифологические мотивы, в которых акцент делается не на происхождении пищи, а на её добычании (ср. добывание «живой» воды в нижнем мире, мёда — *Одином* или борьба за богиню *Идунн* и её «молодильные» яблоки в скандинавской мифологии).

Но мифологическое значение Е. не исчерпывается мотивами её происхождения. Растение, из которого происходит данная пища, как и сама пища, нередко персонифицируется и обожествляется (напр., в рукописях майя — в виде юноши с головой, переходящей в початок кукурузы). Сюда же относится широкая сфера метафоризации разных видов Е. (напр., бобы как образ смерти и воскресения, ср. образ бобового царя и бобовой царицы в «Сатурналиях» и бобовой шута; близкие аналогии даёт чечевица, горох, каша, похлёбка, т. е. то, что пригововлено из чего-то размельчённого, растёртого и т. п.) и персонификации её — чаще всего в форме фарса (ср. осского *Маккуса* как воплощение национального блюда или более поздние персонажи типа *Жан Потанж* — похлёбка, *Жан Фаринь* — мука, *Ганс Вурет* — колбаса, *Ян Пикельгеринг* — маринаванная селёдка и многие другие). Даже в христианской традиции известны близкие по типу олицетворения: хлеб арτος (всецелая просфора) как мужское воскресающее божество и *панация* (другой вид просфоры) как женское. Не случайно, что на основе разных видов Е. развилась очень разветвлённая «пищевая» образность, начиная от сравнений, уподоблений, метафор (в некоторых очень сильна эротическая тема, ср. хлебные жертвы в виде мужских и женских гениталий, их изображения на ритуальных хлебах типа каравая и т. п.), и вплоть до мотивов и микросюжетов (разного рода «прения», поединки, диалоги, в которых могут участвовать вода, вино, молоко, хлеб, овощи, закуски и т. п.; ср. их использование в мотиве скандального пирашества). В этом смысле распространённый приём «овощных» персонификаций в художественной литературе (ср. «Королевскую невесту» *Гофмана*) имеет глубокие мифологические корни.

Мифологический аспект Е. имеет своё продолжение в категории сак-

ральной пищи, с которой сопоставимы известные в сказках случаи, когда какой-либо вид еды (хлеб, каша, творог, молоко, масло, сметана, мёд, яблоко, яйцо, горох и т. п.) выступает как волшебный (чуждый) предмет; в выделении особой, ритуально отмеченной, Е. [ср., напр., изделия из печёного теста, как-то: каравай с изображёнными на нём символами мирового дерева (этимологически связано со словом «корова»), жаворонки, ватрушки, болгарскую боговицу, сербскую чесноцу и т. п.; мясные блюда, ср. поросёнка, гуся, индюка на праздниках новогоднего типа и др.]; в некоторых особых случаях категоризации пищи [ср. распространённые в Центральной Америке противопоставления «горячей» и «холодной», «свежей» («не-острой») и «острой» и т. д. пищи, часто не совпадающего с её реальной температурой или действительным наличием специй]; в пищевых табу, имеющих исключительно широкое распространение [напр., запреты, действующие в загробном мире (ср. Персефону, которая съела гранатовые зёрна, предложенные ей Аидом, и поэтому должна была остаться в подземном царстве); туземцы Новой Каледонии верят в то, что умершим в царстве духов предлагаются бананы, и кто соблазнится ими, никогда не вернётся на землю; меланезийцы предостерегают живых касаться пищи в подземном царстве; сходные представления хорошо известны у индейцев и ряда других народов; ср. также табуирование пищи, предназначенной божеству, например у древних семитов и как отголосок у современных евреев]; в явлениях, противоположных табу (вавилонский бог Адапа, сын Эа, будучи на небе, отказался от Е. и за это лишился бессмертия); в обрядах совместной Е. и питья, устанавливающих отношения особой близости (гостеприимство, куначество, побратимство, дружба и т. д.); в церемониях поедания пищевого или растительного божества (поедание духа зерна, картофельного божества, двух божеств у ацтеков, связанных с аграрными циклами, медвежьего бога у айвов и т. д.) или собственных детей (ср. историю Фиста или Тантала и жертвоприношений своих детей, включая и несостоявшиеся, — Агамемнон и Ифигения, Авраам и Исаак и т. п.) или отцов (ср. ритуальные съедания стариков в некоторых архаичных традициях), в особом выделении божественной пищи (ср. нектар и амброзию, дающие бессмертие) и т. д.

Лит.: Фрейдленберг О., Поэтика сюжета и жанра, Л., 1936; Бахтин М., Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса, М., 1965, гл. 4; Иванов В. В., Топоров В. Н., Исследования

в области славянских древностей, М., 1974; Топоров В. И., Заметки о растительном коде основного мифа, в кн.: Балканский лингвистический сборник, М., 1977; Lévi-Strauss C., La pensée sauvage, [P., 1962]; его же, Mythologiques, [t. 1—5, P., 1964—73]; Karow O., Die Tötung der Nahrungsgöttin und die Entstehung der Nutzpflanzen in der japanischen Mythologie, в кн.: Festschrift für Ad. E. Jensen, Tl. 1, Münch., 1964; Funk and Wagnalls standard dictionary of folklore, mythology and legend, N. Y., [1972]; Jobes G., Dictionary of mythology, folklore and symbols, pt. 1, N. Y., 1962; Makarius R. et L., L'origine de l'exogamie et du totémisme, P., 1961. В. Н. Топоров.

ЕДИНОРОГ, мифическое животное (в ранних традициях с телом быка, в более поздних — с телом лошади, иногда козла), именуемое по наиболее характерному признаку — наличию одного длинного прямого рога на лбу. Самые ранние изображения Е. (как

и девственности. Согласно «Физиологу», Е. может приручить только чистая дева; отсюда — более поздняя христианская традиция, связывающая Е. с девой Марией и с Иисусом Христом.

Сюжеты, связанные с Е., встречаются и в восточном (включая китайский и мусульманский), и в западноевропейском (немецкая сказка о портном и семи мухах) фольклоре. В русских «азбуковниках» 16—17 вв. Е. описывается как страшный и непобедимый зверь, подобный коню, вся сила которого заключена в его роге.

Именем Е. названо экваториальное созвездие (лат. Monoceros). Символ Е. занимает существенное место в геральдике: Е. изображался как на



Девушка с единорогом. Деталь фрески Доменико Гамберини. 1602—08. Рим, палатца Фарнезе.

однорогого быка) встречаются в памятниках культуры 3-го тыс. до н. э., в частности на печатях из древних городов долины Инда — Мохенджо-Даро и Хараппы, представляя собой один из наиболее значимых священных образов. Символ Е. отражается и в «Атхарваведе» (в мифе о потопе, во время которого Ману привязал корабль к рогу Е.), и в «Махабхарате». С воздействием этой позднейшей индийской традиции исследователи связывают появление образа Е. в западноазиатских (ближневосточных) и раннеевропейских мифологических системах. Греческая (Ктесиас, Аристотель) и римская (Плиний Старший) традиции рассматривали Е. как реально существующего зверя и связывали его происхождение с Индией (или Африкой). В переводах Ветхого завета с Е. идентифицировали зверя *g'êr* (евр., «лютый зверь»). Символика Е. играет существенную роль в средневековых христианских сочинениях, восходящих к греческому тексту «Физиолога» (2—3 вв. н. э.); Е. рассматривается как символ чистоты

династических и государственных (напр., шотландском, а позднее британском), так и личных гербах, в т. ч. в 18 в. на гербах некоторых русских знатных родов, в частности графа П. И. Шувалова, в бытность которого начальником оружейной канцелярии получил развитие введённый на Русь ещё в 16 в. обычай называть «инрогами» («единорогами») артиллерийские орудия (с изображением Е.). Рогу Е., под видом которого в средневековой Европе распространялись бивни китов-нарвалов (именуемых также единорогами), приписывались целебные свойства при лечении различных болезней, укусов змей (по фольклорным представлениям, Е. своим рогом очищает воду, отравленную змеями) и пр.

Символ Е., широко представленный в мистических сочинениях и изобразительном искусстве европейского средневековья (сцена укрощения Е. декой получила отражение в пластическом декоре фрейбургского и эрфуртского соборов, в книжной миниатюре на гобеленах, в частности на гобелен

ский
зане-
емой
нные
жде-
пи-
Бака,
сной
т. п.
огов,
ашей
рост-
мо-
я не
добы-
ды в
или
моло-
й ми-

Е. не
схож-
исхо-
пища,
боже-
ийя —
ящей
отно-
зации
как
ср.
цари-
шута;
вища,
и, что
пльён-
нифи-
фарса
лоще-
более
По-
инь —
а, Ян
я се-
лизкие
артос
ажское
агнаия
нское.
азных
твлён-
ная от
фор (в
чекская
в виде
ий, их
хлебах
от до
ого ро-
оги, в
, вино,
т. п.;
скан-
мысле-
шных»
ной ли-
весту»
ологи-

имеет
и сак-

кон. 15 в. «Дева и единорог» из парижского музея Клюни), воскрешается теми писателями 20 в., которые ориентировались на эту мифопоэтическую традицию. В стихотворении Р. М. Рильке «Einhorn» («Единорог») Е., на лбу которого «сиял, как башня в лунном свете, рог», описывается как «вырвавшийся из преданья» зверь, замыкающий собою «весь цикл преданий» (цитаты в переводе К. П. Богатырёва).

Лит.: Aitz C., Die Jagd des sagenhaften Einhorn als Sinnbild der Menschwerdung, «Archiv für christliche Kunst», 1906, Bd 29, S. 93—95; Cook A. S., The old English physiologus, New Haven, 1921; Druce G. C., Medieval bestiaries and their influence in ecclesiastical decorative art, «Journal of the British archaeological association», 1919, new ser., v. 25—26; Fentress M., Indus charms and urns: a look at religious diversity at Harappa and Mohenjodaro, в сб.: Man and environment, v. 3, Ahmedabad, 1979, p. 99—104 (мл.); James M. R., The bestiary, L., 1928; Kuntze F., Die Jagd des Einhorn in Wort und Bild, «Archiv für Kulturgeschichte», 1907, Bd 5, S. 273—310; 1908, Bd 6, S. 94—98; Lauchert F., Geschichte des Physiologus, Strassburg, 1889; Sbordone F., Ricerche sulle fonti e sulla composizione dei physiologus greco, Napoli, 1936; Shepard O., The lore of the unicorn, Boston, 1930; Strzygowski J., Der Bilderkreis des griechischen Physiologus, Lpz., 1899; White B., Medieval animal lore, «Anglia», 1954, v. 72, № 1.

В. В. Иванов.

ЕЗУС, Эзус (лат. Esus), в мифологии кельтов Галлии бог. «Гневный», по выражению упоминавшего о нём римского поэта 1 в. Лукана, он требовал жертв, повешенных на дереве (т. н. Бернские схолии к Лукану, 10 в.). Иконографический тип бога (представленный на галло-римских рельефах алтарей из Парижа и Трира) подтверждает связь Е. с деревьями, изображая его (бородатого или безбородого) около дерева с подобием серпа (топора?) в руке. Жест его,

Бог Езус близ священного дерева. Галло-римский барельеф. Париж, Музей Клюни.



Елена и Менелай. Фрагмент росписи амфоры Амасиса. Ок. 550 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.



возможно, воспроизводит момент друидического ритуала поклонения омеде. С деревом Е. ассоциируется бык (лат. Taurus Trigaganus) со стоящими на его голове и спине тремя журавлями, также известный по изображениям на алтаре. По мнению некоторых исследователей, Е. был общегалльским богом (возможно, войны). Этимологически имя Е. скорее всего означает «добрый бог», «бог-господин», подобно ирландскому Дагда.

С. Ш. ЕЛ, эл, в мифологии ингушей и чеченцев подземный мир мёртвых, управляемый богом Ел-да. Согласно ранним представлениям, Е. находится на западе. Солнце днём освещает этот свет, а ночью — Е. (другой вариант: светилом Е. является луна). Умершие ведут в Е. земной образ жизни, только работают по ночам, когда к ним приходит солнце. Грешники в Е. получают возмездие (согласно одному из древних сказаний, скряга стала в Е. собакой, привязанной на цепи).

В сказаниях о нарт-оресткойцах Е. находится под землёй, в нём нет солнца, темно и холодно. В Е. ведёт спускающаяся от края земли лестница. Охраняет вход, заполненный холодным чёрным туманом, ешан. Как правило, никто из живых попасть в Е. не может. Однако способностью проникать в Е. и возвращаться обратно обладает Боткий Ширтка (или выступающий в некоторых сказаниях его «двойником» Селий Пира), однажды это удалось и героям Сеска Солсе и Бятару. Иногда живущие на земле получают из Е. культурные блага. Так, Селий Пира, возвращаясь из Е., принёс однажды водяную мельницу, тем самым облегчил труд людей, которые раньше размалывали зерно ручными мельницами. По одной из версий, в Е. протекает священная река. Её воды, лечашие от всех недугов,

оживляющие мёртвых, проступают на поверхность земли, где их находят ищущие эту реку герои.

Лит.: Даггат У. Б., Героический эпос чеченцев и ингушей. Исследование и тексты, М., 1972; «Лоаман Гуйре» 1965, № 1, с. 55—60. А. У. Мальсагов.

ЕЛ-ДА, Элда, Этер, Эшпор, Эштр (ингуш., «хозяин ела»), в мифологии ингушей и чеченцев бог, владыка подземного мира мёртвых — ела. Он мудр, обладает даром провидения. От удара его посоха дрожит весь мир. Сидя на высоком троне из человеческих костей (вариант — в башне), вершит суд над душами усопших: в соответствии с поступками, совершёнными ими при жизни, праведных отправляет в рай, грешных — в ад (сказание «Сеска Солса и Бятар»).

ЕЛЕН (Ἑλένη), в греческой мифологии сын Приама и Гекубы, обладающий пророческим даром. По одному из вариантов мифа, Е. и Кассандра — близнецы, дар ясновидения они получают от священных змей в храме Аполлона (на Троянской равнине), где были забыты взрослыми во время праздника. Е. (как и Кассандра) пыгается отговорить Париса от путешествия за Еленой, т. к. знает какие бедствия принесёт этот брак Трое. Е. не раз даёт Гектору советы, которым тот охотно следует (Ном. II VI 73—102; VII 44—54). После смерти Париса между Е. и его младшим братом Деифобом разгорается спор за руку Елены; победу одерживает Деифоб, и разгневанный Е. удаляется на гору Ида, где попадает в плен к Одиссею. Тот вынуждает Е. открыть ахейцам условия, при которых они смогут завоевать Трою (по другому варианту мифа, Е. сам перешёл в греческий лагерь, желая отомстить Деифобу). Среди названных Е. условий чаще всего упоминается захват

ахейцами изображения Афины (палладия), хранящегося в её троянском храме, а также участие в Троянской войне *Филоктега* с его луком (Soph. Philoct. 604—13; Apollod. epit. V 9—10). После взятия Трои Е., сдружившийся с *Неоптолемом*, советует ему возвращаться на родину по суше, благодаря чему Неоптолем, доставшаяся ему в добычу *Андромаха* и сам Е. избегли гибели во время морской бури, обрушившейся у острова Эвбея на ахейское войско. По завещанию Неоптолема Е. получает в жёны *Андромаху* и царствует с ней в Эпире до конца своей жизни (Eur. Andr. 1243—47; Paus. I 11, 1; II 23, 6). **В. Я.**

ЕЛЕНА (Ἑλένη), в греческой мифологии спартанская царица, прекраснейшая из женщин. Отцом Е. античная традиция называет *Зевса*, матерью — *Леду* или *Немесиду*. В юности Е. была похищена *Тесеем* и *Пирифоем*, досталась по жребью *Тесею*, который поселяет её у своей матери *Эфры* в *Афидне* (по другой версии, в *Трезене*). В то время как *Тесей* и *Пирифой* отправляются в преисподнюю, чтобы добыть *Персефону*, Е. освобождают и возвращают в Спарту к своему земному отцу и супругу *Леды Тиндарею Диоскуры* (Apollod. III 10, 7). Слух о красоте Е. распространяется настолько широко по всей Греции, что сватать девушку собирается несколько десятков знатнейших героев всей Эллады (*Менелай*, *Одиссей*, *Диомед*, *Сфенел*, оба *Аякса*, *Филоктет*, *Патрокл*, *Протесилай* и др.) (Hes. frg. 196—204; Apollod. III 10, 8). Так как Тиндарей боится своим выбором обидеть остальных претендентов и вызвать их вражду к себе и будущему зятю, он по совету *Одиссея* связывает всех претендентов на руку Е. совместной клятвой оберегать в дальнейшем

честь её супруга. После этого мужья Е. выбирается *Менелай*, вероятно, не без влияния его старшего брата *Агамемнона*, уже женатого на дочери Тиндарея *Клитемestre* (Eur. Iphig. A. 55—71; Apollod. III 10, 9). От брака с Менелаем у Е. рождается *Гермиона* (Horn. Od. IV 12—14). Когда спустя некоторое время богиня *Афродита*, выполняя обещание, данное *Парису* — сыну троянского царя *Приама*, приводит его в дом Менелая, Е., по наиболее распространённой версии, увлекается юным красавцем и, воспользовавшись отъездом супруга, бежит с *Парисом* в Трою, захватив с собой большие сокровища и много рабов (Horn. II. VII 345—364; Eur. Troad. 983—997). По другой версии мифа, восходящей, возможно, ещё к Гесиоду, но обстоятельно разработанной в 6 в. до н. э. *Стесихором*, *Зевс* или *Гера* подменили подлинную Е. её призраком, за который и шла Троянская война. Сама же Е. переносится в Египет, где живёт под

защитой мудрого старца *Протея*, дожидаясь возвращения Менелая из троянского похода (сюжет обстоятельно разработан в трагедии Еврипида «Е.»). О путешествии Е. с *Парисом* также существует несколько вариантов мифа: по одному из них, оно проходило без особых осложнений и заняло всего три дня; по другому беглецы были застигнуты бурей, которую подняла богиня *Гера*, и их корабль занесло к берегам Финикии (в *Сидон*); по третьему — *Парис* сознательно уплыл в противоположную сторону от Трои и долгое время находился с Е. в Финикии и на Кипре, чтобы избежать погони. Прибыв, наконец, в Трою, Е. своей красотой снискала симпатии многих троянцев, несмотря на бедствия, которые навлекла на их город.

О поведении Е. во время Троянской войны античные авторы снова повествуют по-разному. Гомеровский эпос, видя во всём происходящем неотвратимую волю богов, относится к Е. без осуждения; влечение Е. к *Парису* он объясняет воздействием *Афродиты*, которому не может противиться никто из смертных (Horn. II. III 154—165). В остальном Е. в «Илиаде» явно тяготеет своим положением (III 396—412), и в послегомеровских поэмах о разрушении Трои ей приписывается даже сознательное содействие грекам: она не выдаёт троянцам *Одиссея*, дважды пробиравшегося в город (Od. IV 240—264), и помогает ему и *Диомеду* похитить из местного храма деревянную статую *Афины* (Apollod. epit. V 13); в ночь захвата Трои симпатии и помощь Е. также на стороне греков. Однако *Менелай* после взятия города разыскивает Е. с мечом в руках, чтобы казнить её за измену ему как мужу. Но при виде жены, сияющей прежней красотой, он выпускает меч из рук и прощает её (Eur. Andr. 628—631). Ахейское войско, уже готовое побить Е. камнями, увидев её, отказывается от этой мысли.



Встреча Менелая с Еленой. Фрагмент росписи краснофигурного скифоса Макрона. Ок. 470 до н. э. Бостон, Музей изящных искусств.

Похищение Елены. В центре — Парис с Еленой, рядом с ней — Афродита. Фрагмент росписи краснофигурного скифоса Макрона. Ок. 480 до н. э. Бостон, Музей изящных искусств.



Возвращение Е. с Менелаем после долгих скитаний античная традиция приурочивает к моменту похорон Эгисфа и Клитемestры, павших от рук Ореста. Но, если «Одиссея» (IV 542—547) ограничивается только констатацией этого факта, то для Еврипида (с яркой антиспартанской направленностью его трагедий) этот эпизод служит в трагедии «Орест» для беспощадно-отрицательной характеристики Е. и её супруга (71—131, 682—721); здесь же исползуется вариант мифа о перенесении Е. по воле Аполлона на небо и превращении её в созвездие. «Одиссея» этой версии не знает, изображая вернувшуюся в Спарту Е. примерной женой вновь обретшего её Менелая. О последней судьбе Е. также существуют различные версии. По одним, она была после смерти Менелая изгнана его сыновьями и бежала то ли на остров Родос, то ли в Тавриду; по другим, — она была после смерти перенесена на остров Левка в устье Дуная, где соединилась вечным союзом с погибшим в Троянской войне Ахиллом (Paus. III 19, 13) (объединить эти две популярнейшие фигуры героического эпоса стремились уже в рассказе о встрече Е. с Ахиллом на Троянской равнине незадолго до его смерти).

Место, которое Е. занимает в мифах троянского цикла, и неоднократные обработки этих мифов в произведениях светской литературы не могли, однако, вытеснить из сознания греков исторического периода представлений о божественном прошлом Е. Недалеко от Спарты было святилище Е., в самой Спарте находились священный платан Е. (Theos. XVIII). Под прозвищем Дендритис («древесная») Е. почиталась в Кафиях и на Родосе (Paus. VIII 23, 4—6; III 19, 10). Всё это заставляет видеть в ней древнейшее растительное божество, возможно, минойского происхождения. С формированием греческого сказания о Троянской войне, которое вобрало в себя также местные культовые и фольклорные элементы, существовавшие в микенских центрах, Е. стала одним из его персонажей, что обеспечило её образу прочное место в литературе и изобразительном искусстве от античности до наших дней.

В. Н. Ярхо.
Среди античных произведений, использующих образ Е., кроме «Илиады» и «Одиссеи», хоровые поэмы Стесихора; трагедии Еврипида «Троянка», «Е.», «Орест»; «Похвала Е.» Горгия; панегирик Исократу. В европейской драматургии к образу обращались О. Скамакка («Е.»), П. Я. Мартелло («Невинная Е.»), П. Кьяри («Похищение Е.») и др.; среди произведений новейшего времени пьесы «Е. Спартанская» Э. Верхарна, «Троянской войны не будет»



Голова Елены. Работа А. Кановы. Мрамор. 1811. Венеция, палатца Альбрицци.

Ж. Жироду и «Жертва Е.» В. Хильдесхаймера. Различные эпизоды мифа часто находили отражение в античном изобразительном искусстве: в живописи (несохранившиеся картины Полигнота и Зевкенса, фреска «Парис и Е.» в Помпеях), пластике (рельефы многих этрусских погребальных урн и др.) и особенно в вазописи (наибольшей популярностью пользовались сюжеты: «рождение Е.», «похищение Е. Тесеем», «похищение Е. Парисом», «встреча Менелая и Е.»). С 15 в. Е. часто изображали в иллюстрациях к произведениям о Троянской войне. С эпохи Возрождения сюжет «похищение Е.» — один из самых распространённых в живописи (Б. Гоццоли, Джулио Романо, Ф. Приматиччо, Я. Тинторетто, Г. Рени, И. Г. Тившбейн, Ж. Л. Давид и др.). Из произведений пластики следует упомянуть группы «Парис и Е.» В. Росси и П. Пюже и бюст «Е. Прекрасная» А. Кановы. На оперной сцене миф о Е. находит частое воплощение в 17 — нач. 18 вв. (оперы «Похищение Е.» В. Пуччинелли, «Е., похищенная Тесеем» П. Ф. Кавалли, «Похищение Е.» Ф. Чирилло, «Е., похищенная Парисом» Д. Фрески, «Е.» Р. Кайзера и др.), реже — в кон. 18 — нач. 19 вв. («Парис и Е.» К. В. Глюка и др.). В конце 19 в. интерес к мифу о Е. возрос, одна за другой создавались оперы (в т. ч. «Е.» К. Сен-Санса и «Е. Египетская» Р. Штрауса); среди оперетт «Прекрасная Е.» Ж. Оффенбаха.

ЕЛЕНА (греч. Ἑλένη), в преданиях гностических сект («симониан»,

«елениан») спутница *Симона мага*. По сообщениям ортодоксальных христианских полемистов-ересеологов и назидательного иудео-христианского сочинения, известного под названием Псевдо-Климентин, Е. была блудницей в финикийском городе Тир (что связывает её образ с образом *Астарты*, в честь которой в этом городе практиковалась ритуальная проституция и которая сама, по некоторым версиям, предлагала себя мужчинам в городском храме); затем она появилась в окружении некоего Досифея, самаритянского претендента на сан *мессии*, выступившего вскоре после Иисуса Христа и широко применявшего лунную символику (30 избранных учеников представляли дни лунного месяца, а Е. по созвучию своего имени с именем *Селены* — луну). Позднее Симон отнял у Досифея и сан, и Е.; он утверждал, что сам он — предвечный верховный бог, а Е. — его первая творческая мысль (энойя), его премудрость = София, космическая праматерь, породившая *ангелов, архангелов и власти*. Однако эти недобрые духи-мироправители из зависти пленили свою надмирную родительницу и обрекли её на заточение в теле, на бесчестие и унижение «дольного мира». Некогда она была *Еленой* Спартанской, причём *Парис* похитил лишь её призрак (эта версия отражена ещё у Стесихора и Еврипида); затем она прошла через ряд перевоплощений, пока для неё не наступил час *искупительной встречи* со своим божественным отцом в лице *Симона*; предполагалось, что через её освобождение освобождается страждущее духовное начало во всём мире. Этот миф представляет собой вариант гностического мифа о падшей Софии (ср. *Ахамот*), оживавшего в романтической и неоромантической философии и поэзии вплоть до русских символистов.

Лит.: Зелинский Ф., Из жизни идей, т. 3 — Соперники христианства, 2 изд., СПб., 1910; Cerfaux L., La gnose simonienne, в сб.: Recueil L. Cerfaux, v. I, Gembloux, 1954.
С. С. Аверинцев.

ЕЛИСЕЙ, Элиша (греч. Ἐλισαῖος, Ἐλισά, евр. 'ēlīšā, 'ēlīšā), «бог-помог»; ханаанские имена со сходным значением и структурой встречаются уже в клинописных памятниках 2 тыс. до н. э.), в ветхозаветных преданиях (в 3 и 4 книгах Царств) пророк, ученик *Илии* (исторический Е. — пророк в Израильском царстве, живший ок. 850—800 до н. э.). Илия, услышав в пустыне голос бога, повелевший ему помазать в пророки вместо себя Е., «сына Сафатова, из Авел-Мехолы» (3 Царств 19, 16), находит Е., пахавшего на волах. Е. начинает служить *Илии*. Он видит вознесение *Илии* на небо на огненной колеснице, после чего Е. стал обладать способностью

совершать чудеса (подобные тем, что ранее творил Илия); он переходит наступающие перед ним воды Иордана, в городе Иерихоне очищает воду, бросив соль к её истоку; дети, дразнившие Е., говоря ему «иди, плешивый!», и проклятые им за это, были растерзаны внезапно вышедшими из леса медведицами. Царь иудейский Иосафат перед сражением с царём моавитским велит «вопросить бога» через Е., пророк просит позвать гуслера, и когда тот «играл на гуслях, тогда рука господня коснулась Елисея» (4 Царств 3, 15; возможно, здесь нашла отражение реальная техника гадания по игре на гуслях); он предсказывает царю иудейскому победу. Е. спасает вдову от заимодавцев, велит ей попросить у соседок порожние сосуды, которые чудесным образом заполняются маслом (продав масло, вдова заплатила долги); он обещает женщине рождение сына, когда та уже не ждала этого, а когда сын умер, воскрешает его; во время голода делает съедобной ядовитую похлёбку; хлебным начатком насыщает сто человек; излечивает от проказы сирийского военачальника Неемана, но поражает этой же проказой своего слугителя, посмеявшегося просить у Неемана серебро. Когда сирийское войско пошло войной на израильтян, Е. не раз указывал царю израильскому места, где залегали сирийские воины. Сирийский царь посылает войско, чтобы схватить Е., но по молитве Е. войско поражено слепотой, а затем приведено Е. в Самарию (столицу Израильского царства). Когда же царь сирийский осадил Самарию и в городе наступает голод, царь израильский обвиняет Е. и собирается убить его. Но Е. «от имени Яхве» предсказывает наступление в городе изобилия на следующий же день. Сирийцы, испуганные почудившимся им шумом большого вражеского войска, снимают осаду. По повелению Е. на царство тайно помазали Ииуя и предсказали ему, что он истребит дом Ахава (правивший до того в Израильском царстве и отличавшийся жестокостью и идолопоклонством). Е. предсказывает новому израильскому царю Иоасу победы над сирийцами, определяя число побед по числу выстрелов, сделанных тем из лука. Когда на следующий год после смерти Е. при погребении одного покойника его бросили в гроб Е., он «коснулся костей Елисея, и ожил, и встал на ноги свои» (4 Царств 13, 21).

В ветхозаветных рассказах о Е. соединены: свидетельства о его (повидимому, значительной) исторической роли как советника израильских царей в их борьбе с сирийцами и врага дома Ахава; данные (отчасти достоверные, как показывают новые

историко-психологические исследования) о системе обучения (будущий пророк учился прежде всего искусству переживать видения; ср. эпизод, где Е. «должен» увидеть вознесение его учителя Илии на небо) и об использовании видений, гаданий и пророчеств в тот период, когда они играли важную роль при принятии государственных решений; многочисленные мифы о чудесах, якобы совершённых Е. (при жизни и посмертно).

Лит.: Alcaina Canosa, Panorama crítico del cielo de Eliseo, «Estudios Bíblicos», 1964, v. 23; Kilian R., Die Toten-Erweckungen Elias und Elisas — eine Motivwanderung?, «Biblische Zeitschrift», Neue Folge, 1966, Bd 10; Miller J. M., The Elisha cycle and the accounts of the Omride wars, «Journal of Biblical Literature», 1966, v. 85. В. В. Иванов.

ЕЛТА («хлебное зерно»), в мифологии ингушей бог злаков, покровитель диких животных; один из сыновей бога Селы. От него зависит успешная охота. Е. иногда помогает людям против воли Селы. Согласно сказанию, Е. в тайне от своего отца стал покровительствовать одному нуждающемуся мальчику. Благодаря Е., урожай на пашне мальчика был много лучше, чем у других. Разгневанный Села не раз приказывал своим подчинённым истребить урожай, однако Е. удавалось своевременно предупредить мальчика и его мать. У мальчика уродилось столько хлеба, что он смог помочь своим соседям, пострадавшим от неурожая. Взбешённый Села призвал к себе мальчика и Е. и так сильно ткнул пальцем в глаз своего сына, что тот остался одноглазым.

Лит.: Далгат У. Б., Геронческий эпос чеченцев и ингушей. Исследование и тексты, М., 1972, с. 54—55, 258—60. А. М.

ЕМИНЁЖ, в нартском эпосе адыгов чудовище, олицетворение сил, враждебных нартам. Е. сочетает в себе черты *бляго* и *иньжа*. Е., как и бляго, зарится проглотить солнце; подобно иньжу, обладает необыкновенной физической силой, но глуп. Е. летает, вызывает явления, аналогичные грому и молнии. Живёт в крепости за семью горными цепями и семью морями, где солнце заходит за край неба. Крепость его опоясана семью крепостными стенами, а её единственные ворота — огромные мечи, которые смыкаются и рассекают любого, кто пытается пройти через них. Е. держит в плену нартскую девушку, с которой пытается вступить в близкие отношения. Он похитил семена проса, дарованные нартам *Тхагаледжем*. За ними отправился Сосруко. Сосруко удалось узнать, что победить Е. можно, лишь одолев его треногого вороного коня; для этого необходим конь, рождённый, как и треногий вороной, от кобылицы Тхож, находящейся в междуморье в табуне одной старухи. Сосруко, выполнив поставленные старухой условия, до-

был нужного жеребёнка (названного Тхожеем). Когда герой выхватил у Е. мешок с заветным просом и поскакал на Тхожее, Е. на треногом вороном не мог его догнать и стал безжалостно хлестать свиновой плетью своего коня. Тот, по совету младшего брата, рванулся под облака и сбросил с себя Е., который полетел вниз головой и разбился в пропасти. М. М.

ЕМИ-НО КУНИ, ёмоцукуни, ёмицукуни (др.-япон., «страна жёлтого источника»), в японской мифологии подземное царство, страна мёртвых. Название, повидимому, заимствовано из китайского языка, где загробный мир именуется «Жёлтый (подземный) источник» (см. *Диюй*). В иероглифическом обозначении встречается также идеограмма «ночь», что связано с представлением о стране мёртвых как о мире, погружённом в вечную тьму, царстве ночи. Миф о стране мёртвых содержится в «Кодзики» (св. 1) и в одном из вариантов «Нихонги». О ней упоминается также в норито «В праздник усвоения огня», где подземная страна именуется «тьмоу». Мифы повествуют о том, что, когда божественная чета *Идзанаки* и *Идзанами* производила на свет богов, появление бога огня опалило лоно Идзанами, и она удалилась в страну мёртвых. Желая вернуть её, Идзанаки отправляется за ней, но Идзанами уже отведала «пищи с очага подземной страны», т. е. стала обитателем мира мёртвых, которым заказано возвращение в мир живых (ср. миф о *Персефоне*, проглотившей в подземном царстве гранатовые зёрна). Всё же Идзанами решает посоветоваться с богами подземной страны относительно возможности вернуться в верхний мир и, уходя, запрещает Идзанаки следовать за собой. Её долгое отсутствие заставляет Идзанаки нарушить запрет — он отправляется её разыскивать и видит Идзанами рождающей страшных богов грома, а в теле у неё «несметное множество червей копошится-шуршит» («Кодзики»). Испуганный этим зрелищем, Идзанаки обращается в бегство, а рассерженная его непослушанием Идзанами посылает в погоню богов грома и фурий подземной страны, и, наконец, преследует Идзанаки сама. Идзанаки помогают спастись магические предметы — сетка для волос — кадзура и гребень — они превращаются в тростник, в дикий виноград, преграждающий дорогу фуриям. Затем Идзанаки применяет магический жест — бежит, размахивая своим мечом за спиной. Наконец, он срывает три персика с дерева, растущего у выхода из подземной страны, и с их помощью заставляет адское воинство прекратить погоню. Обращаясь к персикам, Идзанаки просит их

помогать «земной поросли людской, что обитает в асихара-но накацукуни», так же, как они помогли ему (этс первое в японской мифологии упоминание о людях). Издзанаки произносит слова, расторгающие его брак с Издзанами, на что она отвечает угрозой предавать смерти каждый день тысячу человек на земле. Но Издзанаки обладает силой возродить в день тысячу пятьсот домиков для рожениц. «Потому-то на тысячу человек, что непременно в день умирает, непременно по тысяче пятьсот человек в день нарождается» — комментирует составитель «Кодзики» Ясумаро. Миф о Ё можно считать этнологическим, объясняющим древние обычаи и верования (так, разделить с кем-либо пищу или питьё означало то же, что вступить в магические отношения, и т. д.). Миф в целом рисует представления древних японцев о загробном мире, мыслимом как «нижняя страна», удалённый и тёмный мир, соприкосновение с которым оскверняет и требует ритуального очищения.

Е. М. Пинус.

ЕН, в коми мифологии бог-демиург. Родствен удмуртскому богу неба *Иньмару* и, видимо, финскому *Ильмаринену*. В дуалистических космогонических мифах коми Е. противопоставлен своему брату Омолу (или Кулю) как творец хорошей и праведной части мира создателю всего плохого и злого. Согласно одному из мифов, Е. и Омоль вылупились из двух яиц, снесённых уткой в первичном океане, куда упали ещё четыре яйца. Мать просит детей достать яйца и разбить их о её тело; сама она поднимается в воздух и, бросаясь вниз, разбивается о воду. Когда Е. ныряет за яйцом, Омоль покрывает море льдом, но Е. разбивает лёд громом и молнией и творит землю из яйца на теле матери (ср. создание мира из яйца *Вайямэйненом*); из другого яйца он делает себе помощников. Омоль создаёт луну и злых духов из двух других яиц. По иным вариантам мифа, Е. и Омоль плавали по мировому океану в образах лебедя и гагары (иногда летали как два голубя, сидели в первозданном болоте в виде двух лягушек). Лебедь сильнее гагары — он повергает её в ужас громовыми раскатами своего голоса. Гагара по приказу Е. приносит земли со дна, и они создают землю. Земля достаётся Е.; Омоль просит для себя лишь места, достаточного для того, чтобы воткнуть в землю кол. Из отверстия в земле он выпускает злых духов, гадов, вредных животных. Е. творит небо (а также звёзды, солнце, леса, реки и т. д.). Тогда соперник — Омоль строит второе небо, Е. — третье и т. д. до семи небес, которые имеют цвета радуги. Затем Е. громом низвергает Омоль и злых духов на землю, где

те рассеиваются по лесам, болотам, рекам. По просьбе Омоль Е. разделил земные богатства между людьми и злыми духами — лешими (см. *Ворса*), водяными — *васа* и т. п.

В мифах о создании Е. людей очевидно влияние христианства. Е. лепит мужчину (Адама) из глины, а Омоль — женщину; Е. дуновением в лицо наделяет людей душой, заповедует им жить и размножаться, не грешить и удалиться на небо на двенадцать лет. Жена Адама по наущению Омоль убивает своих двенадцать дочерей, за что Е. проклинает её, превращает в смерть и заточает под землю.

Е. возвращается на землю в облике гончара и встречает Омоль (по другим вариантам, — Антуса) во главе орды злых духов. Омоль похваляется, что может со своей ордой затмить весь свет и спрятаться даже в четырёх горшках Е. Он влезает в горшки со всей нечистью, а Е. закрывает сосуды и прячет их в подземный мир, в ад; лишь один горшок разбивается, и часть нечистой силы остаётся на земле.

Довершив творение, Е., как и многие демиурги в других мифологиях, удаляется от дел на небо, где живёт в лучшей избе (которую иногда показывает людям — это северное сияние) и владеет большим богатством. Согласно одному из мифов, там он прижил с женщиной, сотворённой Омолем, детей — богов Войпля и Йому.

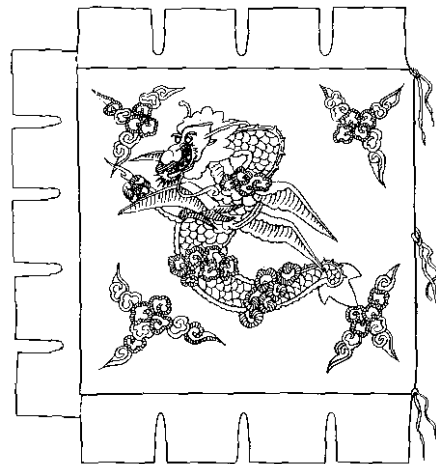
Лит.: Плесовский Ф. В., Космогонические мифы коми и удмуртов, в сб.: Этнология и фольклор коми, Сыктывкар, 1972.

ЁНВАН, Ёнсин (др.-кор. мира), в корейской мифологии царь драконов, живший в подводном дворце; хозяин водной стихии, главный из *мульквасинов*. Генетически связан с *Лунваном*. 15 числа 6-й луны, в день омовения головы и расчёсывания волос (Юдуналь), в старину в Корее устраивалось моление с жертвоприношениями Ё. о ниспослании дождя и урожайном годе. В ряде мест Кореи существовало следующее своеобразное га-



Голова дракона. Рыльце трубы у источника. Камень. Ок. 18 в. Суwon (провинция Кёнгидо, Южная Корея).

дание. Во время зимнего солнцестояния водоёмы покрывались льдом, но подтаивший на солнце лёд выгля-



Крылатый дракон. Изображение на корейском военном флаге. Конец 19 в. Ленинград, Музей этнографии и этнографии.

дел как бы вспаханный сохой. Местные жители считали, что это проделки Ё. Если льдины выстраивались с юга на север, то год обещал быть



Дракон — владыка морского царства. Фрагмент стеной живописи в когурёской гробнице «Чжонанг чисинхон» 5 в. Уезд Сунхон (провинция Пхёнан-Намдо, КНДР).

урожайным; если с запада на восток, то — неурожайным; если льдины расходились в разные стороны, то — средним. В честь Е. совершали специальный обряд шамани. С Е. рассказывается также, что он нашёл в брюхе повелительницы рыб волшебную жемчужину (Еый поджу, Мани поджу), исполняющую любые желания своего владельца и ограждающую его от бед. Е. — распространённый персонаж в корейском фольклоре и средневековой литературе. Изображения дракона — атрибуты сана правителя, особенно в период Корё (нач. 10 — кон. 14 вв.). В корейском народном календаре 5 день 1-й луны называют «днём дракона» (ёиналь); считалось, что если в этот день зачерпнуть воды в колоде, в котором дракон накануне откладывает яйцо, в течение всего года в доме будет благополучие.

Л. Р. Концевич.

ЁНДОН, в корейской мифологии один из домашних духов. Прячется за самой большой балкой в доме в течение 2-й луны, строго следя за чистотой и всячески препятствуя любому проявлению «печисти», угрожая в противном случае пожаром. Согласно одному из преданий, Е. стала душа рыбака, который погиб, околдованный красавицей с девичьего острова, куда его прибило после кораблекрушения.

Л. К.

ЁНДЫН МАМА, Ёндын хальмон и «матушка Ёндын», в корейской мифологии богиня ветров. Каждый год в первый день 2-й луны она спускается с небес на землю в сопровождении либо дочери, либо невестки и возвращается обратно 20 числа. Если её сопровождает невестка, их поражает эпидемический припадок — и начинается штормовой ветер, который уничтожает посевы и топит суда. В народе этот ветер, дуящий на юге Кореи особенно часто во 2-ю луну, называют «ёндын парам», и для предотвращения опасности крестьяне, рыбаки, мореходы устраивали молебны с жертвоприношениями Е. м. и её невестке.

Л. К.

ЁНО-РАН И СЕО-НЁ, в корейской мифологии супружеская пара, олицетворяющая солнце и луну. Согласно мифологическому преданию, записанному в «Самгук юса» и «Силла сунджон», на берегу Восточного (Японского) моря жила во времена правителя древнего корейского государства Силла Адалла-вана (154—184) супружеская пара Е. и С. Однажды Ёно-ран пошёл за морской капустой, и вдруг перед ним возникла скала (по другой версии, — рыба), которая доставила его в Японию, где он стал правителем. Сео-нё, не дождавись мужа, пошла на берег и обнаружила его соломенные туфли. Когда она поднялась на скалу, та начала двигаться и привезла

её в Японию. Супруги встретились, но в Силла неожиданно перестали светить солнце и луна. Придворный астролог доложил силласкому правителю, что это произошло оттого, что духи солнца и луны в образе Е. и С. покинули страну. Тогда правитель отправил послов в Японию с просьбой, чтобы те вернулись. Но Е. и С. отказались, сославшись на волю небес, и предложили взамен взять с собой сотканный Сео-нё тонкий шёлк, который следовало в качестве дара принести при жертвоприношении небу. Возвратившись, послы посоветовали правителю так сделать, а в Силла снова засняли солнце и луна. В предании о Е. и С. отражено раннее политическое и культурное влияние Кореи на Японию. Сходные мотивы встречаются и в японском памятнике «Нихонги» (или «Нихон сёки», «Анналы Японии»). Имя Ёно-ран, видимо, сохранилось в названии уезда Ёнвиль (букв. «встреча солнца»), месте рождения этого предания, на берегу Японского моря в провинции Кёсан-Пукто. См. также *Ир-вольсонсин*.

Лит.: Иль Ён, Самгук юса (События, оставшиеся от времен трех государств), Пхеньян, 1960, с. 101—02; Кодэ чоги сорхвачи (Собрание древних образов биографий и прозаических форм корейского фольклора), (Чосон конч мунхаг сончип, т. 2), Пхеньян, 1964, с. 115—17.

Л. Р. Концевич.

ЕНОХ, Энóх (евр. הַנּוֹחַ, истолковывалось как «поучение», «учитель», «посвятитель»; греч. Ἐνώχ), в религиозно-мифологических представлениях иудаизма и христианства: 1) старший сын Каина, назвавшего его именем город (Быт. 4, 17—18, — по генеалогии, считающей Каина старшим сыном Адама); 2) потомок Адама в седьмом поколении (по другой генеалогии, считающей старшим сыном Адама не Каина, а Сифа), прадед Ноя, отец Мафусаила. Ветхозаветный рассказ о Е. (Быт. 5, 21—24) отличается краткостью и загадочностью. Время жизни Е. — 365 лет (число, вызывающее ассоциации с числом дней солнечного года; ср. роль этого числа в символике *Митры*, в гностицизме — см. *Абракас*). Далее сказано: «и ходил Енох пред богом; и не стало его, потому что бог взял его». Эти скудные данные породили обширную традицию поздненудейских легенд, получившую отголоски в раннем христианстве, в исламе (см. *Идрис*), в каббалистической литературе. В легендах о Е. выделяются следующие основные мотивы. Е. — культурный герой, основатель письменности (и прообраз благодетельного писца, исполняющий «канцелярские» обязанности даже в потустороннем мире), иногда основатель астрологии (переосмысление солярно-космических мотивов?). Е. — образец мистического общения с богом и аскетического уединения для этого обще-

ния (ср. мотив встречи царя-законодателя с божеством напр. в греческом мифе о *Миносе* и *Зевсе*); согласно поздним версиям в еврейских «Книге праведного» и «Мидраше Абот», он уходил в затвор для молитвы и лишь по велению бога выходил оттуда к людям — сначала через каждые три дня, затем раз в неделю, в месяц, в год. Е. — религиозный наставник человечества, учивший словом и примером, «образ покаяния для поколений» (Иис. Сир. 44, 15), прототип пророка, мудреца. Е. — праведный царь, законодатель и миротворец, первоверховный «правитель правителей» человечества, правление которого, явившее подобие универсального и справедливого царства солнца (мотив, живущий не только в мифологическом оформлении древних монархий и политических утопий, но и в одном из эпитетов Иисуса Христа — «Солнце справедливости», восходящем к Малах. 4, 2 — ср. сказанное выше о солярных чертах образа Е.), продолжалось, по некоторым поздним версиям, 243 = 3⁵ лет; это была светлая полоса жизни человечества между «порчей» во времена патриарха Еноса (когда, по мнению еврейской экзегезы к Быт. 4, 26, люди научились идолопоклонству и магическим манипуляциям именем Яхве) и ещё большим растлением перед потопом. Е. — человек, «взятый богом» на небо — первый в ряду образов, которые в иудейско-христианской традиции мыслятся как телесно сохраняемые живыми где-то в «ином» мире в ожидании часа возвращения в «этот» мир (ср. судьбу *Илии*, иногда — *Мельхиседека*, редко — Моисея; ср. христианские представления о телесном воскресении и вознесении Христа, следующие за его смертью, и ожидающемся его втором пришествии и др.). Целое направление эсхатологически ориентированной иудейской литературы, отчасти предшествовавшей, отчасти современной раннему христианству (книга Е., дошедшая до нас в эфиопском переводе; отличная от неё книга Е. Праведного, дошедшая в славянском переводе; т. н. 3-я книга Е., фрагменты еврейского и арамейского текстов которой были открыты только в 50-х гг. 20 в. в Кумране; 2 в.), описывает водворение Е. в запретельных покоях небесного двора, сообщение ему тайн устройства небес и божественно-ангельского управления космосом, наконец, дарование ему сана «матрона» (собств. «метатрон» — «стоящий у престола»), т. е. дворецкого или визири в царстве Яхве; этот сан иногда приобретает черты богочеловеческого достоинства. Е. — человек, поставленный над ангелами, как домоправитель над слугами (иудейское предвосхищение христи-

анского образа Марии как «царицы ангелов»). Во время путешествия Е., взятого богом на небо, тому открываются тайны прошлого и будущего, он «видит» предстоящий приход «сына человеческого», воскресение мёртвых, наказание грешников в аду и воздаяние праведным в раю, восстание нечестивых ангелов против бога и их наказание (ср. Иуд. 6). Е. призван быть в отношении к истории «свидетелем Яхве» против грешных людей, а в своём качестве «великого писца» — небесным летописцем и как бы протоколистом, измеряющим правой мерой все дела человеческие. Свидетельское служение Е. должно получить кульминацию и завершение во времена конечной борьбы, т. е., по христианским представлениям, во времена *антихриста*. Слова Апокалипсиса: «и дам двум свидетелям моим, и они будут пророчествовать 1260 дней... и когда кончат они свидетельство своё, зверь, выходящий из бездны, сразится с ними, и победит их, и убьет их, и трупы их оставит на улице великого города...» (11, 3 и 7—8), — относимы церковной традицией к Е. и Илие, которые, таким образом, изъятые из действия закона естественной смерти для того, чтобы в конце времён принять смерть мученическую. Эсхатологическая роль Е. оттеняется его близостью к Адаму, к сотворению мира; через него «самое начало» непосредственно связывается с «самым концом».

Целый ряд символов, используемых в книге Е. (путешествие человека на небо; древо жизни, источники мёда и молока, которые видит Е., в славянской версии — семь небес, которые он посещает; север как символ мира мёртвых и др.) имеют далеко идущие параллели в евразийских (в частности, сибирских) шаманистских традициях; ср. также шумероаккад. традицию — образы *Зиусудры* (Ут-напшти), а также седьмого допотопного царя Энмендуранны, наделённого сходными с Е. чертами. В то же время книга Е., связывающая кумранскую литературу с новозаветной, свидетельствующая о преемственности кумранской эсхатологической традиции и последующей раннехристианской апокалиптики, обращена не столько к символике прошлого, сколько к будущему.

Интерес мистических кругов иудаизма, не говоря уже о христианах, к фигуре Е. (как и к фигуре Мельхиседека) часто казался ортодоксальному рационализму раввинов подозрительным. В эзегетическом талмудистском трактате «Берешит раба» (25, 1) приведены попытки дискредитировать праведность Е. (по мнению рабби Айбу, «Е. был двуликим, иногда действуя праведно, иногда

дурно»), а также объяснить его «взятие богом» как обычную смерть.

Книга Е., рано вошедшая в число «отречённых» (апокрифических) книг, служила источником и прообразом многих средневековых эсхатологических сочинений, описаний ада ирая, её отзвуки находят и в «Божественной комедии» Данте, и в «Потерянном рае» Мильтона. На Руси «Слово от книг Еноха Праведного» было включено в 16 в. в «Великие Четырёх-Минеи» (канонической книга Е. считалась и в эфиопской традиции), лишь позднее книга Е. была причислена к «отречённым» сочинениям.

Среди западноевропейских литературных преломлений легенд о Е. в 19—20 вв. — поэма английского поэта А. Теннисона «Енох Арден» (о моряке, который пропал без вести, вернулся в свой дом и снова из него ушёл, оказавшись неузнанным), третий сон Иосифа, рассказываемый одному Вениамину, в романе Т. Манна «Молодой Иосиф», а также «вознесения» Рэнсома в повестях К. С. Льюиса «Переландра» и «Эта мерзостная сила». Ссылки на книгу Е. встречаются и в классической русской литературе (напр., в повести Н. С. Лескова «Заячий ремиз»).

Лит.: Соколов М. И., Славянская книга Еноха Праведного. Тексты, лат. пер. и исследование, М., 1910; Мещерский Н. А., К вопросу об источниках славянской Книги Еноха, «Краткие сообщения Института народов Азии», 1965, № 86; его же, К истории текста славянской Книги Еноха. (Следы памятников Кумрана в византийской и славянской литературе), «Византийский временник», т. 24, 1964; Odeberg H., Enoch, or the Hebrew Book of Enoch, Camb., 1928; Sjöberg E., Der Menschensohn im äthiophischen Henochbuch, Lund, 1946; Vaillant A., Le Livre des Secrets d'Hénoch, P., 1952; Milik J. T., The books of Enoch: Aramaic fragments of Qumrān Cave 4, Oxf., 1976; The book of Enoch, в кн.: The apocrypha and pseudepigrapha of the Old Testament in English, ed. by R. H. Charles, v. 1, Oxf., 1973.

С. С. Аверинцев, В. В. Иванов.

ЕРВАНД И ЕРВАЗ, Еруанд и Еруз, в армянской мифологии братья-близнецы, рождённые от связи с быком женщиной из царского рода Аршакуни, отличающейся огромным ростом, крупными чертами лица, чрезвычайной чувственностью. Е. и Е. наделены функциями культурных героев. Ерванд, став царём Армении, строит город, храмы; главным жрецом нового храма в Багаране он назначает Ерваза. От взгляда Ерванда, наделённого магической силой (дурным глазом), лопался гранит. В эпосе «Випасанк» Ерванд — то злой *вишп*, то добрый царь (ср. *Артавазд*). Согласно другому варианту, Ерванд как злой *вишп* заключается *каджами* в мутные воды рек.

С. Б. А.

ЕРД, Ерды, в мифологии ингушей бог, выступающий в антропоморфном (седовласый старик) или зооморфном (белый козёл) облике. В одном из преданий Е. имеет облик мужчины,

живёт в скалистых горах, в пещере, из которой исходит сияние. Ему были посвящены праздник в начале покоса — т. н. ветряной понедельник (отсюда делалось предположение, что Е. был богом ветра), многочисленные храмы и святилища (Тхаба-Ерды, Галь-Ерды, Тамыж-Ерды, Мага-Ерды и др.). В дальнейшем общингушский Е. был, по-видимому, вытеснен местными божествами, носившими имена посвящённых Е. святилищ.

Тамыж-Ерда, по представлениям ингушей, — человек маленького роста, сидящий на коне величиной с козлёнка. Когда он разгневан, его рост увеличивается в пятнадцать раз, а его лошадь становится выше башни. Существует миф, согласно которому Тамыж-Ерды в облике козла явился к пастуху, когда тот пас стадо баранов у подножия Красных гор; козёл заговорил с пастухом и через него предписал жителям его аула поклонение Тамыж-Ерды, определив при этом детали обряда. Затем он назвал себя и превратился в эфир. Молдза-Ерды поклонялись как богу войны; Мелер-Ерды — как покровителю плодородия и напитков, изготавливаемых из хлеба.

Лит.: Шиллинг Е., Ингуши и чеченцы, в кн.: Религиозные верования народов СССР, т. 2, М.—Л., 1931; Далага У. Б., Героический эпос чеченцев и ингушей, М., 1972, с. 61—63; Бязорки и А., Горское паломничество, в кн.: Сборник сведений о кавказских горцах, в. 8, Тифлис, 1875, с. 1—12.

А. М.

ЁРД (др.-исл. *Yrd*, «земля»), в скандинавской мифологии обоjestвлённая земля. Сыном Ё. считается *Тор*. Земля была предметом культа и у континентальных германцев, где сыном земли был *Тусто*. С культом земли, возможно, связана и *Нертус*.

Е. М.

ЁРМУНГАНД (др.-исл. *Yrmungandr*, букв. «великанский посох»), *Мидгардорм* (др.-исл. *Míðgarðsormr*, «змея Мидгарда»), в скандинавской мифологии мировой змей, одно из трёх хтонических чудовищ, порождённых великаншей Ангрбодой от *Локи*. Ё. живёт в мировом океане, окружая обитаемую землю — *Мидгард*. Название «змея Мидгарда», по-видимому, свидетельствует о том, что первоначально он был позитивным элементом пространственной системы мира в скандинавской мифологии. В поэзии скальдов, в «Песни о Хюмире» («Старшая Эдда») и в рассказе «Младшей Эдды» о приключениях Тора в стране великанов Утгарде или Ётунхейме (см. в ст. *Тор*) рассказывается о попытке Тора — его главного противника — поднять Ё. из океана (мотив «рыбной ловли Тора»). В последней битве перед гибелью мира (см. *Ragnarök*) Тор и Ё. снова сражаются. Тор поражает змея, но сам умирает от изрыгаемого Ё. яда. Битва Тора и мирового змея была популяр-

ной темой изображения на шитах (о чём свидетельствуют т. н. шитовые драпы — особый вид стихотворений скальдов). Этот же сюжет запечатлён на руническом камне на острове Мэн (в Ирландском море). Борьба бога-громовника и змея — важнейший мотив индоевропейской мифологии. Е. М.

ЕРЫШ, в абхазской мифологии богиня, покровительствующая ткацкому ремеслу. Имя Е. происходит, по-видимому, от абхазского арышра — «отбеливать (или катать) холст». Перед началом тканья ей молились, приносили в жертву конусообразные хлебцы; по окончании работы жертвовали Е. часть сотканного полотна, приговаривая: «Вот и твоя доля».

Л. А.

ЕСЬ (букв. «небо», «бог»), в кетской мифологии верховное божество, один из главных создателей земли (той её части, которая лежит выше по Енисею и соответствует наиболее ранним историческим местам обитания кетов). Е. как воплощение доброго начала, добыв землю со дна моря, создаёт ровную поверхность земли, тогда как Доотет, носитель злого начала, спрятавший за щеками часть земли, создаёт более северную наклонную часть земли. Е. отнимает у него землю и, разбросав на поверхности, творит горы, холмы, кряжи, полезных людям животных и рыб; вредных насекомых он опускает в яму, которую прикрывает большим столбом (носитель злого начала выгасил этот столб, отчего вредные животные расплозились по лесу). Е. нарисовал на земле пальцами все реки (кроме Енисея, прорытого Альбэ). Первые дикий олень («олень Еся»), лось, заяц и другие животные, на которых охотились кеты, а также снег, чтобы люди могли поймать этих животных, были посланы на землю Есем. Е. был супругом Хоседэм. В правремя, когда была сотворена земля, они жили вместе на седьмом круге верхнего мира, но поссорились после того, как их старший сын Биссымдесь («западное небо») не послушался отца, советовавшего ему одеться потеплее, и остался замороженным в западной части неба, откуда насылает ветер. Хоседэм ушла от Е. на землю (по одному из вариантов мифа, была изгнана Е. за то, что изменила ему с месяцем), но и там зовётся женой Е. Свою дочь Е. отдал в жёны сыну земли, но их поссорила злая Калмесэм (Калбесэм). Она подложила в мешок сыну земли берёзовые губки вместо съестных припасов, и тот за это побил дочь Е., которая, обидевшись на него, ударилась о землю, превратилась в важенку, сына посадила в люльку на верхушки своих

рогов и поднялась к своему отцу на седьмое небо — на седьмой круг верхнего мира. Тогда сын земли обессилел и должен был погибнуть, но Е. дал ему качели, качаясь на которых, он смог подняться на небо и найти свою жену. Существовало представление о том, что у Е. семь мыслей, соответствующих семи кругам верхнего мира и семи мыслям и душам каждого человека. Е. ведал хорошими мыслями, которые в каждом человеке борются с плохими, находящимися в ведении Делеса (западное, или кровавое небо). После смерти человека его душа (ульвей) может попасть к Е. или к Боксейдсю (букв. «место костра Еся»). Первоначально Е. представлял собой обожествлённое небо, но он выступает и в антропоморфном виде: старец в белой одежде, иногда спускающийся на землю. В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ЕТУНЫ (др.-исл. ед. ч. iotunn, др.-англ. eoton), т'урсы (др.-исл. þurs, др.-англ. yrgs), в позднейшей скандинавской традиции — тролли (ед. ч. troll), в скандинавской мифологии великаны. Они представлены двойственно. С одной стороны, это древние исполины — первоначальники мира, предшествующие по времени богам и людям. Это Имир и его прямые потомки (т. н. инеистые великаны — хримтурсы), в т. ч. Бергельмир, который, согласно «Младшей Эдде», спасся в ковчеге (вероятно, библейское влияние), когда боги убили Имира, а в его крови утопили всех инеистых великанов. Представление об инеистых великанах включает их великую мудрость. Таков Бельторн — отец матери Одина, дающий Одину магические руны. Таков и Вафтрудир — с ним Один соревнуется в мудрости («Речи Вафтрудира» в «Старшей Эдде»). По-видимому, великаном является и мудрый Мимир, хозяин медового источника, откуда черпает мудрость Один, с головой которого Один советуется. К этой же категории в какой-то мере относятся и великан-строитель небесного селения богов — Асгарда. Е. противопоставляются богам — асам не только во времени, но и в пространстве — как жители холодной каменной страны на северной и восточной окраинах земли (Етунхейм, Утгард), как представители стихийных, демонических природных сил. Они — враги асов, алчущие отнять у последних их жён — богинь Фрейю, Идунн и чудесные сокровища — атрибуты богов, например молот Тора, молодильные яблоки Идунн. С Е. вечно борется Тор, защищая от них Асгард и мир людей — Мидгард. Таковы великаны: Трюм, у которого Тор и Локи хитростью отнимают похищенный им молот Тора (Трюм несколько не мудр; его

характеристика приближается к образу сказочного глупого тролля или «глупого чёрта»); Хюмир, у которого Тор после сказочных испытаний добывает котёл для пива; Тьяцци, похищающий Идунн и её яблоки, но в конце концов побеждённый асами (его глаза, заброшенные Одним на небо, превращаются в звёзды); Гейррёд, который добывается, чтобы Тор явился безоружным в Етунхейм, но всё равно побеждён им; Хрунгнир, соревнующийся в конной скачке с Одним и побеждённый Тором и его спутниками, несмотря на каменное сердце; наконец, Скрюмир (Утгард-Локи) — ему удаётся провести Тора и создать иллюзию неудачи в испытаниях, которым великаны подвергают Тора и его спутников (Тьяльви и Локи) в Утгарде (подробнее см. в ст. Тор и Локи). Локи вольно или невольно выступает посредником в отношениях между асами и великанами (строителем Асгарда, Трюмом, Тьяцци, Гейррёдом). Один, перехитрив великанов Суттунга и Бауги, добывает мёд поэзии, охраняемый дочерью Суттунга — Гуннлёд. Наряду с безобразными старухами-великаншами (вроде сестры Трюма или Ангрбоды — матери хтонических чудовищ Хель, Ёрмунганда и Фенрира) скандинавская мифология знает красивых дочерей великанов; любовные связи и даже браки с ними — не редкость у асов. Такова, например, Скади — дочь Тьяцци, на которой женится Ньёрд, или Герд, дочь Гюмира, к которой сватается Фрейр.

Е. М. Мелетинский.

ЕУКАХАЙНЕН (Joukahainen), Еукахайни, Еугамойни, Еугамоне, в финской и карельской мифологии и эпосе юный герой, неудачник. Противопоставляется старому мудрецу Вяйнямейнену. В карельских рунах Е. составляет с ним в пении и мудрости; их сани сталкиваются в дороге, и уступить путь должен мудрейший. Е. выдаёт себя за мудреца времён творения мира, но демиург Вяйнямейнен песней-заклинанием загоняет хвостуна в болото и выпускает оттуда лишь после того, как Е. обещает ему в жёны свою сестру. Е. сопутствует Вяйнямейнену в его культурных действиях, по-видимому, как неудачник-трикстер демиургу (в некоторых рунах Е. — младший брат Вяйнямейнена: ср. Ена и Омоля в коми мифологии, Нуми-Торума и Куль-отгара у обских угров и т. п.); Вяйнямейнен делает лодку — Е. её портит; меч Е. ломается о хребет гигантской щуки, которую Вяйнямейнен убивает своим оружием и делает кантеле; Е. неумело играет на инструменте — Вяйнямейнен зачаровывает всех своей игрой и т. п. Когда Вяйнямейнен похищает само, Е. уговаривает его

запеть, и пение будит хозяйку Похъёлы. Согласно одной из рун, Ё. — Ёугамойне даже стреляет в Вайнмёйна из лука, когда тот возвращается из Похъёлы.

ЕФРЕМ (евр. *ʿēphrajīm*), в ветхозаветном предании внук *Иакова*, второй сын *Иосифа*, рождённый в Египте от Асенефы (дочери Потифера, египетского жреца); родоначальник-эпоним одного из израильских племён. Имя его возводится к евр. *raḡāh*, «быть плодовитым» (согласно Быт. 41, 52, Иосиф нарёк сыну имя «Ефрем», потому что, говорил он, «бог сделал меня плодовитым в земле страдания моего»), но здесь возможно влияние народной этимологии: не исключена и первоначальная связь имени с евр. *ʿēreḡ*, «земля», первоначальное значение — «плодоносная область» или «двойная плодоносность», вероятно, древнее название территории, занятой племенем Е. Когда Иосиф привёл своих сыновей — старшего Манассию и младшего Е. к умирающему Иакову (Израилю), тот (вопреки обычаю) свою правую руку положил на голову Е., хотя он был младшим, а левую на голову Манассии; когда огорчённый Иосиф хочет переложить правую руку отца с головы Е. на голову его старшего брата, Иаков отказывается, говоря: «мень-



Иаков благословляет сыновей Иосифа. Фрагмент картины Рембрандта. 1656. Кассель, картинная галерея.

ший его брат будет больше его, и от семени его произойдёт многочисленный народ» (Быт: 48, 19). Ссылка на исполнение этих слов есть в благословении Моисея сынам Изра-

иля: «это тьмы Ефремовы, это тысячи Манассейны» (Втор. 33, 17). Предание отражает исторический факт многочисленности и влиятельности племени («колена») Е., а также первоначального объединения двух колен «сыновей Иосифа» («дом Иосифа»), лишь позднее распавшихся на две племенные группы. См. также *Двенадцать сыновей Иакова*. В. В. Иванов.

ЁШАП, в нарт-орстхойском эпосе ингушей и чеченцев антропоморфное, бесполое чудовище, охраняющее вход в *ел* (не пропускает в него живых и не выпускает из него мёртвых). Имеет девять глаз, девять рук и ног, из его пасти торчат клыки; у него огромное тело, обросшее длинными космами, облепленное ящами. Человек не в силах причинить ему какой-либо вред. Иногда Е. предстаёт в женском облике. Сыграв на женском тшеславии Е., героям Сеска Солсе и Бятару удаётся проникнуть в *ел* и выбраться из него.

В волшебных сказках Е. — бабаяга, колдунья, сосущая у людей кровь или пожирающая их.

Лит.: Сеска Солса и Бятар, в кн.: Далгат У. Б., Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972, с. 304—09; [Магомедов И.], Сказки и легенды чеченцев в русском пересказе, в кн.: Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, в. 22, Тифлис, 1897, с. 19—20; Усл баха бинца къовсам, «Лоаман Гуйре», 1965, № 1. А. М.



Ж



ЖАЛМАУБЫЗ КЕМПІР, в мифологии казахов и киргизов (желмогуз кемпир) демоническое существо в образе старухи, нередко с семью головами. Обычно одищетворяет злое начало. Ж. к. — людоедка, похитительница детей; в образе лёгкого она плавает на поверхности воды, а когда приближается человек, превращается в семиглавую старуху, хватая его и вынуждает отдать сына (сказка «Ер-Тостик»). Существует мнение, что образ Ж. к. (как и близкой ей мыстан кемпир казахов) восходит к культуре матери-покровительницы. На это указывают присущие ей иногда функции шаманки-волшебницы, хозяйки родового огня, владычицы и стража «страны смерти». (Черты доброй *бабы-яги*, покровительницы героя, Ж. к. сохранила в некоторых волшебных сказках, в которых она рассказывает, как добыть самоиграющую домбру, помогает достать волшебное зеркало и жениться.) У киргизов разновидность Ж. к. — демон мите, представляющий старухой в ломотьях, которая живёт в горах, в лесу, далеко от человеческих жилищ. Она увлекает девушек в свой шалаш и незаметно сосёт у них из колена кровь; когда жертва ослабевает, мите её съедает. Мите близок демон жалмавыз [ялмавыз (карчык)] казанских татар. Аналогичный персонаж имеется в мифологиях уйгуров и башкир [колдуныя-людоедка ялмауз (ялмауыз)], узбеков [старуха-людоедка ялмрғиз (кампир) или жалмовиз (кампир)] и ногайцев (сламавыз).

Лит.: Баялиева Т. Д., Доисламские верования и их пережитки у киргизов, Ф., 1972, с. 103. В. Б.

ЖАН-ШАРХ (от адыг. жан, «острое», шарх, «колесо»), в нартском эпосе

адыгов громадное железное колесо с острыми выступами, предмет состязания нарттов. Ж.-ш. скатывали с вершины Харамаша, а нарт, стоявший у её подножия, должен был ударом (ладони, груди) вернуть его на гору. Враги Сосруко, узнав о его уязвимом месте, предложили ему оттолкнуть Ж.-ш. бёдрами. Когда Сосруко сделал это, Ж.-ш. отрезало ему ноги. Осетинский аналог Ж.-ш. — *колесо Балсага*.

М. М. **ЖАР-ПТИЦА**, в восточнославянской мифологии чудесная птица. Согласно русской волшебной сказке, каждое перо её «так чудно и светло, что ежели принести его в тёмную горницу, оно так сияло, как бы в том покое было зажжено великое множество свеч». Золотая окраска Ж.-п., её золотая клетка связана с тем, что птица прилетает из другого («тридцатого царства»), откуда происходит всё, что окрашено в золотой цвет. Ж.-п. может выступать в роли похитителя, сближаясь в этом случае с *Огненным Змеем*: она уносит мать героя сказки «за тридцать земель». Сравнительный анализ позволяет предположить древнюю связь Ж.-п. и словацкой «птицы-огневика» с другими мифологическими образами, воплощающими огонь, в частности с огненным конём-птицей.

В. И., В. Т. **ЖВАБРАЊ** («мать отца коров»), в абхазской мифологии божество крупного рогатого скота, одна из семи долей *Айтара*. Согласно ранним мифологическим представлениям, Ж. — ирродительница коров. Моление Ж. (в первую субботу марта) входило в цикл весенних обрядов в честь *Айтара*.

Л. А. **ЖЕЗ ТЫРНАК** (казах. «медный коготь»), в мифологии казахов злое

демоническое существо в облике красивой молодой женщины с медным носом и медными когтями. Ж. т. обладает чудовищной силой и громким пронзительным голосом, своим криком она убивает птиц и мелких животных. Сохранились мифы об удачливых охотниках, сумевших победить Ж. т. Согласно одному из них, поздним вечером к охотничьему костру вышла молодая женщина, которую охотник пригласил разделить трапезу. Так как она всё время, даже когда ела, закрывала нос рукавом, он догадался, что перед ним Ж. т. После её ухода охотник положил у костра бревно, накрыл его своей одеждой, а сам влез с ружьём на дерево. Когда ночью Ж. т., вернувшись, бросилась на бревно, охотник метким выстрелом убил демона. Подобные мифы бытовали и у киргизов, называвших духа джез тырмак или джез тумшук («медный нос»). Сходные образы имеются и у тувинцев [дух чулбус (шулбус)] и бурят (му-шубун).

В. Б. **ЖЕМІНА** (литов. Žemina), в литовской мифологии богиня земли, персонафицированная земля, ср. žemė «земля» (известна по источникам с 16 в.). Ж. занимает второе место в пантеоне после *Перкунаса*. В фольклоре она связана с ним, с солнцем и месяцем, могла входить в сюжет основного мифа как жена громовержца (см. в ст. *Балтийская мифология*). Пользовалась особым почитанием. Ей приносили жертвоприношения, сопровождая их заклятием: «Дорогая Земля, ты дашь мне, и я даю тебе»: в борозду клали хлеб, на землю лили пиво, перед сном старики целовали землю со словами: «Земля, моя мать, я произошёл от тебя, ты кормишь меня, ты носишь меня и после смерти

ты похоронишь меня» (ср. латыш. Земес мате — мать земли и т. п.). К земле часто обращались в заговорах, в частности от укуса змей. У Ж. был брат Жемепатис, «господин земли», возможно, близнец (ср. *Близнецные мифы*). В. И., В. Т.

ЖЕР-БАБА, в мифологии ингушей и чеченцев персонаж в облике старухи. В нарт-орстхойском эпосе Ж.-б. — вещая старуха, накормившая досыта нарт-орстхойцев хлебом, испечённым из очень малого количества муки (сохранившейся от времён, когда в мире существовала *дунен беркат* — благодать), и сообщившая им причину исчезновения дунен беркат. В сказках Ж.-б. обитает вдали от человеческого жилья — в лесу, в горах; она добра, помогает герою (указывает путь к достижению цели, способствует его победе над врагами).

А. М.

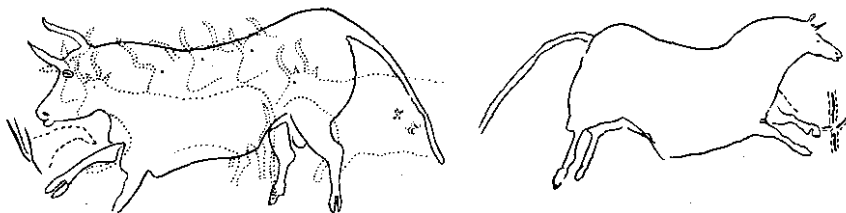
ЖИВА, в западнославянской мифологии главное женское божество (в земле полабов, по хронике Гельмольда, 12 в.). Как и старопольская богиня жизни *Zuwyę* (по Я. Длугошу, польскому хронисту 15 в.), чьё имя родственно имени Ж., она воплощает жизненную силу и противостоит мифологическим воплощениям смерти.

В. И., В. Т.

ЖИВОТНЫЕ. Роль Ж., как и вообще анимального (зооморфного или териоморфного) элемента, в мифологии исключительно велика. Она определяется значением, которое имели Ж. на ранней стадии развития человечества, когда они ещё не отделялись со всей резкостью от человеческого коллектива — ни в его синхроническом состоянии (включение Ж. в социальную иерархию, помещение священных Ж. на вершине иерархической лестницы), ни в диахроническом аспекте (идея происхождения данного коллектива от Ж. или от животного предка), ни, наконец, онтологически (представление о Ж. как об особой ипостаси человека).

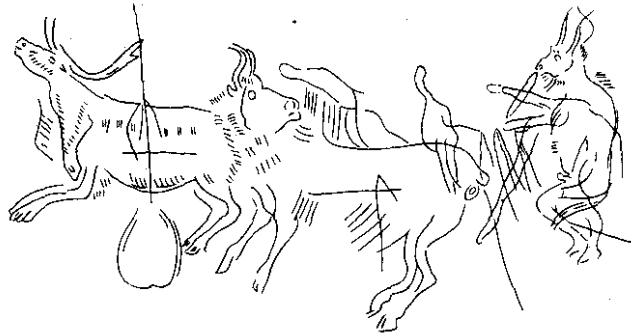
В силу этих особенностей Ж. в течение длительного времени служили некоей наглядной парадигмой, отношения между элементами которой могли использоваться как определённая модель жизни человеческого общества и природы в целом (прежде всего в аспекте плодородия и цикличности). В этом смысле использование образов Ж. в эпосе или в аллегорической системе апологов, басен, притч, до словниц и т. п. (вплоть до средневековых «Бестиариев») продолжает архаическую традицию.

В мифопоэтическом сознании Ж. выступают как один из вариантов мифологического кода (наряду с растительным, пищевым, химическим, цветовым и т. п.), на основе которого могут составляться целые сообщения.

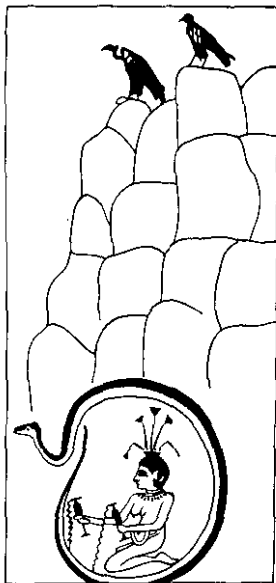


Бык и лошадь. Наскальное изображение. Верхний палеолит. Пещера Ласко. Франция.

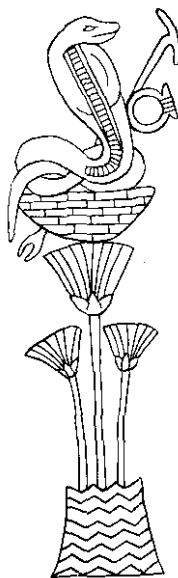
Человек с бизоньей головой преследует животное с головой бизона и туловищем лани и оленя с перепончатыми передними лапами. Наскальное изображение. Верхний палеолит. Пещера. Франция.



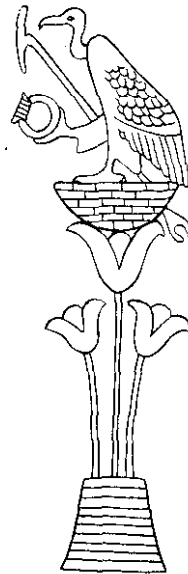
Бизоны, лошадь и различные знаки. Наскальное изображение. Верхний палеолит. Пещера Пиндаль. Испания.

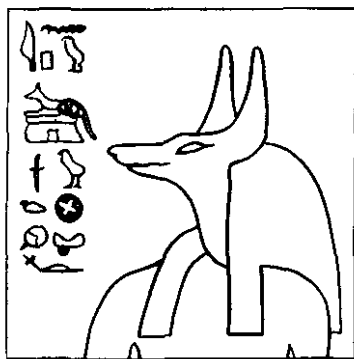


Слева — Змей охраняет истоки Нила.

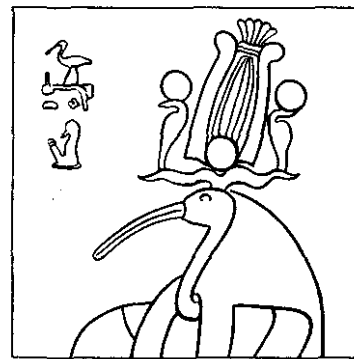


Справа — Богини-покровительницы Северного (в образе змеи) и Южного (в образе самки коршуна) Египта.





Слева — Египетская богиня Баст с головой кошки. Египетский бог Анубис с головой шакала или собаки.



Справа — Египетский бог Тот с головой ибиса.

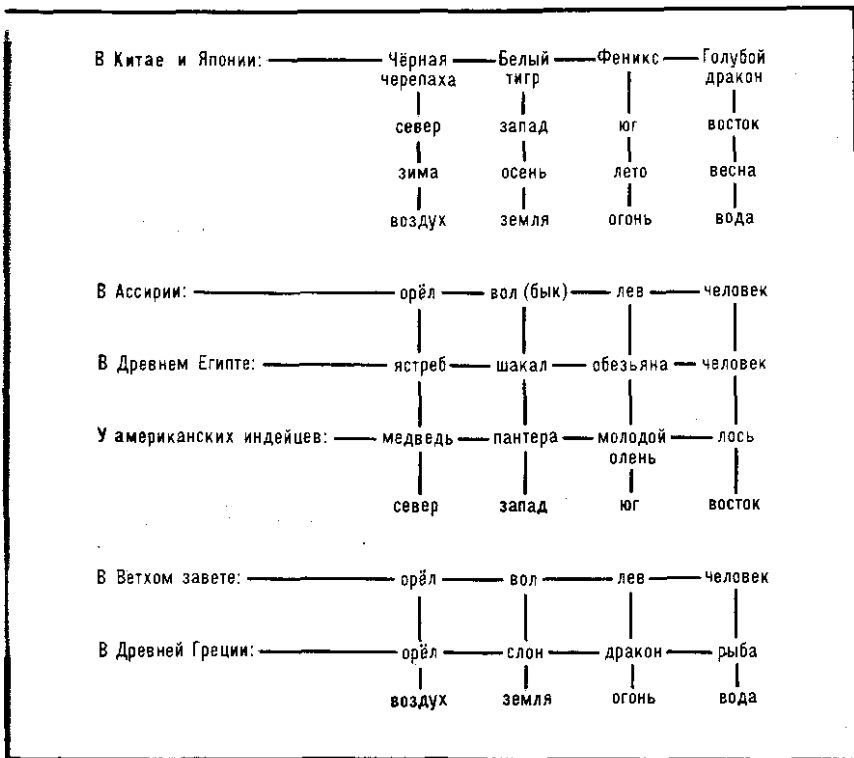
ности мифы или мифологизированные животные сказки. Поскольку животные элементы зооморфного кода имеют постоянно закреплённые значения, которые, однако, передаются и другими кодосистемами, устанавливается система соответствий между изо-

элемент/стихия — металл — вкус — время года — божество).

Такие классификационные цепи известны как в архаичных мифопоэтических традициях, так и в более позднее время. Особенно распространены примеры соотнесения Ж. со странами света, временами года, стихиями.

(обычно в 12-летнем цикле, в частности у народов Центральной и Юго-Восточной Азии). В Китае месяцы связывались последовательно с крысой, волком, тигром, зайцем, драконом, змеей, лошастью, козлом, обезьяной, петухом, собакой, боровом. В Тибете и Монголии — с мышью, коровой, тигром, зайцем, драконом, змеей, лошадью, овцой, обезьяной, петухом, собакой, свиньёй (ср. также зоонию годов в 12-летнем цикле). В Древней Греции проводниками солнца считались кошка, собака, змея, краб, осёл, лев, козёл, вол, ястреб, обезьяна, ибис, крокодил. Мусульмане связывают с небом 10 Ж. и соответственно их хозяев: баран (Ибрахим), ослица (Балам), чибис (Билкис), кит (Иунус), конь (?) ал-Бурак (Мухаммад), вол (Муса), голубь (Нух), верблюд (Салих), собака Китмир (Люди пещеры — Асхаб ал-Кахф), муравей (Сулайман).

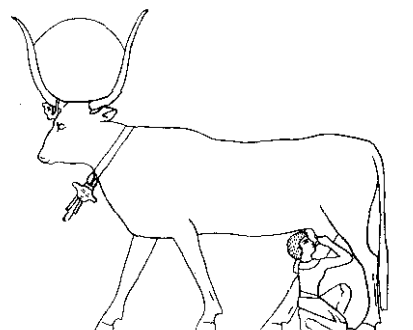
Представления о реальных особенностях Ж. в сочетании с их использо-



функциональными элементами разных кодов. При этом конкретные элементы зооморфного кода получают способность выступать как классификаторы, которые условно-символически записывают данную ситуацию и, кроме того, могут объединяться в целые комплексы, обнимающие разные сферы бытия (ср. цепи соответствий типа: данное Ж. — растение — страна — цвет — небесное светило —

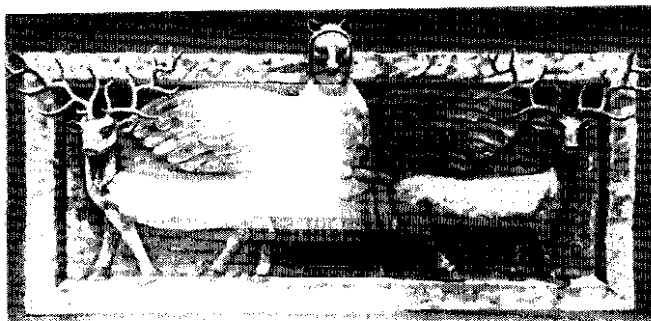
Некоторые из входящих в такие классификации Ж. выступают как представители или главы целых классов. В китайской традиции Белый тигр является представителем всех четвероногих, Чёрная черепаха — всех моллюсков, Феникс — всех птиц, Голубой дракон — всех Ж., покрытых чешуёй.

Образы Ж. кодируют также соответствующие месяцы, сутки, годы



Египетский фараон сосёт молоко небесной коровы.

ванием в классификациях, являющихся способом объяснения человеком самого себя и окружающей природы, создают возможность для распространённой в раннеродовом обществе, ещё не умеющем вполне выделить себя из природной сферы, мифологической персонификации



Львиноголовая птица Анзуд, когтистая олень. Плита из шумерского храма в Эль-Обейде. 3 тыс. до н. э.

себя в природе, для подчёркивания своего единства (как в настоящем, так и в плане преемственности), объяснения ландшафта как наглядной истории своих предков (см. *Тотемические мифы*). Тотем позволяет связать данный человеческий коллектив с данной территорией, настоящим — с прошлым, культурное и социальное — с природным, а также объединить этот коллектив некоторой общей системой норм поведения (экзогамия, алиментарное табу, особенности ритуала и т. п.). Тотемические предки обычно представлены конкретными видами Ж. или особыми зооантропоморфными существами (полуживотные предки дема у маринданимских папуасов и т. п.); им посвящены особые обряды, целью которых является воздействие на тотем (напр., обряд интичума в Австралии; см. *Австралийская мифология*). Поэтому уже в рамках тотемизма существуют мифы о Ж., которые полностью или частично инсценируются во время соответствующих ритуалов в тотемических центрах и служат мотивировкой тех или иных

деталей образа и особенностей местности (её ландшафта, фауны, флоры). Таким образом, тотемические Ж. и в первую очередь зооантропоморфной природы используются в дескриптивной и этнологической функциях. Связь человека, рода с Ж. как тотемом подтверждается не только многочисленными мифологическими мотивами, но и формулами (ср. зачин ряда австралийских мифов: «Это было в то время, когда звери ещё были людьми»), языковой семантикой [ср. частое в конце мифов австралийских муринбата слово dempinoi, означающее и «изменить (ся) тело (м)» и «превратиться из человека в животное»], особенностями именослова (даже у тех народов, которые знают лишь вырожденные формы тотемизма).

В пределах одной общины разные тотемические системы могут накладываться друг на друга, давая эффект интерференции и усложнения (напр., родовой, фратриальный тотемизм, тотемизм брачных классов, тотемизм полов, лично-индивидуальные формы тотемизма). Лично-индивидуальная

форма близка к нагуализму, в основе которого находится представление об особом животном (нагуале), мистическим образом влияющем на судьбу данного индивидуума (ср. близкие формы культа личных духов-покровителей у североамериканских индейцев и верования в личных покровителей в виде собаки, ворона, лебедя, т. н. fylgja у древних исландцев). С нагуализмом связаны и трудно поддающиеся исследованию мифологические представления о Ж., часто проявляющиеся во время и в форме сновидений.

Более определённая роль мотивов, возникающих в рамках промыслового культа (и его ядра промысловой магии), которые либо становятся частью целого мифа, либо остаются на уровне некоей инструкции (она может иметь и словесную форму), регулирующей поведение в соответствующей ситуации. Мощными мифообразующими потенциями обладают мотивы, приурочиваемые к деятельности духов-хозяев (напр., диких зверей, дичи и т. п. на Кавказе, в Сибири, Юго-Восточной Азии, Африке, Австралии, у американских индейцев), особенно когда образы духов-хозяев сублимируются в божественные ипостаси (напр., эскимосские божества типа великой морской богини Седны, связанной с тюленями; Торнгарсоака, имеющего облик белого медведя; Каннакапфалука, обитающего на морском дне, и т. п.). С ними соотносятся особые мифы и ритуалы, в которых элемент анимализма может репродуцироваться и в связи с предметом промысла, и в связи с божеством или духом-покровителем данного Ж., и, наконец, с субъектом промысла — человеком, в котором подчёркиваются и обыгрываются его зооморфные черты, его дуприродность (человеческая и животная) (напр., во время т. н. «медвежьих праздников», широко распространённых у айнов, нивхов и других народов Сибири и Дальнего Востока). В представлении кетов человек и медведь могут выступать как разные ипостаси одного и того же существа, отличающегося от всех других Ж. наличием души (ср. также представление о медведе как об умершем родственнике, рассказы о брачных отношениях медведя и женщины, о воспитании медвежонка в человеческой семье, особенно у айнов, и др.).

Разные формы культа животных (зоолатрии) и их персиджитки расширяют круг ритуальных мотивов, относящихся к Ж., и, следовательно, количество мифологических мотивировок (как имплицитных, так и эксплицитных) ритуалов почитания Ж. Также существен учёт ритуальных образов, изображений и предметов,



Слева — Лев, управляемый антропоморфным героем с орлиной головой, и восседающее на их спинах божество. Базальтовая статуя из Кархемша. 9 в. до н. э.



Справа — Сцены с животными из шумеро-аккадского эпоса о Гильгамеше. Инкрустация на арфе из Ура. 3 тыс. до н. э.



Быки-зебу, охраняемые божеством, лев с птицей, раздирающей быка, змеи и другие животные. Рельефное изображение на шумерском слатитовом сосуде из Тель-Араба. 4-3 тыс. до н. э.

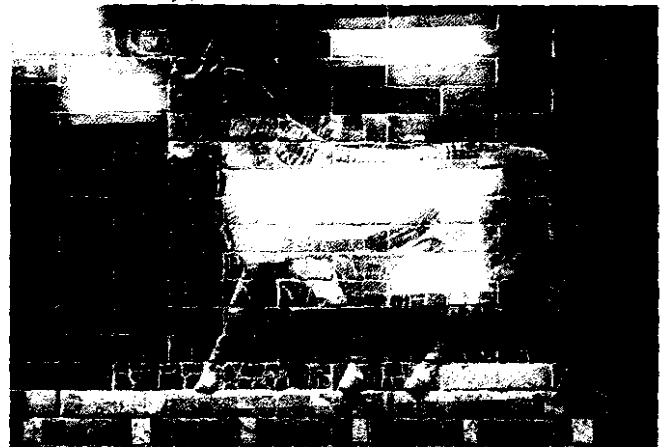
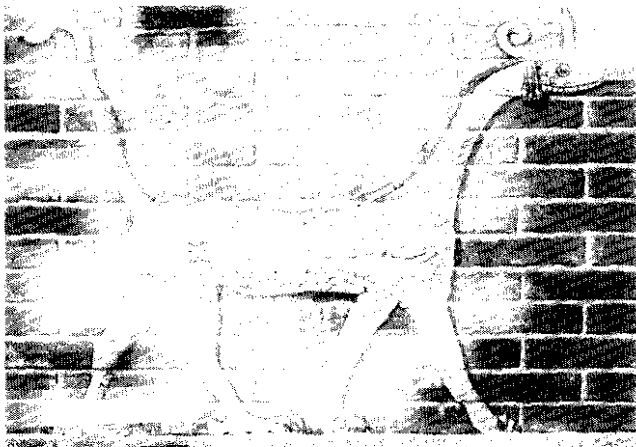
связанных с такими церемониями, как «пляска кенгуру» у австралийцев, «пляска бизонов» у индейцев-манданов, «вольчья пляска» у индейцев-квакиутль (ср. также маску ворона у них же), ряжение в медведя и волчьей шкуры жреца, шамана, вождя, его дружины, а также виновного, подвергаемого наказанию (ср. рус. диал. обозначение вора — «волк»), изгоя. С этим связаны мотив оборотничества (люди-волки, люди-собаки, люди-медведи в хеттских ритуалах, греческий миф о Долопе-волке и т. п. «волко-люди», мотив Змея Огненного водка у славян, люди-волки в римских луперкалиях, оборотни-вурдалаки, истории, типологически сходные с сюжетом рассказа П. Мериме «Локис» о человеке-медведе, и т. п.) и языковые аналоги оборотничества — имена отдельных людей, племен, городов, стран и т. п. (Ликаон греческого мифа, ставший волком; лийкийцы, Ликия). Если в Евразии мотив оборотничества чаще всего связан с образом волка (на юге и западе) или медведя (на севере и востоке), то в Юго-Восточной Азии в роли оборотня часто выступает тигр, в Африке — леопард, в Южной Америке — ягуар и т. д. Иногда формы оборотничества

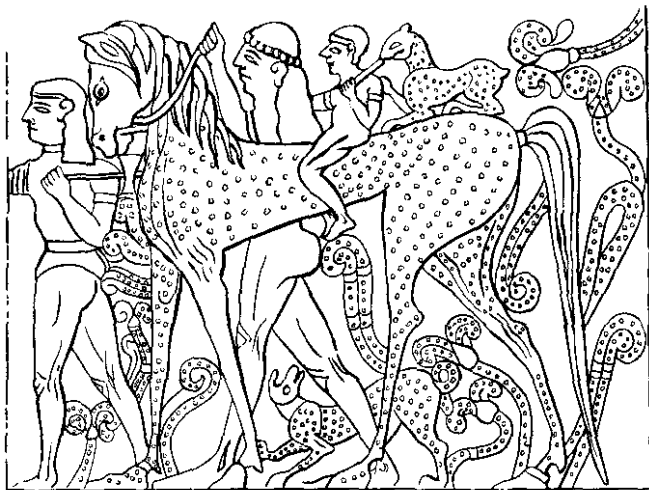
весьма многообразны (превращение в леопарда, льва, антилопу, павлина, змею и других животных у бушменов; ср. также последовательное превращение героев сказок в самых различных Ж. и в ряде случаев параллельное превращение преследуемых героями противников в серию других Ж.) или же подчинены более сложным космологическим, топографическим, сюжетным схемам: у Нуми-Торума обских угров было много сыновей, обладавших способностью превращаться в различных Ж. и потому почитавшихся в образах гуся, лебедя, ястреба, щуки и т. п.; в соответствии с этим между сыновьями Нуми-Торума и их животными ипостасями числилось знакомое хантам и манси пространство. Особая способность к оборотничеству предполагалась у шаманов, которые, в частности, могли говорить на языке разных Ж. или понимать эти языки, а также у колдунов, ведм. Широко распространены представления о душе человека в облике птицы (иногда птица — ворон у индейцев квакиутль — уносит душу в иной мир), бабочки, мотылька, пчелы и т. п. Образ души-птицы развит в мифологии Египта, Вавилона, Греции. У народов Средней Азии,

гуронов и др. с душой отождествляется голубь (ср. истоки христианского образа голубя и образ голубя — вестника смерти в разных традициях), у якутов, свайцов — петух, у других народов — специфические для данного места птицы (у индейцев бороро — попугай арава). Нередко образ души дифференцирован в зависимости и от типа смерти. У гликиотов души новорождённых, задушенных матерями во время сна, являются в виде сов, а души утонувших детей — в виде морских уток. Но душа отождествляется не только с летающими Ж. (по принципу «лёгкости», «воздушности»). Часто она превращается в хтонических (в частности, водных) Ж. — мышь (следы этого представления отражены даже в ранней христианской иконографии), змею, ящерицу, крокодила, акулу и т. п. или же в Ж., которые считаются близкими человеку, — в медведя в ряде сибирских традиций, обезьяну в Гвинее (душа вождя там же воплощалась в леопарда) и т. п.

Основные и наиболее развитые формы участия Ж. в мифах предполагают ту ситуацию, когда Ж. выступают как объект развитой мифологической системы на её высших уровнях

Слева — Дракон бога Мардука. Глазурованный рельеф на «воротах Иштар» в Вавилоне, 16 в. до н. э. Справа — Дикая бык, символизирующий бога бури. Глазурованный рельеф на «воротах Иштар» в Вавилоне. 6 в. до н. э. Берлин. Переднеазиатский музей.





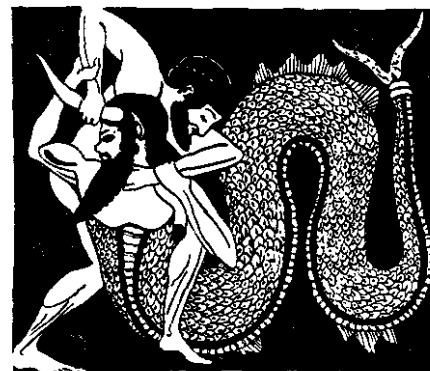
Животные в сцене
переезда души
покойного в подземный
мир. Фрагмент этрусской
росписи могилы
«Кампана» в Вейях.
2-я половина 7 в.
до н. э.

(вплоть до пантеона). Весьма существенны случаи, когда Ж. рассматриваются как персонажи последующих уровней, вплоть до низших (духи — покровители разных природных угодий: лесов, полей, гор, ущелий, рек, озёр, морей, болот и т. д. и даже нечисть, враждебная людям); как органическая ипостась антропоморфных мифологических персонажей; как временная, случайная, однократная форма, принимаемая божеством (Зевс — бык в греческом мифе о похищении Европы); как помощник мифологического персонажа (постоянный или более или менее случайный) или его атрибут, символ; как некая деталь внешнего облика участника мифа и ритуала (напр., образы крылатого или рогатого солнца, шура, рог, медвежья лапа и т. п. у шамана или жреца и т. п.); наконец, как объект ритуала — жертвенное Ж.

Уже в древнейших памятниках изобразительного искусства, относящихся к верхнему палеолиту, Ж. являются основным объектом изображения. По данным А. Леруа-Гурана, более 80% всех изображений в палеолитических памятниках Франции и

Испании составляют Ж. (в совокупности немногим более 4% приходится на изображения женских и мужских фигур). Из 986 изображений Ж. в наскальной живописи франко-кантабрийского района 313 занимает лошадь, 209 — бизон; из остальных Ж.: мамонт — 79, каменный козёл — 78, бык — 71, благородный олень — 68, лань — 64, северный олень — 36, медведь — 24, кошка — 23, рыбы — 7, птицы — 5. Характерно и локальное распределение изображений Ж. в пещерной живописи. 96% изображений зубров, 94% — бизона и 88% — лошади находятся в наиболее сакральной зоне — в центральной части стены в подземных залах или при расширениях пещеры. На другие зоны (вход; повороты, переходы, сужения между подземными залами; вход в уголки — альковы; периферия, центральная часть стены) приходится 88% изображений оленя, 86% — каменного барана, 82% — медведя, 79% — лани, 72% — северного оленя, 70% — мамонта. Эти отношения подтверждаются также и распределением человеческих изображений (соответственно 100% женских фигур в первом случае, 76% мужских фигур в другом). Пре-

имущественное расположение в наиболее сакральной зоне изображений женских и мужских фигур (Ж. и людей), а также округлых и удлинённых знаков позволяет выявить основную идею верхнепалеолитических памятников, концептуальное ядро мировоззрения людей древнего каменного века — плодородие, имеющее своим источником отношение женского и мужского начал. Зооморфный код, в котором даны эти идея и начала, вполне определяет исключительную роль Ж. в верхнем палеолите (позднейшая символика данного типа восходит в своих истоках именно к этому времени). Есть некоторое основание (хотя и не вполне надёжное из-за малочисленности примеров) предполагать, что изображения птиц и рыб в какой-то степени могли отсылать соответственно к идее *верха и низа* (или вертикального и горизонтального). Тем не менее на материале наскаль-



Геркулес, побеждающий речного бога Ахелоя
(в образе рогатого змея). Фрагмент росписи
краснофигурного этрусского вазона.
Кон. 6 в. до н. э.
Лондон, Британский музей.

ной живописи верхнего палеолита едва ли возможна реконструкция некоего аналога мифа, предполагающего хотя бы микросюжет. Наскальные изображения более позднего времени (в частности, в Скандинавии, Прионежье, Сибири, Африке), продолжая в качестве основной тему Ж., характеризуются уже более чёткой организацией пространства (верх—низ, правое—левое) и его семантизацией, а также появлением простейших мотивов следующих типов: кортежи Ж. данного вида; чередование разных видов Ж.; обозначение верха, середины и низа изображением разных видов Ж.; Ж. и человек (в частности, человек преследует Ж. и т. п.). В искусстве одного из значительных центров неолитической революции в Чатал-Хююке образы Ж. включаются уже в более определённый контекст. Материалы Чатал-Хююка характеризуются, с одной стороны, наличием фигурок Ж., но (в отличие от фигурок



Медуза. Деталь украшения
этрусской колесницы из Перузии.
Сер. 6 в. до н. э.



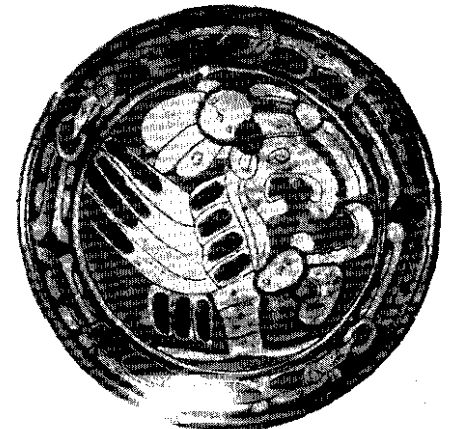
Слева — Тифон и Зевс (изображение Тифона строится по вертикали: верх соотносится с крыльями, низ — со змеями). Фрагмент росписи чёрнофигурной халкидской гидрии. Ок. 530 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства. Справа — Змей Тифон, в которого стреляет из лука младенец Аполлон, сидящий на руках у своей матери Лето. 5 в. до н. э.

человека) располагающихся всегда вне гробницы; с другой стороны, развитием образа богини (юная женщина; мать, дающая жизнь; старая женщина, однажды в соседстве с хищной птицей), подчёркиванием её хтонических связей и прежде всего смешанными и более сложными композициями: девушка, женщина и мальчик в соседстве с леопардами; богиня и леопард; мужское божество на быке; богиня, дающая рождение бычьей голове, и т. п. В этих образах ещё отчётливо обнаруживаются некоторые особенности палеолитических изображений Ж., но их распределение, аранжировка и правила композиции существенно иные.

В соответствии с трёхчленным делением мирового дерева (см. *Древо мирового*) по вертикали распределяются и Ж. С верхом соотносятся птицы, особенно часто орёл, нередко какая-нибудь фантастическая птица (иногда на вершине дерева симметрично нахо-

дятся две птицы, как бы дублирующие солнце и месяц). С серединой соотносятся копытные (лошади, быки, коровы, олени, лоси, антилопы, овцы, козы и т. д.), иногда пчёлы; копытные располагаются симметрично по сторонам дерева, нередко образуя при этом последовательность Ж., нерархически организованных и по горизонтали (напр., лошади, коровы, овцы и т. д.). С низом дерева (его корнями) соотносятся змеи, лягушки, мыши, рыбы, бобры, выдры, иногда медведи или чудовища хтонического типа. Подобные описания (как словесные, так и в изобразительном искусстве) мирового дерева с распределением Ж. в изобилии известны в древних ближневосточных традициях, в Индии, Иране и Китае, в сибирских шаманских традициях (отчасти у американских индейцев), в старых индоевропейских культурах, включая славянскую. Эти описания, как и соответствующие ритуалы, существующие в ряде тради-

ций, дают основания для реконструкции мифа, подтверждаемого и другими источниками, прежде всего т. н. «основного» мифа. Громовержец на



Вестник смерти коршун Моан. Фрагмент росписи блюда. Майя. 8—9 вв.



Японские зооморфные божества ветра и грома. Роспись парных двусторонних ширм художника Соацу. 1-я половина 17 в. Киото, монастырь Кэнниндзи.



Зооморфные скульптуры на стене храма Кецалькоатля в Теотиуакане. Мексика.

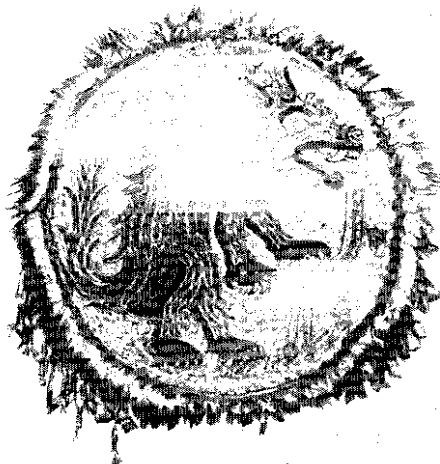


Ягуар как солнечный символ. Рельеф. Теотиуакан. Мексика.

небе (его атрибут часто орёл, ср. роль этой птицы в царской геральдике и символикe; в конкретных исторических вариантах мифа у громовержца есть и ездовое животное -- лошадь, козёл и т. п.) поражает своего противника (чаще всего змея, фантастическое чудовище) в нижнем мире и освобож-

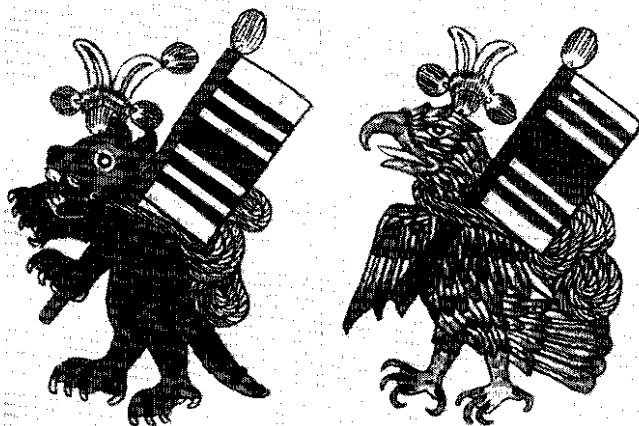
дается в жертву у дерева (в послепалеолитическом искусстве, напротив, обнаруживается тенденция к вытеснению изображений Ж. человеческими, ср. статуэтки Великой матери, т. н. «Вепер» и т. п.). Многочисленные варианты этого мифа (вплоть до сказочного сюжета № 301 в системе Аар-

однако, сохраняют мифологическую семантику Ж., принимающих в этом сюжете участие. Четырёхчленная горизонтальная схема мирового дерева также увязывается с мотивами Ж. В разных традициях Ж. являются хозяевами «четырёх стран света» («четырёх направлений»), в частности на печатях из Мохенджо-Даро (ср. тетраду древнекитайских священных Ж.: дракон, феникс, единорог-цилинь и черепаха). Вероятно, т. н. *локапалы* и ваханы в индуистской традиции продолжают эту же схему. Иногда Ж. ваханы не вполне отделимы от *аватар*. Так, бык Нанди выступает и как аватара Шивы. В других случаях одно божество может иметь несколько аватар (напр., Вишну), подобно тому как в буддийской традиции различные Ж. являются воплощениями Бодхи-



Слева — Изображение койота (животного, связанного с нижним миром) на ацтекском гербе. Мексика. Мексиканский фонд пластических искусств.

Справа — Ацтекские символические изображения орла и ягуара. Париж, библиотека Нарусс.



дает, возвращая на землю (средний мир), копытных Ж., иногда четыре стада их, похищенных змеем и томившихся взаперти. В ритуале, соответствующем этой части мифа, Ж. прино-

не Томпсона, где герой поражает в подземном царстве дракона или спасается на вершине дерева, откуда его выносит на землю орёл) образуют целый корпус вариантов, которые,

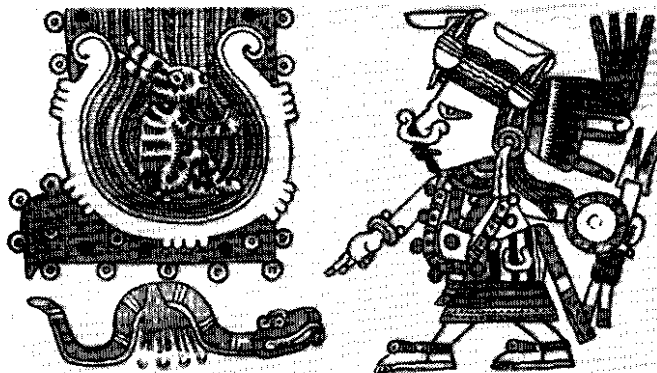
саттвы. Сама идея повторных рождений в колесе жизни и смерти предполагала в Индии возможность перевоплощений и в различных Ж. Наконец, с ваханами и локапалами так или иначе связаны образы Ж., которые поддерживают землю (слоны, кит, черепаха и т. д.), небо или же выводят человека из нижнего мира, чтобы он стал первым земным населенником. Иногда одно какое-нибудь Ж. выступает как мифологический образ космической зоны (ср. древнеегипетское изображение неба в виде коровы), как символ связи всех трёх зон (напр., америндский космический змей, который соединяет все три зоны, может находиться на небе) или даже восстанавливает исходную структуру вселенной после того, как небо упало на землю (восточноболливийский миф).

Эти мотивы, в конечном счёте, отсылают нас к многочисленному классу *космогонических мифов*, в которых роль творца принадлежит Ж. Во многих мотивах творения вселенной (или Земли) решающая роль отводится гагаре, нирку, утке, ворону, змее, ящерице, черепахе и др. Ещё чаще

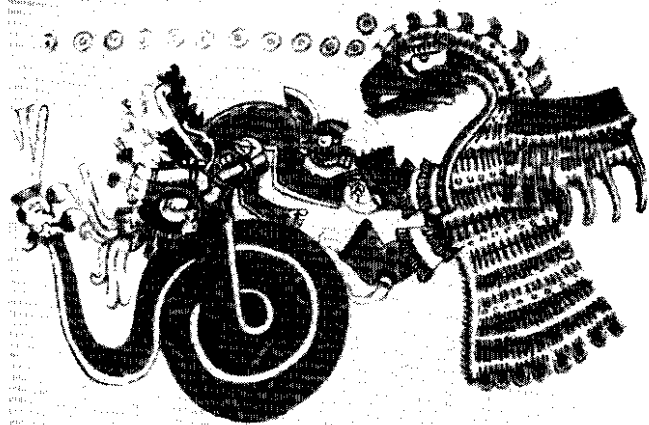


«Пернатый змей». Скульптура на стене храма. Чичен-Ица. Мексика.

Ж. выступает в качестве культурного героя, который может совмещать в себе две роли — творца неких космических элементов (солнце, месяц, звёзды, воды, горы, устройство поверхности земли) и основателя новой культурно-социальной традиции (устройство общества, обучение ремёслам и т. п.). Иногда это Ж.-демиург состоит в конфликте с другим Ж., в обладании которого находятся элементы космоса или природные силы. Таков миф индейцев северо-западного побережья Тихого океана о вороне, который похитил у Серого орла солнце, месяц, звёзды, пресную воду и огонь, укрепил светила на небе, а воду и огонь сбросил на землю, у глинокитов ворон Йель победил волка Хануха и отнял у него огонь и воду, став впоследствии племенным божеством, у индейцев-квакиутль Великий ворон подарил людям солнце и научил их многим полезным вещам, а ворон Йель добыл для людей огонь. Ту же



Орёл вычерпывает жизнь из змея. Ацтекский рисунок. Из «Ватиканского кодекса». Лондон, Британский музей.

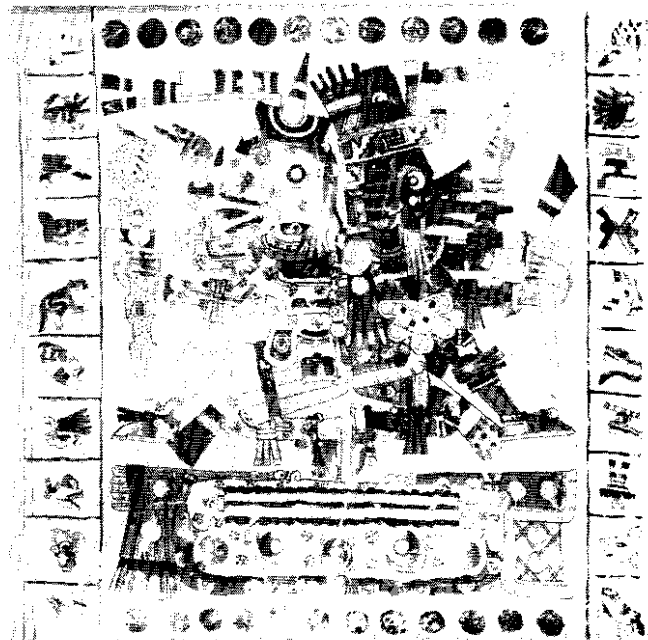


лев и шакал у боссо-сорокин в Судане; леопард и змея у гбанде в Либернии; крокодил и обезьяна у темне в Сьерра-Леоне и т. п.). В мифах племён юго-восточной Австралии клинохвостый орёл в образе героя Бунджила создал людей и все вещи, установил брачные классы, научил людей ремёслам. Сходные деяния приписываются в Океании Тагаро-ястребу и Нденгеи-змею, а также другим существам, совмещающим в себе человеческую и животную природу. Иногда эти мотивы сочетаются с мотивами метаморфозы Ж. в человека, человека в Ж., одного Ж. в другого, Ж. в космическое тело

Ацтекское изображение змея, луны и богины луны. Тласальтеотль.

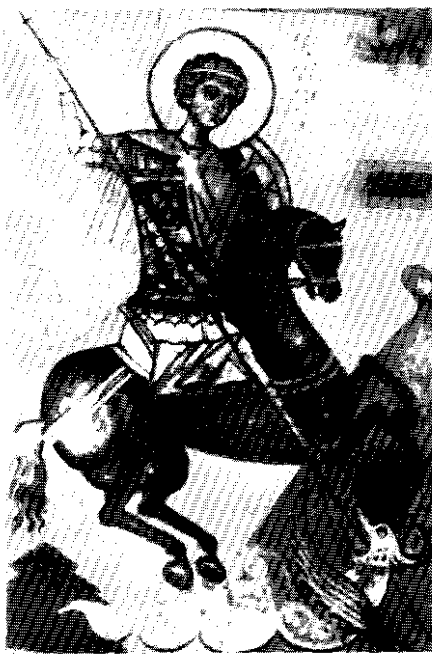
задачу в индийских мифах и сказаниях решают койот, бобр, олень, дятел (похитивший огонь у волков) и другие Ж. У ненцев есть поверье, что пользоваться огнём люди научились у белого медведя. В мифах некоторых народов многие Ж. совместно участвуют в мироустройстве: коршун, орёл, ворон, медведь, горный лев и другие достали солнце, укрепили его на небе, причём некоторые из Ж. вынуждены были остаться там, дав начало созвездиям (скат стал Малой Медведицей, шкура медведя — Большой Медведицей). Великий заяц (или кролик) у алгонкинов не только сотворил мир, но и уничтожил злых духов, создал тайный союз ведунов и изобрёл рыболовные снасти. В Африке в качестве культурных героев наряду с полугомоформными персонажами нередко выступают заяц, шакал, хамелеон, черепаха, паук, богомол. Там же Ж. особенно часто выступают как основатели или покровители тайных союзов (леопард, змея, антилопа, шимпанзе, крокодил, питон у племён клелле и менде в Западном Судане;

«Пернатый змей». Индийский рисунок. Из «Кодекса Борджа». Лондон, Британский музей.



или элемент земного ландшафта. Подобные превращения иногда характеризуют Ж.-трикстеров, также нередко выступающих в функции культурного героя.

В результате сложных (или неполных) метаморфоз возникают чудовишные существа, совмещающие в себе черты нескольких Ж. или человека и Ж.; в китайской мифологии Пань-гу является демургом и культурным героем, дракон не только воплощает зло, но и выступает носителем положительных функций, будучи подателем дождя, охранителем сокровищ и т. д. Известен и другой (механический) вариант сочетания Ж. — их кортежи (т. н. политерионы), часто выступающие в мифах, сказках типа «Теремок» (особенно в кумулятивных), изображениях (преимущественно фризового типа). Многие сказки о Ж. дают основания для реконструкции соответствующих мифов с участием Ж. или, по крайней мере, частных мотивов, в которых Ж. могут выступать в функции божественных персонажей. Эта ситуация вполне подтверждается реально засвидетельствованными случаями обожествления животных — как в некоторых до сих пор существующих традициях (Индия, Юго-Восточная Азия, Африка и т. д.), так и в традициях, известных по источникам. Из последних особого упоминания заслуживают божества в облике Ж., почитавшиеся в Древнем Египте: бык в Мемфисе, шакал в Сиуте, ибис и павлин в Гермополе, корова в Дендере, баран в Элефантине, кошка в Бубастисе, крокодил в Файюмском оазисе и т. п. Во всём Египте почитался бык Апис, содержащийся в особом помещении: ритуал его погребения отличался особой пышностью. Апис связывался с богом Пта (как его душа и как оракул); вместе с тем он сочетался и с Осирисом, образуя синкретическое божество Осирис-Апис. Известно также обожествление и других быков — чёрного Мневиса в Гелиополе и чёрно-белого Бухиса в Гермонтисе. В виде Ж. (иногда в сочетании с человеческими частями) представлялись Тот — ибис, Себек — крокодил, Анубис — собака, Гор — сокол, Сет — змея, Уаджет — змея, Рененутет — змея, Хатор — корова, Нут — корова, Бастет — кошка, Сехмет — лев, Хнум — баран, Таурт — гипполотам, Хекат — лягушка и т. п. В некоторых мифах участвуют божества-Ж.: Небо-корова рождает Ра — золотого телёнка; Ра в образе кота убивает змея; Ра борется со змеем Апопом; Гор-сокол вступает в поединок с Сетом-змеей и т. д. Отчасти сходная картина наблюдается у древних майя: бог-змея Иаш Чан (на рельефах змей с человеческой головой, в рукописях — человек), бог



«Чудо Георгия о Змие». (Георгий поражает копьём дракона). Новгородская икона. 14 в. Москва, Третьяковская галерея.

дождя Тит Соот (изредка — голова дождя, тело змеи, обычно — человек), бог-улитка, бог-лягушка (однажды в человеческом облике), бог-гриф Ти (птица или человек с головой грифа), Небесный пёс (олицетворение молнии) и др.; у ацтеков: Кецалькоатль — бог солнца в виде пернатого змея; Коатлике — полуженщина-полужмея; Тлалтекутли — бог земли с чертами крокодила и жабы; в Вавилоне: Иштар в образе коровы, собаки, голубя; Тиа-мат в образе зверя-птицы (дракон), Мардук в связи со змеей, хищной птицей, драконом и др.; в Индии: Хануман — бог-обезьяна; Ганеша — человек-слон и др. (ср. также конские ипостаси: Дадхикра, Таркшья, Пайдва, Эташа, возможно, первоначально Ашвины и т. п.).

Даже греческая мифология, с её отчётливо антропоморфными образами, содержит довольно значительный пласт, связанный с Ж. Этот пласт, если иметь в виду мифологических персонажей высшего уровня и те черты Ж. в их облике, которые обычно имеют мотивировку в мифе, формируется из разных источников. В их числе: спорадические превращения богов в Ж., имеющие сюжетный характер, — Зевса — в быка, орла, лебедя, муравья (ср. также превращение германского Одина), Диониса — в быка, козла, льва, пантеру, Посейдона — в коня, Деметры — в кобылицу (иногда в Ж. обращается персонаж, связанный в мифе с тем или иным божеством;

ср. превращение Афиной Арахны в паука и др.); сохранение териоморфных черт в образе богов (Пан и козёл, Артемида и медведица, Гера и корова); почитание богов в ипостаси Ж. (Афина как змея, Дионис как бык и т. п.); священные Ж. богов или соответствующие их атрибуты (орёл и бык у Зевса, сова и змея у Афины, лань и медведица у Артемиды,мышь у Аполлона Сминфейского, конь, бык и дельфин у Посейдона и т. д.); животные эпитеты богов — Зевс Ликейский (Волчий), Аполлон Ликейский, Аполлон Сминфейский (Мышиный), Дионис Таврос (Бык) и др.; жертвенные животные, предназначенные определённым богам (ворона, грифон, волк — Аполлону, петух, змея — Асклепию) и т. д.

Ритуалы, связанные с жертвоприношением Ж. (гекатомба, ашвамедха и т. п.), их захоронением (т. н. «медвежьих пещер» палеолита и неолита, медвежьих кладбища у нанайцев, некрополи быков, крокодилов, кошек в Древнем Египте и т. п.) или изготовлением фигурок Ж., ещё более расширяют наши представления о роли Ж. в сакральной сфере и о мифологическом значении тех или иных видов Ж. Данные фольклора, символики, суеверий, примет, языка также включаются в ряд источников, позволяющих реконструировать связь образов Ж. с мифологическим началом. Ср. широкое применение зооморфных образов в воспитании ребёнка (сказки о Ж., игрушки, изображающие Ж., игры, ласкательные слова и т. д.) и в сфере символики, эмблематики, геральдики — вплоть до бытовой сферы (предметы, украшения, суеверия в виде животных; название ряда болезней — рак, жаба и др.; строительных и иных конструкций).

Лит.: Колмачевский Л., Животный эпос на Западе и у славян, Казань, 1882; Кагаров Е. Г., Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции, СПб., 1913; Зеленин Д. К., Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии, Л., 1929; Золотарева А. М., Пережитки тотемизма у народов Сибири, Л., 1934; Штернберг Л. Я., *Первобытная религия в свете этнографии*, Л., 1936; Пропп В. Я., *Исторические корни волшебной сказки*, Л., 1946; Токарев С. А., *Ранние формы религии и их развитие*, М., 1964; Абрамова З. А., *Палеолитическое искусство на территории СССР*, М.—Л., 1962; Формозов А. А., *Очерки по первобытному искусству*, М., 1969; *Ранние формы искусства*, М., 1972; Соколов В. П., *Культ животных в религиях*, М., 1972; Gubernatis A. de. *Zoologica mythology*, v. 1—2, L., 1872; Frazer J. G. *Totemism*, Edinburgh, 1887; его же, *Totemism and exogamy*, v. 1—4, L., 1910; Durkheim E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, P., 1912; Boas F., *Primitive art*, Oslo, 1927; Funk and Wagnall's standard dictionary of folklore, mythology and legend, v. 1, Chi., 1949; Jensen A. d. E., *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, 2. Aufl., Wiesbaden, 1960; Campbell J., *The masks of God: primitive mythology*, N. Y., 1959; Jones G., *Dictionary of mythology, folklore and symbols*, v. 1, N. Y., 1961, p. 97—98; Lamignon-Emperaire A., *La signification de l'art rupestre paléolithique*, P., 1962; Lévi-Stra-



Ганеша на руках у Шивы и Парвати.
Современная индийская литография.

uss C., La pensée sauvage, P., 1962; его же, Le totémisme aujourd'hui, P., 1962; Lévi-Gourhan A., Les religions de la préhistoire (Paléolithique), P., 1964; его же, La préhistoire. De l'art occidental, P., 1965; Holm E., Tier und Gott. Mythik, Mantik und Magie der südafrikanischen Urjäger, Basel—Stuttg., 1965; Mellart J., Earliest civilizations of the Near East, L., 1965; его же, Catal Hüyük: a neolithic town in Anatolia, L., 1967; Henkel A. und Schöne A., Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI und XVII Jahrhunderts, Stuttg., 1967.

В. Н. Топоров.

ЖИГ-ГУАША, Жыг-гуаша (кабардино-черкес.), Чыгыт-уаша (адыг.) (от жыг или чыгы, «дерево» и гуашэ, «хозяйка»), в мифологии адыгов богиня, покровительница деревьев. Отличается глубокой мудростью. Снизу Ж.-г. — дерево, верхняя её часть — прекрасная женщина из золота и серебра. Пребывает на морском побережье, где её окружают тхаухуды. Ж.-г. родила от Тлепша (встретившего её во время своих странствий по свету в поисках знаний для нартов) солнечного сына. Мальчик унаследовал мудрость матери: первые его слова заключали в себе совет

нартам ориентироваться в походах по Млечному пути.

М. М.

ЖИЗНЬ, см. в ст. *Древо жизни*.

ЖИР ИЯСÉ («хозяин земли»), в мифологии татар-мишарей дух, покровительствующий полям. Представлялся в человеческом облике. В некоторых местах Ж. и. — собирательное название духов жир атасы («отец земли») и жир анасы («мать земли»). Ж. и. может навлечь болезнь на человека. Для его умалостивления ежегодно после весеннего сева устраивалось общественное моление с жертвоприношениями. Близкие Ж. и. персонажи имеются у казанских татар [«мать поля» басу анасы (аряш анасы)], чувашей («мать поля» ираш амэшэ), марийцев (уржава, рожава, норов ава), удмуртов (джеганай), карачаевцев (джер ийеси, дух-хозяин, имеющийся у каждого участка земли), турок (тарла-бекчиси, дух-хранитель поля в образе змеи).

Лит.: Гордлевский В. А., Из османской демонологии, Избранные сочинения, т. 3, М., 1962, с. 310; Мухамедова Р. Г., Татары-мишари, М., 1972, с. 186—87; Ахметьянов Р. Г., Некоторые термины обрядов и мифологии булгаро-чувашского происхождения у народов Урало-Поволжья, «Советское финно-угроведение», 1977, т. 13, № 2, с. 101.

В. Б.

ЖО, в древнекитайской мифологии священное дерево, растущее за Южным морем, между реками Хэйшуй («Чёрной») и Циншуй («Зелёной») на крайнем западе у горы Куньлунь. Листья его темно-зелёные, цветы красные, напоминающие лотосы, свет их освещает землю. Согласно мифу, на вершущу Ж. саднялись десять солнц, завершив свой путь по небосводу. Ж. — западный эквивалент солнечного (восходного) древа *фусан*, находящегося на крайнем востоке. Образ Ж. неоднократно использовался в китайской поэзии (Цюй Юань — 4 в. до н. э., Ли Бо — 8 в. н. э.).

В. Р.

ЖОШУИ («слабая вода»), в древнекитайской мифологии река под горой Куньлунь, где жила *Си-ван-му* («владычица Запада»). Вода в этой реке не держала на поверхности даже лёгкого лебединого пёрышка. Можно предположить, что Ж. рассматривалась как особая река, разделявшая царство живых и мёртвых. Ж. — типичный скользящий топоним, этим именем на-

зывались и реальные реки в различных окраинных и сопредельных Китае землях.

Б. Р.

ЖУК У ЖАМАНАК («время»), в армянской мифологии персонафикация времени. Ж. у Ж. — седоволосый старик, сидит на вершине высокой горы (на небе). Как распорядитель времени держит в руках два клубка — белый и чёрный. Он спускает по одной стороне горы один клубок, при этом его разматывая, второй клубок он сматывает, поднимая его по другой стороне горы. Когда белый клубок (символизирующий день, дневное небо), разматываясь, доходит донизу, — светлеет и восходит солнце. Когда Ж. у Ж. сматывает белый клубок, а чёрный (символ ночи, ночного неба), разматываясь, спускает вниз, — темнеет и заходит солнце.

С. Б. А.

ЖУН ЧЭН, в древнекитайской мифологии маг, учитель *Хуан-ди* («Жёлтого государя»). Ему приписывается изобретение календаря, а также способа достижения бессмертия посредством акта половой жизни. В даосских трактатах с его именем связывали уже на рубеже н. э. теорию о восполнении мужской силы ян за счёт женского начала инь (см. *Инь и ян*). По легендам, он вновь появился на земле около 1010. Считалось, что он обладал секретом возвращать молодость, восстанавливать цвет волос у стариков и вставлять обратно выпавшие зубы. Иногда его считают наставником *Лао-цзы*.

Б. Р.

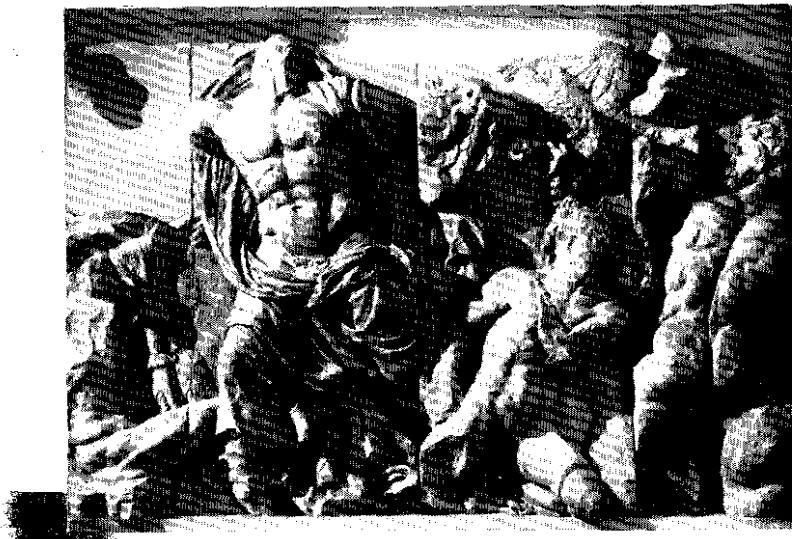
ЖУ-ШОУ, Гай, в древнекитайской мифологии божество осени. В комментарии к «Книге обрядов» (4—2 вв. до н. э.) объясняется его имя: «Осенью все растения созревают (жу) и начинается сбор (шоу) урожая». Ж.-ш. считался также духом металла, а поскольку металл связывался с западом, то Ж.-ш. помещали в западной части храма. Его изображали с угольником в руках. Он ведал также наказаниями на небе. Согласно мифу, жил на горе Юшань, откуда наблюдал за заходом солнца и отражением закатных лучей, отсюда и прозвище *Хун-гуан* («Алый блеск»).

Лит.: Юань Кэ, Мифы древнего Китая, М., 1965, с. 81—110, 346.

Б. Р.



З



ЗАВУЛОН (греч. Ζαβουλών, евр. zəvūlūn, от zābaī, «оставаться», «находиться», zəvūl, «помещение», «храм»), в ветхозаветном предании один из двенадцати сыновей Иакова, последний из шести сыновей, рождённых Лией (Быт. 30, 20); родоначальник-эпоним одного из «колен Израилевых». В песне *Деворы*, относящейся к древнейшим частям Ветхого завета, говорится, что пришли «от Завулона владеющие тростью писца», что «Завулон — народ, обрешкий душу свою на смерть» (Суд. 5, 14 и 18). В современных исследованиях высказывается предположение, согласно которому объединение З. и Иссахара (их в легенде Лия родила, купив право на ночь с Иаковом у Рахили за мандрагоровые плоды) отражало реальное расселение соответствующих племенных групп.

ЗАГОВОРЫ И МИФЫ. Заговоры — особые тексты формульного характера, которым приписывалась магическая сила, способная вызвать желаемое состояние. Заговоры самым тесным образом связаны с мифом и со всей мифопоэтической сферой, но эта связь до сих пор оставалась периферийной темой. По А. И. Веселовскому, заговор — это «усилие повторить на земле, в пределах практической деятельности человека, тот процесс, который по понятиям язычника, совершается на небе неземными силами. В этом смысле заговор есть только сокращение, приложение мифа». Даже если признать это заключение слишком категоричным, связь заговора как ритуала (иногда вырожденного до такой степени, что сохраняется лишь словесная часть, совпадающая с конкретной просьбой) с мифом, который в значительной степени мотивирует

этот ритуал и, следовательно, явно или неявно присутствует в нём, не подлежит никакому сомнению (см. также *Обряды и мифы*).

Заговор и миф объединяются прежде всего присутствием в них общей логики, предполагающей общую им стратегию поведения. Основной чертой этой логики можно считать понимание причинно-следственных отношений как всеохватывающей (глобальной) и всепроникающей (интегральной) системы детерминистических связей (реальных и фантастических), изображение мира в виде (по словам французских исследователей Р. Юбера и М. Мосса) «гигантской вариации на тему принципа причинности». Французский учёный Л. Леви-Брюль назвал эту логику «логикой партиципации» (сопричастности), согласно которой сверхъестественные силы, природа и человек, будучи элементами единого космического порядка, рассматриваются как некое непрерывное поле разносторонних взаимодействий и объектов магического воздействия. Нагляднее всего она реализуется в магических действиях и соответствующих текстах типа заговоров и в архаичных мифах (типа австралийских), обнаруживающих тесную связь с ритуалом. Как в заговорах, так и в архаичных мифах общая схема «действие → изменение (новое состояние) → действие, учитывающее достигнутое новое состояние», актуализирующая механизм обратной связи, предполагает особую связанность, зависимость или даже тождество между макрокосмом и микрокосмом, природой и человеком, где человек как таковой — один из крайних ипостасных элементов космологической схемы.

Его состав, плоть его в конечном счёте восходит к космической материи, которая, оплотнившись, стала основой стихий и природных объектов (напр., элементов ландшафта). Существует обширный класс мифопоэтических текстов из самых разных традиций, в основе которых лежат отождествления космического (природного) и человеческого: плоть — земля, кровь — вода, волосы — растения, кости, зубы — камни, зрение (глаза) — солнце, слух (уши) — страны света, дыхание (душа) — ветер, голова — небо, разные члены тела — разные социальные группы и т. п. Эти отождествления, столь актуальные в заговорах (как в самих текстах, так и в сопровождаемых ими ритуалах, ср., напр., заговоры от кровотечения, зубной боли, ломоты в костях, болезни глаз, выпадения волос и т. п.), постоянны и в некоторых классах мифов. Более того, существуют особые мифы, которые сюжетно мотивируют всю эту систему отождествлений историей создания вселенной и отдельных её частей из тела космического великана (см. *Великаны*), первочеловека, *культурного героя* и т. п. (ср. гимн о *Пуруше* в «Ригведе» X 90 или «Атхарваведе» X 2; в ср.-иран. «Вундахишне» 221, 12--223, 4 или «Затспраме» XXXIV 7--14, в эддических «Речах Вафтруднира» или в древнегерм. кантлене схоласта Энцио, в др.-лит. мифах о *Паньгу* и разных версиях русской «Голубиной книги»). Эти тексты, несомненно, связанные с жертвоприношением (конкретно — с расчленением жертвы на части, отождествлением их с элементами *космоса* и, наконец, их интеграцией), описывают основную структуру мира в разных его аспектах

(предметном, пространственном, социальном и т. д.), показывая одновременно и иерархию отдельных элементов. Иерархическая схема уровней и элементов мироздания, реконструируемая на основе подобных мифов [1. Белый свет, солнце, месяц, звёзды, заря, ветер, дождь...; 2. Земля, гора, древо (как образ мира)...; 3. Море, озеро, река, поле, лес, дорога...; 4. Камень, трава, дерево...; 5. Птица, зверь, рыба...; 6. Человек: кровь, кость, волосы, кожа, части тела...; 7. Человек: высший, средний, нижний социальные классы...; 8. Город, дом, двор, церковь, алтарь... и т. п.], в такой же степени описывает и «мир» заговора. Вместе с тем то, что в мифах даётся чаще порознь, в соответствии с поворотами сюжета, в заговорах нередко представлено в виде списков (ср. длинные перечисления частей тела, болезней, вредоносных объектов, лекарственных растений, элементов пространства, мифологических персонажей — покровителей, целителей или вредителей, насылающих болезни, и т. п.). Не случайно, что именно заговорные тексты обнаруживают всю глубину классификационных и таксономических функций, которые в мифе могут присутствовать лишь имплицитно и актуализируются лишь в определённых ситуациях. Ср. характерное для заговоров членение по направлению внутрь [кровь — плоть — сухожилие — кость — мозг (костный)...] и вовне (дом — сени — двор — поле — лес — горы — моря... с указанием порога, дверей, ворот, дороги и т. п.). В этом отношении заговоры могут рассматриваться как важнейший источник для реконструкции основоположных координат мифопоэтического мира, в частности хронотопа самого мифа [т. е. присущего мифу способа освоения пространственно-временного единства; ср. особую отмеченность таких временных точек в заговорах, как восход и заход солнца (заря, зори), появление луны, полнолуние, самая короткая ночь, наступление равноденствия, стык старого и нового года и т. п.; о пространственных координатах см. выше].

Важность заговоров для реконструкции мифов определяется ещё и тем, что многие традиции относительно полно сохраняют т. н. «чёрные» заговоры, связанные с чёрной магией. Может быть поставлен вопрос о воссоздании на их основе системы «чёрных» (теневого) мифов, которые почти совсем не попадают в поле зрения исследователей, поскольку они были либо полностью вытеснены, пройдя «цензуру» официальной мифологии большинства, либо с самого начала имели распространение в узком конфессиональном кругу («чёрные» шаманы, колдуны,

ведьмы, эзотерические группы и т. п.). Шумерские и ассирио-вавилонские заговоры-заклинания в части, содержащей перечни болезней, демонов, насылающих их, и мест ссылки болезней, содержат особенно богатый материал для такого рода реконструкций.

Сравни заговоры против козней колдунов и ведьм (*maqīū*) или заклинания семерых злых духов (*mas-kim*), рисующие иногда достаточно подробную картину: «Их семеро! их семеро! их семеро в глубине моря! Их семеро разрушителей неба; они возникли из глубины моря. Они ни мужского, ни женского пола, они распространяются, как цепи. Нет у них жен, не родят они детей... Они нечисть, порождённая горами, враги бога Эа, они орудия гнева богов. Они облегают дороги и пути, они враги, враги. Их семеро, семеро, семеро. Дух неба, закляни их! Дух земли, закляни их!...». То же можно сказать о русских «чёрных» заговорах с подробным описанием «антимира»: вывернутый наизнанку (по сравнению с обычными заговорами) *хронотоп*, *обратные* принятым действия в ритуале (обращение к нечистой силе, снятие креста, отречение от бога, богородицы, отца-матери, от всего белого света, приречение к сатане, выход наружу не из дверей, а в окошко, не в ворота, а через подворотню, собачьими дверьми, мышьиной норой, не путём-дорогой, а тараканьими тропами, на запад, тылом на восток, в ночную страну и т. д.), перечни злых духов, бесов, лихорадок, болезней; о соответствующих заклинаниях или проклятиях в сибирской, африканской и других традициях «чёрного» шаманства, наконец, о т. н. «*exorcismi conjurationes*» (заклинаниях злого духа священным именем), известных как на Востоке, так и в средневековой Европе (ср. «*Testamentum Solomonis*» и т. п.).

Ещё более очевидны и разнообразные взаимоотношения заговора и мифа в топике, сюжетике и наборе общих мифологических персонажей. Участие в заговорах божеств, входящих в пантеон и действующих в мифах, одновременно подчёркивает и зависимость заговора от мифа, и прагматическую функцию мифа, эксплицируемую в заговоре и ритуале. Ср. древнеегипетское врачевание, предполагающее соответствующий ритуал и заговор: Ра мучается спазмами, Гор делает статую Исидитяти, гелиопольские боги волшебством отсылают боли Ра в эту статую; совет вавилонского бога Эа Мардуку слепить из тины образ духа чумы Намтара и положить его на живот больного; обращение Мар-

дука к Эа с жалобой на демонов, вредящих человеку, и совет Эа с указанием помощи; участие *Варуны* в древнеиндийских заговорах, в частности против водянки (сам Варуна связан с водой, мировым океаном); балтийские заговоры от грозы или от прострела с обращением к образу громовержца (*Перкунас*, Перконс); восточнославянские заговоры, в которых выступают трансформированные образы *Перуна* (гром, «перуновы стрелы» и т. д.) и *Велеса* (Св. Власий, скотинки — Власевны и т. д.) и др. Нередко мифологический мотив (подлинный или мнимый, неизвестный в мифах) мотивирует содержание заговора и выполняет композиционную роль зачина. Ср. вступление к древне немецкому «Второму Мерзебургскому заклинанию»: «Фолла и Водан поехали в лес, там у *Бальдра* жеребёнок вывихнул ногу...» или начало белорусского заговора: «Ехав Сус Христос на своём храбром коне на Сияньскую гору, на Сияньской горе стоиць калиновый мост; на том калиновом мосту свою храбрую конь ногу упустив, калинову мосьницю праломив. Калинова мосьница узнимись, а ты зьвих унимись» и т. д. В других случаях само ядро заговора содержит мифологические (или мифологизированные фольклорные) мотивы. Так, например, мифологический сюжет наказания громовержцем своих детей посредством их обращения в хтонических животных и последовательного уничтожения в заговоре выступает в виде мотива подобного же последовательного уничтожения (одного за другим) таких вредоносных хтонических существ, как черви (или змеи, или мыши), число которых (семь или девять) также совпадает с числом детей в мифе. Степень проникновения мифологических мотивов или персонажей в заговоры может быть весьма значительной (ср. «Атхарваведу»); нередко мотивы даются в свёрнутом виде, как эпитеты или титулы (ср. в вавилонских заговорах: «творец всего человечества», «господин святости», «направитель неба и земли», «дающий наследство и семья», «охраняющая жизнь», «всеслышай», «приводящая людей в порядок», «охранитель мира», «господин горных источников и моря», «устранитель зла» и т. п.). Наконец, иногда заговоры обнаруживают непосредственную связь с наиболее общими и универсальными мифологемами (напр., с образом *древа мирового*).

Вместе с тем связь заговоров с мифами прослеживается и там, где нет прямых и надёжных параллелей: Установка на мифообразующий процесс особенно отчётливо проявляется в мифологизации тех мотивов

и действующих лиц заговорных сюжетов, которые, строго говоря, отсутствуют в актуальном корпусе мифов. Заговор нередко конструирует новые мифы, синтезируя элементы традиционной мифологии с элементами господствующей (или, наоборот, вытесненной) религиозной системы или фольклорной традиции, элементы своего и чужого и т. п. Ср. превращение античных божеств в демонов средневековых европейских заговоров (особенно *Аполлон*, *Венера*), включение христианских персонажей в заговоры (Иисус Христос, богородица, апостолы, святители, угодники, архангелы, святой Георгий, а также Ирод, Иродиада, Саломея и т. д.), обращение к фольклорным героям (Илья Муромец, Усыня, Бородиня и т. п.), к другим традициям (ср. вклад византийской Сисиниевой легенды в русские и другие славянские, румынские, греческие, грузинские, сирийские заговоры, с отражением в них разных мотивов довольно развёрнутого сюжета — встреча Сисинием женоподобного демона или 12 сестёр, битьё их и выпытывание тайного имени, похищение демоном детей Мелитены, сестры Сисиния, и т. п.). Следует заметить, что этот аспект мифобразующих тенденций, свойственных заговору, до сих пор остаётся почти не изученным.

Лит.: Буслев Ф. И., О родстве одного русского заклятия с немецким, относящимся к эпохе языческой, в его кн.: Исторические очерки русской народной словесности и искусства, т. 1, СПб., 1861; Крушевский Н. В., Заговоры как вид русской народной поэзии, «Варшавские университетские известия», 1876, № 3; Потёбня А. А., Объяснения малорусских и средних народных песен, Варшава, 1883; его же, Из записок по теории словесности, Харьков, 1905; Миллер В. Ф., Ассирийские заклинания и русские народные заговоры, «Русская мысль», 1896, № 7; Ветухов А. В., Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова, Варшава, 1907; Познанский Н. Ф., Сисиниева легенда-оберег и средние ей аналогичные заговоры, «Живая старина», 1912, в. 1; его же, Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул, П., 1917; Кагаров Е., Греческие таблички с проклятиями (defixio-опит Tabulae), Харьков, 1918; Мансикка В., Представители злого начала в русских заговорах, «Живая старина», 1909, в. 4; Топоров В. Н., К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул. (На материале заговоров), в кн.: Труды по знаковым системам, т. 4, Тарту, 1969; Аткаравада. Избранное. [Заговоры. Перевод, комментарии и вступ. ст. Т. Я. Елизаренковой], М., 1977; Kuhn A., Indische und germanische Segensprüche, «Kuhn's Zeitschrift», 1864, Bd 13; Tallqvist K. L., Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû, Lpz., 1895; Wuttke A., Der deutsche Volksglaube der Gegenwart, 4 Aufl., Lpz., 1925; Ebermann O., Blut und Wundsegen in ihrer Entwicklung dargestellt, B., 1903; Niedner F., Der Mythos des zweiten Merseburger Spruches, «Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur», 1899, Bd 43; Mansikka V. J., Über russische Zaubersprüche mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungsegen, Helsinki, 1909; Boserup Th. H., Die Beschwörung einer Krankheit in der Sprache von Kreta, «Orientalistische Literaturzeitung», 1931, Jg. 34; Storms G.,

Anglo-Saxon Magic, The Hague, 1948; Grattan J. H. G., Singer Ch., Anglo-Saxon magic and medicine, L., 1952; Genzmer F., Die Götter des zweiten Merseburger Zauberspruchs, «Arkiv för nordisk filologi», 1948, № 63; его же, Germanische Zaubersprüche, «Germanisch-romanische Monatschrift», 1950, neue Folge, Bd 1, № 1; Hampp I., Beschwörung, Segen, Gebet, Stuttgart, 1961; Eis G., Altdesutsche Zaubersprüche, B., 1964; Schlerath B., Zu den Merseburger Zaubersprüchen, в сб.: 2. Fachtagung für indogermanische und allgemeine Sprachwissenschaft, Innsbruck, 1962; Fontenrose J., The ritual theory of myth, Berk. — Los Ang., 1966; Schmitt R., Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit, Wiesbaden, 1967; Falkenstein A., Die Haupttypen der sumerischen Beschwörung literarisch untersucht, Lpz., 1968 (Leipziger semitische Studien, neue Folge, 1, Diss.); Kunstmann W. G., Die babylonische Gebetsbeschwörung, Lpz., 1968 (Leipziger semitische Studien, neue Folge, 2).

В. Н. Топоров.

ЗАГРЕЙ (Ζαγρεύς, букв. с греч. «великий охотник», «великий ловчий»), в греческой мифологии одна из архаических ипостасей бога Диониса. Сын Зевса Критского и богини Персефоны, с которой Зевс вступил в брак в образе змея. Посланные богиней Герой титаны напали на З., но он устроил их, превратившись в дракона, тигра и быка. Но Гера своим свирепым мычаньем побудила титанов к действию, и они растерзали З. Зевс сбросил титанов в Тартар, опалил мать титанов землю страшным пожаром, а затем послал на неё потоп (Nonn. Dion. VI 155—388). Образ З. вошёл в теогонию орфиков, которые связывали с ним целую систему философско-мифологических идей. З. были посвящены орфические таинства (Cic. De nat. deor. III 58). Ряд мифов связан с воскресением Диониса-З., сердце которого спасла Афина (Procl. Num. VII 11—15). У автора 4 в. Фирмика Матерна (VI, р. 15) содержится подробный рассказ о растерзании Либер-З., сына критского царя Зевса (Либер — италийское божество плодородия).

Лит.: Лосев А. Ф., Античная мифология в ее историческом развитии, М., 1957, с. 142—82. А. Т.-Г.

ЗАГРБНЫЙ МИР, потусторонний мир, тот свет, в мифологии обитель умерших или их душ. Мифы о З. м. развились из представлений о загробной жизни, связанных с реакцией коллектива на смерть одного из членов и погребальными обычаями. Смерть воспринималась как нарушение нормальной жизнедеятельности коллектива в результате воздействия сверхъестественных причин (вредоносной магии, нарушения табу и т. п.). Психологический страх перед смертью (в сочетании с биологической опасностью, исходящей от разлагающегося трупа) персонифицировался в самом умершем: поэтому погребальные обычаи преследовали цель изолировать умершего и с ним — вредоносное воздействие смерти; одновременно,

однако, существовала и противоположная тенденция — сохранить умершего вблизи живых, чтобы не нарушать целостность коллектива. Отсюда — древнейшие обычаи погребения (изоляция) на поселениях, в жилищах или специальных домах мёртвых, позднее — в некрополях (городах мёртвых) вблизи поселений. Соответственно амбивалентным было и отношение к умершему: с одной стороны, его почитали как предка-благодетеля (см., напр., *Питары*, *Манья*), с другой — боялись как вредоносного мертвеца или духа, обитающего вблизи живых. Представления о наделённых сверхъестественной силой «живых мертвецах», выходящих из могилы, нападающих на людей, приносящих болезни и смерть, присутствуют в мифологии и фольклоре многих народов (см., напр., *Упырь*). «Живых мертвецов» стремились умертвить вновь, связать и т. п., духов — отпугнуть шумом на похоронах, запутать дорогу в мир живых. Но самым действенным способом устранения вредоносных свойств покойника при сохранении связи с ним как с духом-покровителем считалось отправление его в З. м.

У некоторых наиболее отсталых племён (австралийцы, бушмены, папуасы) не сложилось дифференцированных мифологических представлений о З. м.: умершие могли населять пустынные местности, лес или кустарники, оказывались в море или на небе; иногда известно было лишь направление, в котором уходили умершие. Смутны и противоречивы были представления о занятиях мёртвых: они могли вести обычную жизнь охотников и собирателей, превращаться в животных и птиц, скитаться по земле, выходить по ночам из своих убежищ, возвращаться к стойбищам живых. Вероятно, эта раздвоенность умерших, пребывающих в мире живых, и в ином — З. м., связанная с двойственностью обрядовых устремлений сохранить умершего в могиле и удалить его в иной мир, способствовала мифологическому расчленению покойника на погребённое тело и *душу* (дух), обитающую в З. м. Это расчленение не было последовательным — душа не лишалась телесных свойств и привязанности к телу; у многих народов (у индейцев, в римской и сибирских мифологиях) известны представления о «могильных душах», наподобие как в египетской мифологии.

Наиболее распространённым было представление о временном пребывании духа возле тела (могила). По совершении погребального обряда и уничтожении субстрата души — тела — во время кремации или каким-либо иным способом — дух отиравался в З. м.

Загробное путешествие стало тяжёлым и опасным: загробный мир был отделён от мира живых реками, горами, помещался на деревьях, в глубинах земли или на облаках. Для такого путешествия первоначально необходимы были лодки, плыш, нарты, колесницы, крепкая обувь, припасы на дорогу и т. п., помещавшиеся обычно в могилу. На пути встречались сверхъестественные преграды — огненные озёра, кипящие потоки и пропасти, через которые вели узкие мосты (мост — конский волос в алтайских мифах, у индейцев — пень и др.); сорвавшихся ждала вторичная и окончательная смерть. В преодолении этих преград умершим помогали проводники душ — животные (обычно собака или конь), шаманы и боги. Вход в З. м. (иногда — восток) охранялся стражами: чудовищными псами у индоевропейских народов (*Кербер* и др.), самими хозяевами царства мёртвых; они впускали лишь души выполнявших племённые обычаи при жизни и погребённых по всем правилам, тех, кто мог заплатить проводникам и стражам мясом животных, принесённых в жертву на похоронах, деньгами и т. п. (у народов Океании, у йоруба в Африке, индейцев дакота и других — ср. древнегреческий обычай припасать медовую лепёшку для Кербера). «Нечестивцам» грозила окончательная смерть или участь скитальца, лишённого загробного пристанища.

З. м., несмотря на разнообразие идей относительно его местонахождения, обычно вписывался в общую мифологическую картину мира как далёкий иной мир, противостоящий «своему» миру живых. При этом его размещение в горизонтальном пространстве соотносилось с вертикальной моделью мира, расчленяющей космос на небо, землю и преисподнюю. Так, народы Сибири помещали З. м. на севере в низовьях великих сибирских рек и одновременно в нижнем мире (ср. сканд. *Хель*); в мифологиях, где путь умершим указывало солнце (у некоторых народов Океании, Северной Америки — ср. представление о солнечной барке *Ра*), З. м. оказывался в подземном обиталище на западе. Реже З. м. помещался на небе (на звёздах и т. п.), куда можно было проникнуть, как и в нижний мир, по *дреvu мировому*, или мосту (которым иногда считались радуга или Млечный путь).

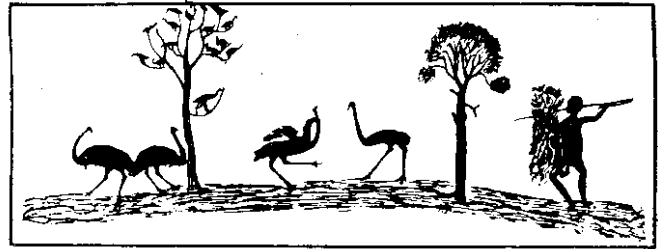
Картины З. м. могут целиком копировать реальный мир с селениями, где умершие живут родовыми общинами, охотятся, женятся, иногда даже производят потомство и т. д. — в мифах воспроизводится даже ландшафт, окружающий общину в этом мире. Духи не бессмертны,

но в З. м. им отводится обычно более длительный жизненный срок, чем на земле (у североамериканских индейцев, некоторых народов Африки и др.); по истечении этого срока души умирают окончательно или возрождаются на земле в живых существах. Духи предков существуют в З. м., пока их чтут потомки. В мифологии банту (балуа) души пребывают в З. м. у Изамбе до тех пор, пока не состарятся, после чего бог изгоняет

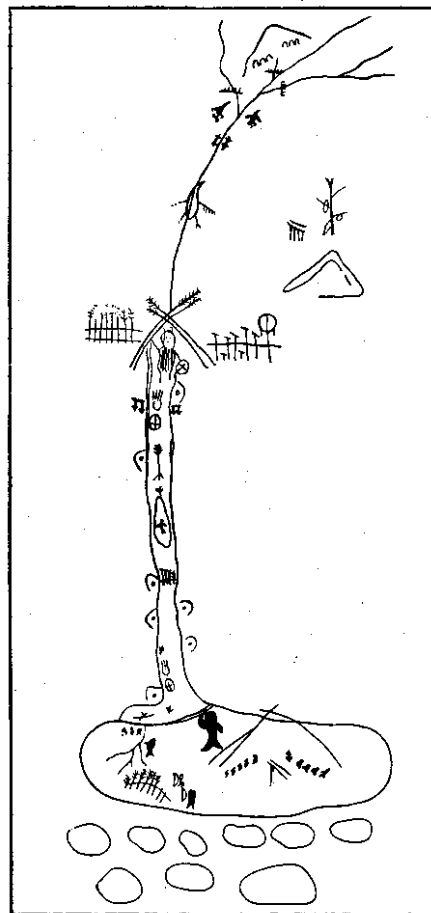
их на землю, где они обращаются в прах. В примитивных мифологических системах, где З. м. мыслился как простое «продолжение» земного существования, отсутствовало противопоставление телесного и духовного начал. Непосредственным было это противопоставление в развитых мифологиях: так, души в греческом *аиде* жаждут крови и боятся меча (Hom. Od., XI), скандинавские *зйнхери* убивают друг друга и воскресают вновь в *валхалле*. Вместо этого получило развитие физическое противопоставление мира живых и «того света»: когда на земле день, в З. м. — ночь, у живых — лето, у мёртвых — зима, умершие ходят вверх ногами, одежду носят наизнанку, их пища — яд для живых и т. п. (в мифологиях Океании, народов Сибири, североамериканских индейцев). Живые, проникшие в З. м., невидимы для его обитателей, как и души среди живых, и столь же вредоносны для умерших, как те — для живых (сибирские мифологии). В иных традициях живые, напротив, встречают радужный приём на том свете у умерших сородичей (африканские мифологии), отправляются туда за женой или возлюбленной (мотив *Орфея* и *Эвридики*, известный, в частности, у североамериканских индейцев и японцев), но их пребывание в З. м. связано с особыми табу, нарушение которых губит предприятия живых, и те ни с чем возвращаются на землю (ср. судьбу *Энкиду*).

В некоторых мифологических традициях картина З. м. окрашена в тусклые тона: там слабо светит солнце, нет ни нужды, ни радости и т. п. Таковы, например, представления о призрачном существовании бесчувственных теней во мраке *аида* и *шеола*. Напротив, вера в лучшую загробную жизнь отразилась в представлениях об обильных охотничьих угодьях, сверхъестественно плодородных полях (ср. егип. *цару*), пастбищах в З. м.; умершие становились молодыми, не знали болезней и забот, предавались веселью, танцам (у некоторых народов Меланезии, Америки).

Общая концепция продолжения существования после смерти дополнялась в мифологиях первобытной



Дух охотится на эму в стране предков. Рисунок Австралия.



эпохи и древнего мира представлениями об особых судьбах различных категорий умерших. Загробная жизнь зависела от рода смерти: убитые, утонувшие, почившие естественной смертью, умершие в детстве помещались в разные области З. м. (ср. описание *Орка* в «Энеиде» VI) или даже в разные загробные царства. В разных мифологиях эти категории умерших наделялись нередко противоположными судьбами: у германцев и ацтеков павшие в битвах получали награду в воинском «раю» (герм. *валхалла*), в отличие от умерших естественной смертью; у некоторых народов Африки, Индонезии убитые на войне, напротив, считались вредоносными существами, их загробная участь была незавидной (также различно в разных мифологиях отношение к женщинам, умершим при родах, детям и др.). По-видимому, мифология (как и погребальные обычаи) в этом случае лишь «классифицировала» половозрастные группы и социальные подразделения с ориентацией на постожонные цели коллектива, выделяя его защитников, продолжателей рода и т. п. — посмертная их судьба прямо не соотносилась с их социальным положением, допуская противоположные решения. Более последовательной тенденция отражения социальной структуры в мифологии З. м. стала в обществах со значительным социальным расслоением. Посмертная доля родо-племенной и военной аристократии, жречества рисовалась более счастливой, чем судьба рядовых общинников: имущественное и социальное положение умерших просто переносилось в З. м. (у некоторых народов Африки, Меланезии); иногда благополучие умершего зависело от богатства погребения. Вождь оставался вождём и в З. м. — на похоронах африканских или древних мезопотамских царьков на тот свет за повелителем следовали не только рабы, но и двор. Крайним выражением этой тенденции было исключительное право на загробную жизнь лишь для аристократии (у тонганцев в Полинезии, *масан* в Африке). В соответствии с социальной иерархией полинезийских вожди и жрецы после смерти отправлялись в солнечную страну пулоту, общинники же оказывались в мрачной преисподней по, где их пожирала хозяйка З. м. Миру. Скандинавский *Один* собирал у себя в небесной *валхалле* дружинную аристократию, которая в час гибели богов (см. *Рагнарёк*) выйдет биться с «простыми» мертвецами и хтоническими чудовищами хозяйки преисподней *Хель*.

Архаичные образы старухи — хозяйки преисподней, часто ассоции-

ровавшейся со смертью (сканд. *Хель*, кет. *Хоседэм*), или царя преисподней, повелителя злых демонов (тюрк. *Эрлик*, особенно иран. *Ахриман*), противопоставляются небесным богам. Дуализм небесного и подземного, светлого и мрачного миров, населённых благотворными богами и злыми демонами, послужил основой для позднейших представлений о *рае* и *аде*, но представления эти были связаны с идеей загробного воздаяния.

В первобытной и древней мифологии воздаяние в З. м. зиждилось скорее на ритуальных, чем на моральных принципах: не выполнявшие племенных обычаев, не имевшие татуировки и т. п. рисковали быть недоушенными в З. м., проглоченными хтоническими чудовищами, либо остаться без пищи в З. м. «Хороший» человек в первобытном понимании — удачливый охотник, храбрый воин — оставался таким и в З. м. (иногда — в лучшей его части, «воинском раю»); «плохой» — не только нарушитель общественных норм, убийца, лжец, трус, но и не оставивший потомства, умерший холостым — т. е. неполноценный член коллектива, иногда — человек низкого социального положения или иноплеменник. «Плохие» после смерти оказывались в безрадостной обители мрака (в мифах народов Полинезии), скитались по земле или несли наказание, соответствующее их проступкам: скупцы обречены на вечный голод, у сварливых зашит рот (бурятская мифология) и т. п. Для этического уровня подобных представлений характерно, что среди наказуемых в преисподней у *Эрлика* оказываются также бодливый бык и норовистая лошадь. Вмешательство богов не вносило существенных изменений в распределение загробных благ и наказаний: фигуры грешников, оскорбивших богов и подвергнутых за это каре — *Сисифа* и *Тантала* — единичны в безучастном к мёртвым аиде; немногочисленны и герои, оказавшиеся в элизиме в силу своего божественного происхождения (*Менелай* и т. п.). Мифология, ставившая загробную участь в зависимость от ритуала и различных формальных признаков (род смерти и т. п.), от социального статуса умершего, не допускала последовательной идеи возмездия в ином мире. Топографическое соответствие вертикальных уровней модели мира и рангов социальной иерархии (вожди на небе — общинники в преисподней) наиболее полно выражало направленность первобытной мифологии на гармонизацию и взаимосвязь природного космоса и социума.

Тенденция к «преодолению» социальных противоречий в З. м.

наметилась в мифологиях древнего мира. Если в Египте эпохи Древнего царства право на загробное блаженство в иару получал лишь фараон, то в эпоху Среднего царства каждый умерший мог достичь блаженства, воссоединившись с *Осирисом*.

В античной мифологии аристократизм элизима был нарушен культом *Диониса*: право на блаженство получали все участники дионисийских мистерий, как и мисты других *умирающих и воскресающих богов* в мифологиях Средиземноморья (напр., посвящённые в Элевсинские таинства), вне зависимости от словесной принадлежности. Представления о З. м., где нет разницы между богатым и бедным, как в царстве *Осириса*, требовали иных принципов загробного воздаяния: традиционные требования выполнения религиозных обрядов и общественных норм, почитания богов и царя сочетались с осуждением крайних форм эксплуатации. Возникло представление о загробном суде, наиболее разработанное в египетской мифологии и воспринятое иранской и другими мифологиями. Критерием для вынесения приговора на загробном суде служило уже не только соблюдение умершим ритуалов, но и «правда» в виде пёрышка богини, положенного на одну чашу весов, тогда как на другую помещалась судимая душа (сердце) человека. Однако применение этого критерия и объективность суда *Осириса* затруднялись сложнейшим погребальным ритуалом и нагромождением магических средств, призванных застраховать умершего от этой объективности. Ритуал доминировал над этикой и в мистериальных культах, где блаженства достигали лишь посвящённые. Кроме того, мистерии гарантировали не только счастливую загробную участь, но и возрождение души на этом свете, обесценивающее З. м. и восходящее к *тотемическим мифам* о реинкарнации — воплощении умерших в живые существа — животных, растения, людей.

Учение о метампсихозе (реинкарнации) — переселении душ — было наиболее развито в индуистской мифологии и в буддизме. У многих народов существовало также представление о возрождении умершего в лице потомка (обычно внука): отсюда — передача имени предка новорождённому. В этих случаях З. м. — не последнее пристанище умершего, но необходимая фаза в круговороте возрождений через смерть. Эти циклы жизни человека и коллектива соотносились в мифологиях первобытного общества и древнего мира с сезонными циклами, воплотившимися в образах воскресающих богов расти-

тельность. Смерть, похороны и сошествие в преисподнюю бога олицетворяли зимнее умирание природы (ср. также миф о похищении *Персефоны* и т. п.). З. м. — преисподняя — участвовал в процессе постоянного возрождения природы: погребение Осириса ассоциировалось с посевом, преисподняя — с чревом «матери-земли», бог преисподней (греч. Аид — Плутон) был и богом хранимого в её недрах богатства (Плутос). З. м. сливался с природным миром, противостоящим социальному: иной мир объединял в себе разрушительные силы хаоса с необходимым человеку благом плодородия. Поэтому умершие, удалённые при посредстве погребальных обрядов из этого мира в иной, также сливались с природными стихиями (уже на ранних стадиях, напр. у папуасов) и способны были влиять на жизнь коллектива, посылая засуху или урожай, способствуя плодovitости человеческого рода и скота, для чего с ними и, стало быть, с З. м. поддерживалась связь в рамках культа предков (жертвоприношения предкам или, напр., др.-егип. письма умершим). Это амбивалентное отношение к З. м. в сочетании с преимущественной направленностью общинных культов на проблемы посюсторонней хозяйственной жизни допускало сосуществование разных традиций в представлениях о З. м.; картина З. м. оставалась синкретичной и противоречивой.

Скептическое отношение к традиционным представлениям о загроб-

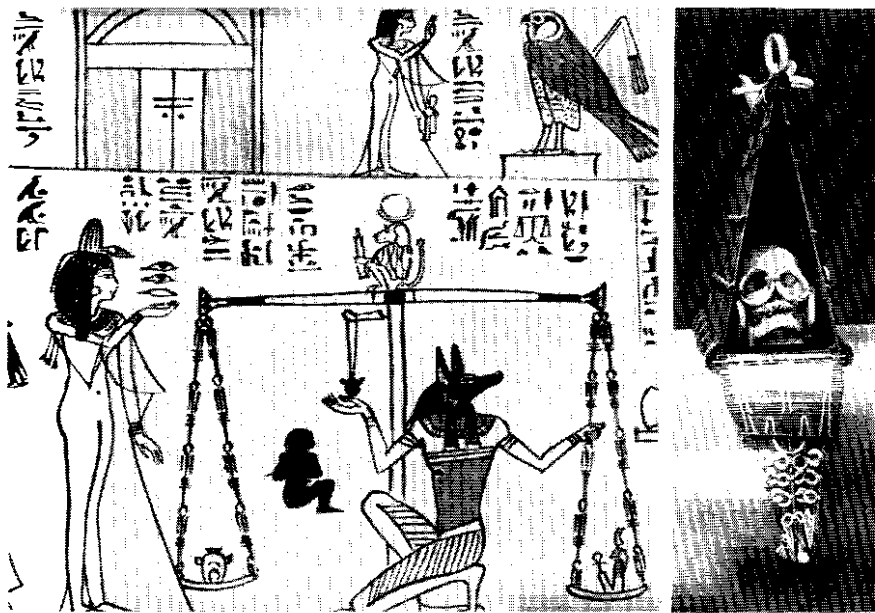
ной жизни, основанном на ритуальном её обеспечении, высказывалось уже древнеегипетскими интеллектуалами: «... праздную радостный день и не печалься, ибо никто не уносит добра своего с собою и никто из тех, кто ушел туда [в З. м. — В. П.] еще не вернулся обратно» («Песнь арфиста» — ср. «Беседы разочарованного со своим духом»). И древнеиндийские боги, согласно «Катхупанишаде» (I 1, 20—29), не могли дать ясного ответа на вопрос о загробной участи человека — вопрошающего отсылают к возможности прижизненного счастья, но для того уже очевидно, что «преходящи все удовольствия для смертного».

Вопрос о загробной участи становился всё более насущным в период разложения рода в «варварских обществах» и кризиса общины в азиатских и античных обществах. Род переставал быть гарантом телесного возрождения. Индивид, чьё сознание освобождалось от идеологических уз коллектива, в пределах которого совершался круговорот смертей и возрождений, искал спасения от кризиса в ином, вечном, а не в «гибнущем» земном мире. Таким убежищем абсолютной отрешённости от чувственного земного бытия и посмертного метампсихоза мыслилась буддийская *нирвана*; буддизм — древнейшая мировая религия — вполне определённо ответил на вопрос о загробной судьбе человека: «одни возвращаются в материнское лоно, делающие зло попадают в пре-

исподнюю, праведники — на небо, лишенные желаний достигают *нирваны*» (Дхаммапада X 126). Обитель праведных — рай — понималась не как царство изобилия, но как целиком противоположное земному сверхчувственное состояние.

Переориентация общественного сознания от земных ценностей в этом и З. м. на мир идеальный и сверхчувственный осуществлялась мировыми религиями. Иной мир не просто локализуется в горних сферах — он пронизывает всё мироздание (мир божий), является прообразом зримого мира и управляет им в лице божества. Земля людей в новой космологической системе оказывается не просто срединной зоной космоса, но ареной борьбы «грешного», телесного, и духовного миров, «града земного» и «града божия» за каждую человеческую душу (см. *Христианская мифология*). Душа, устремлённая к богу, достигаетрая; естественная для архаических мифологий привязанность души к телу и телесному существованию расценивается как греховная: грешная душа вынуждена возвращаться к могиле, обвиняя тело в уготованной ей скорбной участи. Новые представления о загробном существовании восходили к древним *архетипам*: сорокадневные мытарства души после смерти с посещениемрая и ада напоминают шаманские путешествия в иной мир; сохраняются, особенно в народных представлениях, огненная река и мост, ведущий в З. м. (ср. мусульм. Сират, тонкий как волос, острый как меч), загробный суд со взвешиванием душ и т. п. Но главным становится не противопоставление живых и мёртвых, своего и иного мира, а противоположность души и тела,рая и ада; не отправление ритуалов и не сословная принадлежность, но универсальные категории греха и добродетели определяют загробную судьбу. Земная социальная иерархия не переносится автоматически на стратиграфию иного мира: напротив, противоречия этой иерархии «преодолеваются» в З. м. построением иной, этической иерархии адских мук или райского блаженства в низших кругах ада или вышних сферахрая, в зависимости от степени греховности или добродетели умершего (наиболее полное воплощение этих представлений см. в «Божественной комедии» Данте). Идея загробного воздаяния становится средством религиозного утешения и утешения. Наряду с апофатическими описаниями божества и царства божия мировые религии дают вполне наглядные картины З. м.: в *мусульманской мифологии*, например, — это тенистый оазис с услаждающими пра-

Слева — Загробный суд Осириса. Взвешивание души. Папирус. Из гробницы в Дейр-эль-Бахри. 12—10 вв. до н. э. Справа — Культовый домик с черепом предка. Соломоновы острова, 19 в. Лондон. Британский музей.



ведников *гурими*; убранство рая — драгоценные камни и металлы, и т. п. Но суть райского блаженства — духовное общение с божеством. Соответственно в аду грешники, расплачивающиеся за привязанность к телесному миру, испытывали не только духовный ужас, но и телесные муки. Адский огонь не рассеивал мрака преисподней, сменялся в других кругах страшным холодом («холодные» и «горячие» ады буддизма), тьмы злых духов терзали грешников, обречённых на вечные муки. Не совершившие смертных грехов оказывались в *чистилище* (у католиков), где подвергались временным мукам, очищающим и открывающим дорогу в рай. Участь грешников могли облегчить молитвы праведных и церкви; заступничество богородицы (в христианстве) или *Мухаммада* (в исламе) спасало от адских мучений. Картины ужасов и райских чудес, подтверждаемые «очевидцами», совершавшими путешествия в З. м. (распространённый в средневековой литературе сюжет «видений» З. м.), подобные шаманским, видимо, сыграли значительную роль в процессе распространения мировых религий в средние века. Относительно последовательная мифология З. м. частью вытесняла в область неофициальной народной культуры, частью подчиняла своей структуре ранние верования (показательно, что буддийские монахи считались главными специалистами по проблемам загробной жизни и погребальному культу в синкретических религиях Дальнего Востока, напр. в Японии). Однако наряду с индивидуалистической устремлённостью к загробному блаженству средневековая идеология включала и посюстороннюю направленность обштинных (прежде всего сельскохозяйственных) культов на всеобщее прижизненное благополучие. В народной культуре образы смерти и преисподней сохраняли амбивалентный характер возрождающего начала, особенно во время различных аграрных и т. п. праздников, карнавалов.

Тема З. м. получила широкое распространение в эпосе и волшебной сказке. Сошествие эпических героев в преисподнюю — не шаманское путешествие, но вызов силам смерти и хтоническим чудовищам. Волшебная сказка, как показал В. Я. Пропп, генетически связана с обрядами инициации — ритуалами временного пребывания в ином мире, предшествующего повышению социального статуса и женитьбе героя (см. *Инициация и мифы*). Очевидно, с той же символикой связаны и сюжеты эпосов — *Одиссею* необходимо посетить З. м., чтобы вернуться на родину, *Энею* — прежде чем обосноваться в Италии. С другой стороны, те же сю-

жеты связаны с мифами о шаманском путешествии и «видении» З. м. (древнейший текст подобного «видения» — XII табл. эпоса о Гильгамеше «Энкиду в преисподней»). Традиционно-мифологический сюжет сошествия в преисподнюю в сопроводении проводника в современной литературе использовал, например, Т. Манн (путешествие Иосифа в Египет в романе «Иосиф и его братья»). Литературный приём перемещения современного автору мира, людей и событий в иной З. м. использовался в целях сатиры (Лукиан, античный и византийский сюжет «разговоров в царстве мёртвых» — вплоть до рассказа Ф. М. Достоевского «Бобок» и поэмы А. Т. Твардовского «Тёркин на том свете»), способствовал их этическому переосмыслению (Данте, в современной литературе — М. А. Булгаков и др.).

Лит.: Батюшков Ф. Д. Спор души с телом в памятниках средневековой литературы, СПб, 1891; Харузин Н. Н. Этнография, в. 4, СПб, 1905; Соболев А. Н. Загробный мир по древнерусским представлениям, Сергиев-Посад, 1913; Токарев С. А., Ранние формы религии и их развитие, М., 1964; Кунов Г., Возникновение религии и веры в бога, [рус. пер.], 4 изд., М.—Л., 1925; Тэйлор Э., Первобытная культура, пер. с англ., М., 1939; Clemens C., Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit, Lpz.—B., 1920; State of the dead, в кн.: Encyclopaedia of religion and ethic, v. 11, Boston, 1954; Küsters P. M., Das Grab der Afrikaner, «Anthropos», 1919—22, Bd 14—17; Moss R. L. B., The life after death in Oceania and the Malay archipelago, L., 1925; Preuss K. Th., Tod und Uferblichkeit im Glauben der Naturvölker, Tübingen, 1930; Frazer J., The fear of the dead in primitive religion, v. 1—3, L., 1933—36; Bendall E., Death customs, L., 1969; Brandon S. G. F., The judgment of the dead..., L., 1967. В. Я. Петрухин.

ЗАДЕНИ, в грузинской мифологии одно из божеств, почитавшихся до распространения христианства. Согласно летописной традиции, культ З. ввёл царь Фарнадом в 1-й половине 2 в. до н. э. Летопись связывает имя З. с названием крепости Задени близ Мцхеты. Научная традиция возводит имя З. к иран. *uzadap* — ранг добрых духов (см. *Язаты*). З. почитался (наряду с *Армази*) как бог, приносящий обильный урожай, и вседержатель мироздания. С распространением христианства культ З. был упразднён. З. К.

ЗА ЭН, в мифологии мьянгов во Вьетнаме (вьето-мьянговская группа), прародительница человеческого рода. Она родилась из комеля гигантского мифического дерева си, которое загорало собой небо и землю. Она породила два яйца, из которых вышло по сыну. Сыновья сочетались браком с небесными феями. От этих браков родились демоны и две птицы — Тунг и Тот, которые снесли огромное яйцо: с одной стороны было оно круглым, с другой — квадратным.

Высиживали они его долгие месяцы и годы — всё зря. З. З. прислала птиц таочаю, чтобы они сидели на диковинном яйце. Наконец из яйца вышли предки мьянгов и соседних с ними народов. Этот миф имеет многие черты сходства с этногенетическим мифом вьетов (см. в ст. *Вьетомьянговская мифология*). Н. Н.

ЗАКАРИЙ (*zakārtūā'*), в мусульманской мифологии отец *Иахьи*. В Коране вместе с *Исой* и *Илайсом* отнесён к «праведникам». Соответствует евангельскому Захарии. Согласно Корану, З., воспитывая девушку *Марьям* и увидев, что аллах каждый день ниспосылает ей свежую пищу, стал молить его о потомстве: «У меня ослабели мои кости и голова заплыла сединой, и я не был в воззваниях к тебе, Господи, несчастным. И я боюсь близкого после меня, а жена моя бесплодна; дай же мне от тебя наследника!» (19:3—5). Ангелы сообщили З., что у его жены родится мальчик *Иахья*, который будет «господином, воздержанным, пророком из праведников». Не поверившему З. было дано знамение — он в течение трёх дней не мог говорить (3:32—36; 19:1—15; 21:89—90).

Поздние варианты предания содержат рассказ о мученической смерти З.: после гибели сына он спрятался в дупле дерева, но был выдан *Иблисом* и распилен вместе с деревом. М. П.

ЗАЛ, в мифологии лакцев, цахуров (Гыныш), рутульцев (Ийныш), аварцев (Бечед), татов (Офирогор) верховный бог. С распространением ислама стал отождествляться с аллахом. Х. Х.

ЗАЛЗАНАГЫЙ, Иадланин («мать болезней»), в мифологии рутульцев, аварцев (Унтул эбёл), андийцев (Рукурль ила), ботлихцев (Годали йла), лакцев (Ацпалав) злой дух, принимающий облик женщины огромного роста, с длинным носом, нечёсаными волосами, в жомотях. Его появление влечёт болезни, несчастья (войны, голод и др.). По поверьям, от него можно откупиться едой, старой одеждой. Х. Х.

ЗАПАДНОСЕМИТСКАЯ МИФОЛОГИЯ. Мифологические представления западносемитских народов ханаанейско-аморейской (угаритяне и финикийцы, иудеи и израильтяне до становления монотеистического культа *Яхве*, моавитяне, аммонитяне, эдомитяне) и арамейской групп, населявших с 4—3-го тыс. до н. э. Сирию, Финикию и Палестину, восстанавливаются на основе источников, имеющих фрагментарный характер, — эпиграфики (со 2-й половины 2-го тыс. до н. э.), включающей упоминания богов и их эпитетов, описания жертвоприношений; археологических ма-

териалов; данных ономастики (прежде всего теофорные имена). Некоторые сведения о З. м. имеются в письменных памятниках соседних народов — египетских, месопотамских, хеттских; основу для ряда реконструкций даёт Библия (отразившая добиблейские мифологические представления); определённую информацию содержат произведения греческих и римских, а также эллинизированных ближневосточных авторов (указывающие, в частности, на соответствия западносемитских богов божествам других мифологий). Эти источники, однако, представляют тенденциозную интерпретацию З. м. Более подробно известны мифологические представления населения Угарита (город-государство на территории Финикии) — по сохранившимся спискам богов, записям мифов, ритуальных текстов, сделанных в 14 в. до н. э. (самые ранние из известных материалов) со слов верховного жреца (местная храмовая традиция).

У западносемитских народов не сложилась единая для всех этнических групп система мифологических представлений, несмотря на языковую близость, общность важнейших элементов культуры, постоянные контакты. В отдельных обществах складывались свои мифологические циклы, типологически тождественные, а часто и сюжетно близкие; наряду с существованием общих имелись и местные, локальные божества; на первый план могли выдвигаться разные боги, в их облике преобладали те или иные черты, появлялись новые. Наличие уже на раннем этапе общих мифов и божеств (в т. ч. верховных) не привело к формированию единого пантеона; наоборот, в поздней З. м. местные бо-



Голова бога (?). Слоновая кость, золото. Угарит. 2-я четверть 2 тыс. до н. э. Дамаск, Национальный музей.

ги играли первенствующую роль и становились верховными божествами, воспринимая атрибуты более ранних верховных богов.

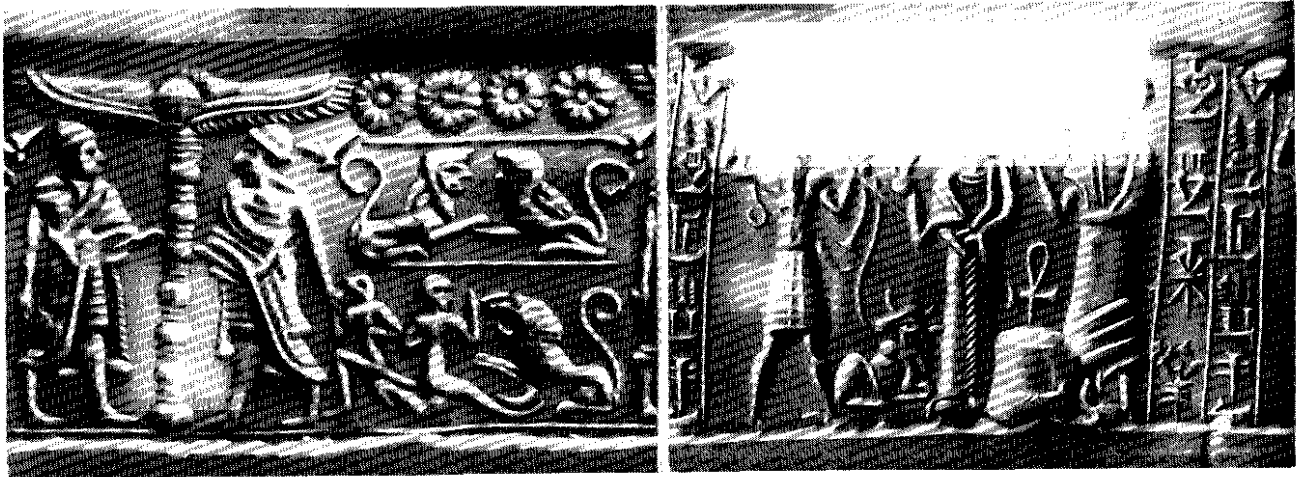
Имена богов в З. м. часто были табуированы. Они, как правило, заменялись эпитетами, прозвищами и др. апеллятивами: *Балу*, в более позднем произношении *Баал* — «хозяин, владыка»; *Мильком*, *Милк* — «царь, хозяин»; *Адон* — «господь»;

Эшмун, *Шем* — «имя» и т. п. Один апеллятив мог применяться к нескольким богам, иногда определённым, очевидно, составляющим в мифологических представлениях некий «класс»; в таких случаях в применении к одному из этих богов апеллятив нередко сочетался с конкретным эпитетом [*Алийяну-Балу*, где «Балу» — апеллятив, «Алийяну» («силач») — эпитет]; с другой стороны, апеллятивы могли постепенно превращаться в имена собственные. Имена богов часто обозначали соответствующий предмет или явление: *Рапан*, позднее *Решеф* — «пламя», *Иамму* — «море», *Иарих* — «луна» и т. д. Наряду с этим, имена могли принимать значение «бог», как имя *Илу*, первоначально — «сильный, могучий».

В сочетаниях с именами богов часто встречаются термины родства (аб — «отец», ах — «брат», амму — «дядя», и т. п.), что указывает на существование представлений о богах как о сородичах, очевидно, первопредках. Некоторые боги мыслились как основатели и владыки определённых городов, о чём свидетельствует, например, ряд топонимов: *Иерихон* — город *Иариха*, *Сидон* (Цидон) — *Цида*, *Иерусалим* (Иерушалем) — «построенный *Шалимом*» (см. *Шалимму* и *Шахару*).

Большое место в З. м. занимали календарные мифы; важную роль играл культ богов плодородия; были распространены сюжеты о смене поколений богов, борьбе богов за престол, сил добрых с силами зла. На раннем этапе верховным божеством, очевидно повсеместно, считался *Илу* (в более позднем произношении *Ил*, *Эл* и др.). Библейские повествования о сотворении мира словом *Элохима* восходят, несомненно, к палестин-

Слева — Культовая сцена: колонна увенчана крылатым солнцем, мифические животные (справа сверху), борьба героя со львом (справа внизу). Справа — Сцена посвящения: бог, держащий на привязи быка, и стоящая перед ним богиня в сопровождении почитателя. Оттиски сирийских печатей. Сер. 2 тыс. до н. э. Берлин, Переднеазиатский музей.





Жертвоприношение Илу. Каменная стела из Угарита. 2 тыс. до н. э.

ским доиудейским представлениям об Илу. Супруга Илу — Асират (в позднейшем произношении Ашера), праматерь и владычица богов. В угаритском списке богов Илу предшествует «Илу отцовский», возможно, отец первого, свергнутый им (позднее, в других местностях, отцом Илу считался Баалшамем — владыка неба). В угаритских мифах власть над миром и богами фактически переходит от Илу (при сохранении им положения верховного бога) к богам младшего поколения. Их борьба за власть — одна из основных коллизий в этих мифах. Главному претенденту на власть умирающему и

воскресающему богу бури и плодородия Балу, олицетворяющему доброе начало, посвящён важнейший угаритский мифологический цикл. С помощью сестры и возлюбленной — девы-воительницы Анат он борется со своими основными врагами — богом смерти и подземного мира Муту (позднее Мот) и богом водной стихии Иамму. В борьбе с Муту (возможно, также наделённом плодоносящей силой) Балу гибнет, но Анат убивает Муту, и Балу воскресает. Конфликт между Балу и Муту постоянно возобновляется. В Угарите противником Балу является также и бог плодородия Астар (олицетворение планеты Венера), которому Илу пытается передать власть после гибели Балу. Очевидно, победив всех своих врагов, Балу становится фактическим властелином вселенной. Особый интерес угаритской традиции к этому персонажу объясняется, видимо, тем, что он был богом — покровителем Угарита.

В Угарите регулярно устраивалось храмовое действо, инсценирующее миф (также связанный с культом плодородия) о рождении от священного брака Илу богов вечерней и утренней зари Шахару и Шалимму, в результате которого пробуждаются силы природы.

Известны угаритские мифоэпические предания об Акхате и о Карату, в которых участвуют как боги, так и люди.

Циклы мифов, группировавшихся вокруг местного бога-покровителя, которые составляли локальную храмовую традицию, имелись и в других обществах Переднеазиатского Средиземноморья. В храме Берита хранились записи мифов, посвящённых богу-покровителю этого города Нево

(Иахве). Из мифологического цикла, посвящённого этому богу, выросла библейская сакральная традиция.

По египетским источникам, отражающим, очевидно, палестинско-ханаанейские мифологические представления, известно повествование о Горе (видимо, соответствующем западносемитскому Астару), запечатавшем лоно Анат и Астарты, о Сете (Балу), снявшем печать, о том, как они были отданы Сету в жёны богом солнца Ра (западносемитский Шамш?), о священном соитии Сета и Анат. В другом мифе рассказывается о том, как Иамму требовал для себя высшей власти среди богов и как Сет победил его.

В хеттских памятниках, пересказывающих ханаанейские мифы северной Сирии, рассказывается об Асират (Ашерту), пытавшейся соблазнить Балу (Баала); выполнив её желания по приказанию Илу (Элькунирши), он унизил её; между Асират и Балу начинается вражда. Северосирийские мифы о смене поколений богов, их борьбе за престол имеют параллели в хурритской мифологии; здесь, очевидно, имели место взаимовлияния.

С 1-го тыс. до н. э. на первый план выдвигаются культы местных богов. В Финикии широко почитался главный бог города Тир, покровитель мореплавания и колонизации Мелькарт, отождествлявшийся греками с Гераклом; он, очевидно, также являлся умирающим и воскресающим богом. Большое значение в греко-римском мире приобрёл финикийский умирающий и воскресающий бог Адонис, который, согласно реконструированному мифу, гибнет от руки Астара (Арес), ревновавшего полюбившую Адониса Астарту (Афродиту). В Берите бытовал миф о безуспешных попытках Адониса стать супругом девы — владычицы этого города; его соперником и победителем был бог моря (Иамму?). Из других финикийских богов Адонису типологически близок Эшмун.

Ещё в доэллинистическое время в Финикии предпринимались попытки систематизации мифов и создания своего рода священного писания. Наиболее значительное из таких сочинений — традиция связывает с именем Санхонйатона, жившего, согласно преданию, в Берите (по другим версиям — в Тире) во 2-й половине 2-го тыс. до н. э. Материалы, автором которых считался Санхонйатон, дошли в изложении грекоязычного писателя кон. 1 — нач. 2 вв. н. э. Филона Библиского; фрагменты из его сочинений известны в цитатах, использованных римским историком церкви кон. 3 — нач. 4 вв. Евсевием Кесарийским («Об евангельском приготовлении»). Согласно Филону, Санхонйатон ис-

Слева — Крылатые духи. Базальтовый рельеф из Халеба. 9—8 вв. до н. э. Цитадель Халеба. Справа — Бог бури с пучком молний в левой руке и двойным топором — в правой. Рельеф из Самалы. 9 в. до н. э. Берлин, Переднеазиатский музей.



пользовал храмовую традицию Берита (по материалам Гиеромбала — жреца в храме Иево) и, в частности, изучил «письмена аммунеев», возможно — священные книги, приписывавшиеся богу мудрости Таавту. У Филона финикийская мифологическая традиция подверглась обработке в духе вульгаризированных идей греческой философии о первоэлементах мироздания и его развитии. Согласно космогонической схеме Санхонйатона — Филона, первоэлементами были воздух и хаос, от которых произошли ветер и желание, породившие Мота — смерть и одновременно жизненная сила, — который имел облик ила. Он породил все остальные элементы мироздания. В результате вселенской катастрофы — пожара (самостоятельный финикийский сюжет, усвоенный стоицизмом) возник космос и появились живые существа. От ветра — Колпия и его супруги Баау родились Айон («вечность») и Протогон («первородженный»); их детьми были Генос и Геenea (порождающие существа), которые поклонялись солнцу — владыке неба (Баалшамем?). Среди их потомков выделяются свет, огонь и пламя (Рашап?), открывшие людям способ добывать и употреблять огонь. От них происходят гиганты, один из которых, Ипсураний, научился строить хижины. Его потомками были изобретатели охоты, рыбной ловли и земледелия.

Богами были Элиун, или Эльон [(«всевышний»); он погиб, растерзанный диким зверем], и Берут [(«союз»); возможно, покровительница Берита и (или) какого-либо племенного союза]. От них произошли Уран — небо и Гея — земля, очевидно, первоначально Баалшамем и, может быть, Арцай («агс, «земля»; известна по угаритским мифам как дочь Балу). От Урана родились Эл (Илу) Кронос, Бетэль, Дагон, Атлас, Зевс Демарунт, чьим сыном был Мелькарт, и другие божества. Эл восстал против Урана и победил его; от Эла рождается новое поколение богов.

Филон приводит также изложенный Санхонйатона миф о том, как Кронос (Эл) принёс в жертву Урану (Баалшамему) своего сына (Eusebius, Praeparatio Evangelica, I, 10, 44 и IV, 16, 156Д; см. *Молох*); этот миф известен и по изложению греческого философа Порфирия [(кон. 3 — нач. 4 вв.); *Рогрнуг. De abst. II, 56*]; очевидно, он обосновывал обычай человеческих жертвоприношений.

Другую космогоническую схему традиция приписывает финикийцу Моху (2-е тыс. до н. э.), сочинения которого известны по изложению греческого философа 6 в. н. э. Дамаския («О первых принципах»). Согласно этой схеме, первоэлементами



Богиня плодородия, кормящая коз. Крышка сосуда. Угарит. 14—13 вв. до н. э.

были эфир и воздух, породившие Улом («вечность»), от которого произошёл Хусор (первоначально *Кусар-и-Хусас*) — устроитель космоса. Из половин расколывшегося мирового яйца (возможно, оно было расколото Хусором) возникли небо и земля.

В эллинистическую эпоху финикийские боги были отождествлены с греческими; древние традиции сохранялись лишь в храмах и учёной среде.

В Карфагене (финикийская колония в Северной Африке) среди западно-семитских богов особо почитались бог солнца и плодородия *Баал-Хаммон*, отождествлявшийся римлянами с Сатурном, и его спутница *Тиннит*, отождествлённая с Юноной. С её культом, очевидно, слился культ *Дидоны*, основательницы Карфагена. Имело место и почитание других западносемитских богов, в частности Астарты; рано получили распространение культы греческих богов.

В Сирии с кон. 2-го тыс. до н. э. устанавливается господство арамейских племён; местное население усвоило арамейский язык (не отличающийся существенно от ханаанейско-аморейских языков) как язык письменности. Это привело к контаминации и синтезу культур; сирийская мифология приобрела смешанный ханаанейско-арамейский характер. Особое распространение получили культы *Бела*, Хаддада (восходящих к Баал-Хаддаду), Баалшамина (Баалшамема), который быстро занял положение верховного бога. Широко почитался Мелькарт, его культ засвидетельствован, в частности, в Дамаске (в 1-й половине 1-го тыс. до н. э.). По-видимому, тогда же начинается складываться приобретший большое

значение в эпоху эллинизма оргнастический культ богини *Атаргатис* (описанный в трактате Луккиана «О сирийской богине»), супруги Хаддада, в которой слились черты Астарты и Анат.

В эллинистическое время сирийские божества, отождествлённые с греческими и приобретшие греческие черты, во многом сохраняли первоначальный характер. Их почитание распространилось далеко за пределы Сирии, а при римских императорах — по всему средиземноморскому миру. На фоне разочарования греков и италик в собственной официальной мифологии притягательную силу сирийским культам придавала присущая им таинственная обрядность, связанная со стремлением к постижению потусторонних мистических сил, «правящих» миром, а также оргнастический характер многих из этих культов. Наибольшее значение приобрело почитание Зевса Гелиополитанского (местный вариант Баалшамина; культовый центр — Гелиополь), Атаргатис, *Элагабала*, оргнастический культ которого в период правления римского императора Элагабала (218—222), пытавшегося возвести Элагабала в «ранг» верховного божества государственного пантеона, стал важнейшим элементом римской официальной религии. Широкое распространение (также и за пределами Сирии) получил культ Юпитера Долихенского (Баалшамина; культовый центр — поселение Долихе в Коммагене) с характерными для него мистериями и квазицерковной организацией. Значительную роль играл бог счастья и удачи *Гад*, выступавший как местный бог-покровитель и отождествлявшийся с греческой *Тиха*.

Одним из важнейших сакральных центров эллинистическо-римской Сирии был Гелиополь с культами Зевса, Геи, Афродиты-Атаргатис и Гермеса (возможно, соответствовавшего *Малакбелу*). Вероятно, к местной традиции относится миф о том, что в глубокой древности изображение Зевса Гелиополитанского было доставлено из Египта и в конце концов водворено в Гелиополе. Очевидно, имели место попытки придать культу Зевса Гелиополитанского монотеистические черты.

В пантеоне Пальмиры наиболее заметную роль играли две параллельные друг другу триады богов: Бел (верховный бог, владыка мира), *Иарихбол* («гонимый Бола», т. е. Бела; бог солнца), *Аглибол* (бог луны) и Баалшамин (глава триады), Малакбел («посланец Бела»; бог солнца, параллельный, а возможно, тождественный Иарихболу), Аглибол. Судя по эпитетам Баалшамина («великий и милосердный», «добрый и воз-

дающий»), вокруг его культа в I—3 вв. складывалось религиозно-этическое учение. Место Баалшамина или Бела в триадах мог занимать бог, именовавшийся «Тот, чье имя благословенно в вечности» (его имя было запретным и нам неизвестно), культ которого широко распространялся в Пальмире во 2—3 вв. и также представлял собой религиозно-этическое учение (он, очевидно, генетически связан с культом Баалшамина). Возможно, что эти триады были тождественны друг другу и являлись фактически одной триадой или имели тенденцию к слиянию. В Пальмире были широко распространены также культы других обшесирских, вавилонских и древнеаравских богов. Атаргатис почиталась как богиня — покровительница города и была отождествлена с Тиха.

Обострение социальных противоречий привело к распространению в Сирии религиозно-этических учений. Наряду с упомянутыми, весьма популярными были митраизм, манихейство, христианство и др. В 3—4 вв. в Сирии, Финикии и её колониях в Северной Африке утвердилось христианство. Это привело к постепенному исчезновению язычества, которое, однако, долго сопротивлялось; поклонение Баалшамину, например, было засвидетельствовано в Эдессе ещё в 5 в., а в 12 в. Вениамин Тудельский видел в финикийских городах изображения древних богов.

В Палестине с 1-й половины 1-го тыс. до н. э. в рамках иудейско-израильского общества началось формирование иудаизма, основанного на монотеистическом культе Яхве, но ещё в эпоху эллинизма в палестинском городе Иамния имело место поклонение Гераклу (Мелькарту) и Хорону.

Лит.: Herdner A., Corpus des tablettes en cuneiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra — Ugarit de 1929 à 1939, [v. 1—2], P., 1963; Donner H., Röllig W., Kanaanäische und aramäische Inschriften, Bd 1—3, Wiesbaden, 1966—69; Никольский Н. М., Политеизм и монотеизм в еврейской религии, Избранные произведения по истории религии, М., 1974, с. 38—147; Тураев Б. А., Остатки финикийской литературы, СПб., 1903; Albright W. F., Baal Zephon, в кн.: Festschrift Alfred Bertholet zum 80 Geburtstag, Tübingen, 1950; его же, From the stone age to Christianity, Garden City, 1957; его же, Yahweh and the gods of Canaan, L., 1968; Bauidassin W. von, Adonis und Esmun, Lpz., 1911; Саquot A., Le dieu 'athar et les textes des Ras Shamra, «Syria», 1958, v. 35; Clemen C., Die phönizische Religion nach Philo von Byblos, в кн.: Mitteilungen Vorderasiatische Gesellschaft, Bd 42, Lig. 3, Lpz., 1939; Cross F. M., Canaanite myth and Hebrew epic, Camb. (Mass.), 1973; Dumont F. V. M., Les religions orientales dans le paganisme romain, P., 1929; Dahood M. J., Ancient Semitic Deities in Syria and Palestine, в сб.: Studi semitici, v. 1, Roma, 1956; Cassuto U., Ha'ela Anat, Yerušalayim, 1953; Du Mesnil du Buisson R., Les origines du panthéon palmyrénien, «Mélanges de l'Université Saint-Joseph», 1963, v. 39; его же, Origine et évolution du panthéon de Tyr, «Revue de l'histoire des religions», 1963,

v. 164; его же, Etudes sur les dieux phéniciens hérités par l'empire Romain, Leiden, 1970; Dussaud R., Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens, «Mana», 1945, v. 2; Eissfeldt O., Baal Zephon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer, Halle (Saale), 1932; его же, Molk als Opferbegriff im punischen und hebräischen und das Ende des Gottes Moloch, Halle (Saale), 1935; его же, El im ugaritischen Pantheon, B., 1951; его же, Taautos und Sanchunjon, B., 1952; его же, Kanaanäisch-ugaritische Religion, в кн.: Handbuch der Orientalistik, Abt. 1, Bd 8, Leiden, 1964; Féryrier J. G., La religion des Palmyréniens, P., 1931; Gaster T. H., Thespis, N. Y., [1950]; Ginsberg H. L., The Rebellion and Death of Ba'lu, «Orientalia», 1936, v. 5, fasc. 2, p. 179—80; Gray J., The desert god 'atir in the literature and religion of Canaan, «Journal of Near Eastern Studies», 1949, v. 8, № 2; его же, The legacy of Canaan, Leiden, 1965; Hoffjäger J., Religio aramaica, Leiden, 1968; Kap A. H., Jupit'er Dolichenus, Leiden, 1943; Karelrud A. S., Baal in the Ras Shamra texts, Sph., 1952; Lewy G., The Old West-Semitic Sun-God Hammu, «Hebrew Union College Annuals», 1944, v. 18, p. 454—59; Oldenburg U., The conflict between El and Ba'al in Canaanite religion, Leiden, 1969; Pope M. H., El in the Ugaritic texts, Leiden, 1955; Pope M. H., Röllig W., Syrien, в кн.: Wörterbuch der Mythologie, Tl 1, Lig 2, Stuttgart, [6. r.]; Röllig W., Die Religion Altsyriens, в сб.: Theologie und Religionswissenschaft, Darmstadt, 1973, S. 86—105; его же, El als Gottesbezeichnung im Phönizischen, в кн.: Festschrift Johannes Friedrich zum 65. Geburtstag, Hdb., 1959; Stadelmann R., Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten, Leiden, 1967; Sourdel D., Les cultes du Hauran à l'époque romaine, P., 1952; Seyrig H., Le culte de Bêl et de Bâalshamin, «Syria», 1933, v. 14; 3; его же, Iconographie de Malakbêl, там же, 1937, v. 18; его же, La parèdre de Bêl à Palmyre, там же, 1960, v. 37. И. Ш. Шифман.

ЗАПАДНОСЛАВЯНСКАЯ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. *Славянская мифология*.

ЗАРАТУШТРА (авест.), Зороастр (др.-греч.), Зардушт (среднеиран.), в иранской мифологии пророк и основатель религии зороастризма. Историчность З. достоверно не установлена, хотя большинство учёных признают З. реальным лицом. По традиционной пехлевийской хронологии, он жил «за 258 лет до Искандара» (Александра Македонского), в 7—6 вв. до н. э. Лингвистический анализ «Гат» — самой священной части «Авесты», автором которой считается З., позволяет отнести эпоху деятельности пророка к 12—10 вв. до н. э. Согласно «Яене», З. — сын Пурушасы, четвертого человека, выжившего священный сок хаомы; по другим версиям, он происходит из восточноиранского рода Спитама. Первоначально З. выступал с проповедью на родине (в Восточном Иране или в Средней Азии), но не был признан своей «общиной»; согласно пехлевийским источникам, он подвергся преследованиям со стороны местного правителя царя Дурашрава и вынужден был покинуть родину (в «Гатах», приписываемых З., сохранилась молитва-сегование, обращенная к Ахурамазде, — «Куда бежать?»). Его покровителем и последователем стал царь (кави) Вишпашпа, способствовавший рас-

пространению зороастризма в Иране. По пехлевийскому сочинению «Датистан-и-Диник», пророк был убит Тур-и-Братарвахшем, одним из врагов, преследовавших его всю жизнь.

Уже в «Младшей Авесте» образ З. был подвергнут мифологической переработке: одни тексты изображают его *культурным героем*, учредителем социальной структуры общества («Яшт» XIII 88—89), другие — провозвестником таинств новой веры, спасителем не посвященного в высшие истины человечества (в духе «Гат»: «Ясна» 17, 19, 27; «Яшты» V и XIX, «Денкарт»). Дух тьмы *Ангро-Майнью* пытался через дэва лжи Друга убить или искутить З. обещанием великой власти («Видевдат» 19, 4—6). Пророк отражал эти происки не только словом и атрибутами культа, но и камнями для пращи, «большими как дом». По «Младшей Авесте», З. просил содействия в насаждении новой веры у божеств древнеиранского пантеона *Ардуисуры Анахиты*, Хаомы, *Митры* и *Веретрагны*, но собственно «Гаты» не содержат их упоминаний.

В поздних сочинениях «Денкарт» (VII 1, 14) и «Затспрам» (VI 14) образ З. полностью мифологизирован: Ахурамазда создал его духовную сущность (*фраваши*) в начале бытия и поместил её в ствол древа жизни Хаомы, а через шесть тысяч лет, в период ожесточения вселенской борьбы добра и зла (см. *Иранская мифология*), З. призван был способствовать победе добра на земле, получил телесное воплощение и был озарён неземным светом истины [миф о сошествии огня (света) истины, хранимого в мировом дереве (см. *Древо мировое*), к людям имеет позднейшеевропейские истоки: ср. *Прометей*, принёсшего людям огонь в стволе зонтичного дерева].

Главным в проповедях З. было учение о зависимости миропорядка и торжества справедливости (см. *Аша Вахишта*) в мировой борьбе добра и зла от свободного выбора человека, его активного участия в этой борьбе на стороне добра (ср. древнеиндийское учение кармайоги). Проповедуя зороастрийскую мораль — этическую триаду благих мыслей, благих слов и благих дел, — З. идеализировал также «праведную» хозяйственную деятельность, которую он противопоставлял неправедному кочевническому образу жизни; согласно одной из «Гат», он ниспослан на землю и для того, чтобы научить людей ухаживать за скотом. З. считался посредником между богом и людьми; «Авеста» — священное откровение Ахурамазды, которое З. передал своим ученикам. Последователям Ахурамазды З. обещал посмертное блаженство, пособникам зла уг-

рожал муками, расплавленным металлом и осуждением на страшном суде, который будет вершить Ахурамазда в конце мира. Пророк предсказывал, что конец света наступит при жизни современного ему поколения: по «Младшей Авесте» гибель мира должна произойти через три тысячи лет, когда праведные будут спасены саошйантом — воплощением З.

Через греческое посредство образ З.—Зороастра стал достоянием европейской культуры. В эпоху эллинизма он породил множество вторичных синкретических мифов, которые сохраняли иногда архаичные иранские черты. Так, античный автор 1—нач. 2 вв. Дион Хрисостом переложил легенду о том, что З. в поисках истины удалился на уединённую гору, куда обрушилось с небес великое пламя, но З. вышел из него невредимым и наделённым искомой мудростью (вариант мифа о сошествии божественной истины в огненной форме). Зороастру приписывали множество пророчеств, изречений и книг, в средние века его считали магом и астрологом. Ф. Ницше вложил в уста З. мрачную проповедь индивидуалистически толкуемой свободы духа («Так говорил Заратустра»).

Лит.: Абаев В. И., Скифский быт и форма Зороастра, «Archiv Orientalni», 1956, v. 24, № 1; его же, Миф и история в Гатах Зороастра, в сб.: Историко-филологические исследования, М., 1974 (авт.); Hartman S., Der grosse Zarathustra, «Orientalia Suecana», 1965—66, v. 14—15; Whitley C. F., The date and teaching of Zarathustra, «Numen», 1957, v. 4, fasc. 3; Molé M., La légende de Zoroastre selon les textes Pehlivis, P., 1967; Sharif Shahbazi A., The «traditional date of Zoroaster» explained, «Bulletin of the School of Oriental Studies», 1977, v. 40, p. 1.

Л. А. Делеков.

ЗАРЁР (фарси), Зариварай (авест.), Зариадр (др.-греч.), в иранской мифологии богатырь, брат Гуштаспа (Виштаспа). В «Авесте» (Яшт) Ардвисура Анахита дарует воинственному всаднику Зариварай победу над Арджаспом (см. Арджасп). В книге античного автора Атеней (2—3 вв.) «Обед софистов» сохранился рассказ Хареса Митиленского (4 в. до н. э.) о любви Зариадра (брата мидийского царя Гистаспа) и дочери царя Омарта Одатиды [у Фирдоуси этот эпизод передан как рассказ о Гуштаспе и румийской (византийской) царевне Китаюн]: Одатиды была самой красивой женщиной в Азии, и Зариадр был красив. Зариадр направил к Омарту сватов, но тот не хотел отдавать свою единственную дочь иностранцу. Спустя некоторое время Омарт устроил пир, привёл туда свою дочь и приказал ей выбрать себе из присутствующих жениха, подав ему в золотой чаше вина. Однако она, плача, отказалась. Одновременно Одатиды дала знать Зариадру о том, что предстоит её свадьба с другим.

Тогда Зариадр, переодетый в скифа, прибыл ночью во дворец. Одатиды подала ему чашу, и он увёз царевну в место, которое Омарт не знал.

Парфянская поэма на среднеиранском языке «Ядгар Зареран» передаёт рассказ о подвигах З. в войне с царём хионитов Арджаспом: после того как хиониты пошли войной на Виштаспа, его брат, смелый полководец З., с разрешения Виштаспа, выходит на бой с врагом. Друг против друга выступают в поход с обеих сторон громадные армии. Происходит жестокая битва. З. громит вражеские войска. Арджасп посылает против него колдуна Видарафша, который хитростью, из-за угла убивает З. и похищает его коня. За смерть отца мстит его сын Бастварай.

И. С. Брагинский.

ЗАТ-БАДАН (dt/bədn, dt/bədnm, «далёкая, холодная»), в йеменской мифологии ипостась богини солнца, почитавшаяся в государстве Саба. Имя богини, очевидно, было запретным; слово «Зат-Бадан» является, по-видимому, прозвищем, заменяющим его. З.-Б. составляет пару с противоположной ей Зат-Химйам («обжигающая, горячая»). Эти ипостаси, вероятно, связывались соответственно с зимним и летним светилом (ср. Зат-Сантим и Зат-Захран в пантеоне государства Катабан). Они занимали третье место в пантеоне — после Астара и Алмакаха. В отличие от Зат-Химйам З.-Б. почиталась только в государстве Саба; отдельно от Зат-Химйам она упоминается редко. Священным животным З.-Б. была лошадь, изображения фигурок лошадей преобладали в посвящениях, адресованных богине. Известен её храм в городе Ханане на севере Йемена.

А. Г. Л.

ЗАТ-ЗАХРАН (dt/zhrn, «полуденная, горячая»), в йеменской мифологии ипостась богини солнца, почитавшаяся в государстве Катабан. Имя богини, очевидно, было запретным; слово «Зат-Захран» является, по-видимому, прозвищем, заменяющим его. З.-З. составляет пару с противоположной ей Зат-Сантим («холодная»). Эти ипостаси, вероятно, связывались соответственно с летним и зимним светилом (ср. Зат-Химйам и Зат-Бадан в пантеоне государства Саба); иногда к этой паре присоединялась ещё одна ипостась богини солнца — Зат-Рахбан («далёкая»). В пантеоне З.-З. (вместе с Зат-Сантим) занимала место после Анбайи. Почиталась также в государстве Саба.

А. Г. Л.

ЗАТ-САНТИМ, Зат-Саннатум [dt/sntm, «холодная»], в йеменской мифологии ипостась богини солнца, почитавшаяся в государстве Катабан. Имя богини, очевидно, было запретным; слово «Зат-Сантим» является, по-видимому, прозвищем, за-

меняющим его. З.-С. составляет пару с противоположной ей Зат-Захран («полуденная, горячая»). Эти ипостаси, возможно, связывались соответственно с зимним и летним светилом (ср. Зат-Бадан и Зат-Химйам в пантеоне государства Саба); иногда к этой паре присоединялась ещё одна ипостась богини солнца — Зат-Рахбан («далёкая»). В пантеоне З.-С. (вместе с Зат-Захран) занимала место после Анбайи. Она почиталась в Катабане наибольшим престижем по сравнению с другими ипостасями солнечной богини и являлась также богиней плодородия (о чём свидетельствуют адресованные ей посвящения).

А. Г. Л.

ЗАТ-ХИМИЯМ, Зат-Хамйам (dt/hmpt, «обжигающая, горячая»), в йеменской мифологии ипостась богини солнца. Слово «Зат-Химйам» является, по-видимому, прозвищем, заменяющим запретное имя богини (оставшееся неизвестным). В пантеоне государства Саба З.-Х. составляет пару с противоположной ей Зат-Бадан («далёкая, холодная»). Эти ипостаси, вероятно, связывались соответственно с летним и зимним светилом (ср. Зат-Захран и Зат-Сантим в пантеоне государства Катабан). В пантеоне З.-Х. (вместе с Зат-Бадан) занимала третье место после Астара и Алмакаха, но включена в него она была, вероятно, позже, чем первые два божества, по-видимому, в результате синоизма: в оазисе Рагван к северу от столицы Сабы Мариба З.-Х. была богиней-покровительницей и владыкой страны. Там известен её храм 7—6 вв. до н. э.

В отличие от Зат-Бадан, З.-Х. почиталась не только в Сабе, но и в государствах Катабан и Хадрамаут. Так, в Катабане З.-Х. была связана с Астаром.

Символом З.-Х. были пять или шесть точек в форме «У» или «V». В частности, это позволяло некоторым учёным считать З.-Х. звёздным божеством, олицетворяющим созвездие Плеяд. В поздний период З.-Х. приобретает черты богини-защитницы, испосылающей счастье, и богини плодородия.

Лит.: Pirenne J., Notes d'archéologie sud-arabe, «Syria», 1960, t. 37; Ryckmans J., De quelques divinités sud-arabes, «Ephemerides theologiae lovanienses», 1963, v. 39, p. 464—65.

А. Г. Л.

ЗАХАРИЯ И ЕЛИСАВЕТА (Захария — греч. Ζαχαρίας, евр. z'charjāh или z'charjāhu, «Яхве вспомнил»; Елисавета — греч. Ἐλισάβετ, евр. 'eltseba или 'eltsab'ath, «бог завета»), в христианских религиозно-мифологических представлениях родители Иоанна Крестителя (Иоанна Предтечи). В Новом завете рассказ о З. и Е. содержится только в Евангелии от Луки. Захария был

священником Иерусалимского храма «из Авиевой чреды» (Лук. 1, 5), т. е. принадлежал к одной из 24 наследственных групп, поочередно исполнявших свои культовые обязанности; средневековые легенды иногда делали его первосвященником. Елисавета тоже была из священнического рода потомков Аарона. Они были «праведны пред богом», однако у них, как у *Иоакима* и *Анны*, другой четы новозаветных родителей, до старости не было детей. Когда Захария служил в храме, ему явился архангел *Гавриил*, предсказавший, что у З. и Е. родится сын, которого следует назвать Иоанном и которому суждено стать «предтечей» мессии. Захария сомневается в возможности исполнения обещанного, ссылаясь на преклонный возраст свой и жены (ср. такое же сомнение *Авраама*, Быт. 17, 17, и *Сарры*, Быт. 18, 12). Как знамение и одновременно наказание за маловерие ему даётся немота, которая должна разрешиться только вместе с рождением младенца. Елисавета пять месяцев скрывает свою беременность. Между тем дева *Мария*, родственница Елисаветы (1, 36), девственно зачавшая Иисуса Христа во время шестого месяца беременности Елисаветы, отправляется из Галилеи в Иудею навестить Елисавету; та по радостному «взыранию» сына в её чреве и по вдохновению свыше понимает, что

перед ней мать мессии. После трёхмесячного пребывания в доме Елисаветы Мария возвращается в Назарет, а Елисавета рождает сына; семья намерена назвать его именем отца, но немой Захария пишет на дощечке для письма: «Иоанн имя ему» (1, 63). Тотчас же к Захарии возвращается дар речи; «по всей нагорной стране иудейской» взволнованы этим знамением, а Захария в ветхозаветных метафорах пророчесствует о приходе мессианского времени и о призвании своего сына (1, 67—80). Византийские легенды, получившие широкое распространение в средневековом мире, повествуют далее, что Елисавете пришлось бежать с младенцем от злых умыслов царя Ирода в пустыню и что там мать и ребёнка укрыла чудесно расступившаяся перед ними, а затем затворившаяся скала (ср. мотив спасения *Феклы* и др.). Захария за отказ назвать местопребывание жены и сына убит людьми Ирода в храме; его кровь превратилась в таинственный камень. — С. С. Аверинцев.

ЗАХХАК (пехл.), в иранской мифологии и легендарной истории иноземный царь, узурпатор иранского престола. Образ З. восходит к авест. *Ажи-Дахака*, треглавному дракону, правившему в Иране после падения первого царя *Йимы*. В среднеиранской традиции (Менюги-храд, 5 в.) царствование Ажи-Дахака — З. соответствует правление Дахака Бевараспа

Встреча Марии и Елисаветы. Створка алтаря работы кёльнского мастера (т. н. Мастера жизни Марии), 1460—70. Мюнхен, Старая пинакотекка.



Фаридун поражает Заххака. Миниатюра. 1590—1600 гг. Лондон, Британский музей.

и Фрасияка Тура, злых царей: однако, не будь они царями, власть досталась бы злому духу *Айшме* и оставалась бы у него до страшного суда, что принесло бы больше бедствий.

В «Шахнаме» З. — сын арабского царя Мардаса, совращённый дьяволом *Иблисом*: от его поцелуев из плеч З. выросли две змеи (позднее переосмысление трёхголовности дракона), которых нужно было кормить человеческим мозгом. Воспользовавшись грехопадением иранского царя *Джамшида* (авест. *Йима*) и призыванием со стороны иранских вельмож, З. убил Джамшида, занял его трон и установил тысячелетнее (без одного дня) царствование зла. Ежедневно ему должны были приносить в жертву двух юношей, чтобы накормить змей их мозгом (благодетельные советники З. Армаил и Кармаил подменяли одного юношу овдой). Он убил праведника Атибина (авест. *Атвйа*, второй человек, выжавший сок хаомы), отца Фаридуна, кормилцу Фаридуна волшебную корову *Бармайя* (Бермайе) и т. д. Кузнец *Кава* поднимает народное восстание против З. и, призвав законного наследника Фаридуна, свергает тирана. З. приковывают в жерле потухшего вулкана *Демавенд*: по народным преданиям, звуки, доносящиеся из жерла, — стоны З. В честь победы над З., согласно *Бируни*, был установлен праздник осеннего плодородия *Мехрган*.

Иной сюжет, в котором Ажи-Дахака — З. сохрапает облик дракона, — один из семи подвигов *Рустама*,

который убивает чудовище Аждаха, чей «язык, как дерево, рот, как пещера». Аждахары (аждаха, аждахо), по иранским средневековым легендам, охраняют подземный клад Каруна (ветхозаветный Корей).

В таджикской мифологии аждахо-ры — драконы, обитающие в горных ущельях, изрыгающие из огромной пасти огонь, дым и яд; они с такой силой вбирают в себя воздух, что человек с его струёй попадает в драконью пасть.

И. С. Брагинский.

ЗВАЙГСТИКС, Свайгстикс, в прусской мифологии божество света и плодородия; способствует росту хлебов и трав, приплоду скота. Постоянно упоминается в списках прусских богов 16—17 вв. (Suaitix, Swauxtix, Schwaytestix, Zweigsdukis и др.), чаще всего на втором месте, сразу после *Окопирмса*, иногда на четвертом, после Перкунаса (см. *Перкунас*). Функции З., его место в списках и этимологические связи (ср. прус. swāigstan, «сияние», при литов. žvaigždė, латыш. zvaigzne, «звезда») подтверждают отождествление З. в одном из списков с солнцем (лат. Sol) или, точнее, с солнечным светом. В поздних литовских источниках 18 в. (Бродовский, Рунг) появляются имена Zwaigzdžukas, Zwaigzdunks как обозначения звездного бога: ср. латыш. Zvaigznes — мифологизированный образ звёзд, участвующих в «небесной свадьбе» (см. *Балтийская мифология*). В. И., В. Т.

ЗВЕЗДЫ, см. в ст. *Астральные мифы*.

ЗЕВС (Ζεύς), Ди́й, в греческой мифологии верховное божество, отец богов и людей, глава олимпийской семьи богов. З. — исконно греческое божество; его имя чисто индоевропейского происхождения и означает «светлое небо» (ср. индоевропейское deiuo — «дневное сияющее небо», др.-инд. deva — «бог», dyaus — «небо» (*Дьяус*), греч. Ζεύς, род. п. Διός, «Зевс, бог ясного неба», лат. deus — «бог», dies — «день»; др.-инд. Dy-aus pitar, др.-греч. Ζεύς πατήρ — лат. Jov (p) iter, *Diespiter*). В античности этимология слова «З.» связывалась с корнями греч. слов «жизнь», «кичение», «орошение», «то, через что всё существует». З. — сын *Кроноса* (отсюда имена З. Кронид, Кронион) и *Реи* (Hes. Theog. 457), он принадлежит к третьему поколению богов, свергших второе поколение — *титанов*. Отец З., боясь быть низложенным своими детьми, проглатывал каждый раз только что рождённого Реей ребёнка. Рея обманула мужа, дав ему проглотить вместо родившегося З. завернутый камень, а младенец втайне от отца был отправлен на Крит на гору Дикта (453—491). Согласно другому варианту, Рея родила З. в

пещере горы Дикта и поручила его воспитание куретам и корибантам, вскормившим его молоком козы *Амафеи* (Apollod. I 1, 5—7). Именно на Крите сохранились древнейшие фетишистские символы почитания З. Критского: двойной топор (*лабрис*), магическое орудие, убивающее и дающее жизнь, разрушительная и созидательная сила. Изображение этого двойного топора встречается на ритуальных вещах между рогами быка, который на Крите также являлся зооморфным воплощением З. (в образе быка З. похитил Европу). Главным местопребыванием З. Лабриса, или З. Лабрандского, считался лабиринт (ср. этимологическое родство названий лабрис — лабиринт); чудовищный миксантропический *Минотавр* — обитатель лабиринта и есть одна из ипостасей З. Критского. Образ архангелского З. сближается с *Загреем*, который впоследствии мыслился как сын З.



Зевс, сидящий на троне. Серебряная тетрадрахма. Ок. 325 до н. э. Берлин, Государственный музей.

Священный брак Зевса и Геры. Метопы храма Геры в Селинunte. Камень. 460—450 до н. э. Палермо, Археологический музей.



Зевс. Роспись краснофигурного кратера «берлинского художника». 480—470 до н. э. Париж, Лувр.

В системе мифов о З. Олимпийском пребывание его на Крите является одним из архаических рудиментов и обычно связано с мотивом тайного воспитания младенца З. В Дельфах же почитался архаический фетиш омфал («пуп земли») — камень, проглоченный Кроном, или камень как пуп младенца З. (Paus. X 16, 3; Strab. IX 3, 6). Омфал был поставлен З. в Пифоне под Парнасом как памятник на диво всем смертным (Hes. Theog. 497—500).

Возмужавший З. вывел своих братьев и сестёр из утробы Крона (493—496, 501 след.), напоив его по совету Метиды зельем (Apollod. I 2, 1). За это они отдали во владение З. громы и молнии (Hes. Theog. 504 след.). Затем З. начал борьбу за власть с Кроном и другими титанами. В титаномании, продолжавшейся десять лет, З. помогал *сторуким*; *киклопы* выковали ему гром, молнию и перун. Победённые титаны были низвергнуты в Тартар (Hes. Theog. 674—735; Apollod. I 2, 1).

Три брата З., Посейдон и Аид разделили власть между собой. З. досталось господство на небе, Посейдону — море, Аиду — царство мёртвых (Apollod. I 2, 1). В древнейшие времена З. совмещал функции жизни и смерти. Он владычествовал над землёй и под нею, вершил суд над мёртвыми (Aeschyl. Suppl. 231). Отсюда один из эпитетов З. — Хтоний («подземный») (Hes. Opp. 465; Hom. II. IX 457). З. Хтония почитали в Коринфе (Paus. II 2, 8). Однако позднее З. стал олицетворять только светлую сторону бытия. В период патриархата З. локализуется на горе

Олимп и именуется Олимпийским (или Фессалийским).

Утверждение З. происходит с большим трудом. Против З. восстает Гея и насылает на него своё порождение — Тифона, но З. побеждает это дикое тератоморфное существо огненными молниями. По одному из вариантов (Hes. Theog. 820—868), З. забросил Тифона в Тартар, по другому — навалил на него Этно (Aeschyl. Prom. 351—372). Но борьба с хтоническими чудовищами продолжалась. Гея породила новых детей — гигантов и разразилась гигантомахия. По Аполлодору, гигантомахия произошла раньше тифонии, так что Тифон мыслится ещё более ужасным чудовищем, чем гиганты (Apollocl. I 6, 1—3).

Борьба З. и олимпийцев с миром чудовищ приводит к ещё одной смене поколений богов (до этого Урана сверг Крон, а теперь Крон — З.). Т. н. орфическая теогония считала древнейшими владыками мира, бывшими ещё до Крона и Реи, Эвриному и Офиона — по всей очевидности, змеевидных существ, владевших Олимпом, тоже уступивших насилию и низринутых в глубь океана (Apollocl. Rhod. I 496—511, ср. Эвринома на дне океана спасает Гефеста, сброшенного с Олимпа). Но самому З. тоже угрожает потеря власти от сына. З. приходится бороться за власть даже со своими ближайшими родственниками, против него восстают Гера, Посейдон и Афина Паллада (по другой версии, Аполлон), но ему оказывает помощь Фетида (дочь



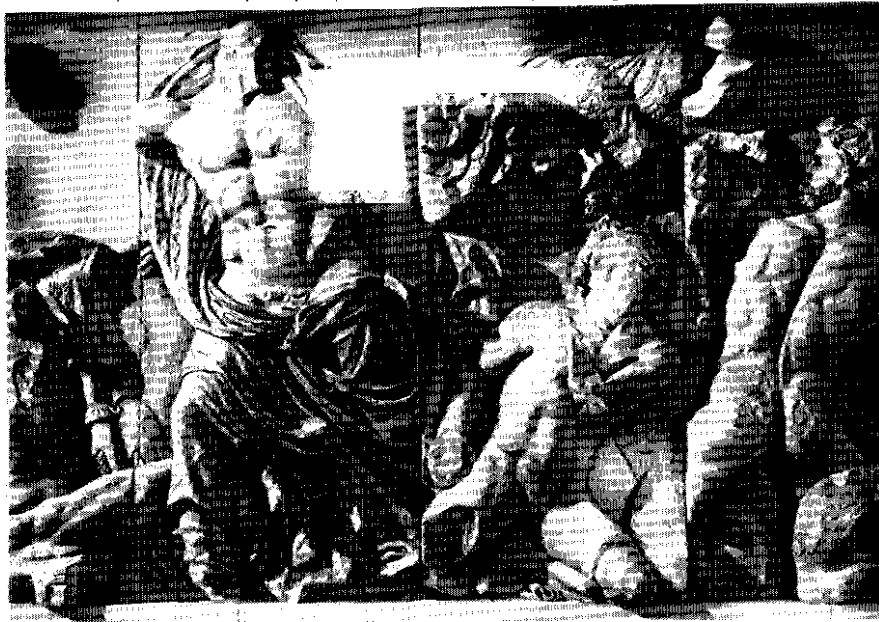
Зевс из Отриколи (Зевс Отриколи). Римская копия. С греческого оригинала (4 в. до н. э.). Мрамор. Рим, Ватиканские музеи.

Нерея, сестра свергнутой владычицы Олимпа Эвриномы), призвав на Олимп сторуких, которые устрашают заговорщиков (Hom. II. I 396—406). З. — новое олимпийское божество обращается за помощью к чудовищам, рождённым Землей, и борется с такими же порождениями Земли. Олим-

пийский З. считается отцом богов и людей, но его власть над олимпийской семьёй не очень тверда, а веления судьбы ему часто неизвестны, и он узнаёт их, взвешивая на золотых (м. б. небесных, солнечных) весах судьбы героев (XXII 209—214). Именно по совету Геи — земли и Урана — неба З. проглатывает свою первую супругу Метиду, чтобы избежать рождения от неё сына, который будет сильнее отца (Hes. Theog. 889—900). Фемида, дочь Геи, открывает З. тайну, известную и Прометееву (Aeschyl. Prom. 167—177), что такой же сын родится от Фетиды (Apollocl. Rhod. IV 791—804). Отказавшись от брака с Фетидой и выдав её за героя Пелея (IV 805—809), З. способствовал возникновению Троянской войны, исполняя просьбу матери Земли (Hom. II. I 5, ср. XIX 273 след.).

Вторая супруга З. — богиня справедливости Фемида. Их дочери горы сообщают жизни богов и людей размеренность и порядок, а мойры, богини судьбы, от которой сам З. уже не зависит, как бы продолжают его волю. Управляемый З. мир олимпийцев заметно меняется. Хариты, дочери З. от Эвриномы, вносят в жизнь радость, веселье, изящество. Деметра как супруга З. — уже не порождающая чудовищ земля, а богиня обработанных полей. Даже Аид похищает Персефону, дочь З., с его дозволения. Мнемесина, богиня памяти, рождает З. девять муз (т. о., З. становится источником вдохновения, наук и искусств). От Лето у З. — Аполлон и Артемиды. Третья по счёту, но первая по значению жена Гера — богиня законного супружества и покровительница брачных законов (Hes. Theog. 901—923). Так З. постепенно преобразует мир, порождая богов, вносящих в этот мир закон, порядок, науки, искусства, нормы морали и пр. Однако во многих мифах заметны древние доолимпийские связи З. Он вступает в брак с музой Каллионой, рождающей экзотических корибантов (Strab. X 3, 19), демонических служителей хтонической Великой матери Кибелы, охранявших младенца З. на Крите. З. всё ещё пользуется своим древнейшим оружием — громами и молниями, грубой силой подавляя сопротивление или наказывая. У Гомера он «громовержец», «высокогремящий», «тучегонитель», насылает ветров, дождей и ливней (Hom. II. I 354; IV 30; V 672; XIV 54; XVI 297—300), о зевсовых ливнях упоминает Гесиод (Hes. Opp. 626). З. «дождит», по выражению Алкея (fig. 34). Павсаний отмечает, что в Афинах была статуя Геи-земли, молящей З. о испослании дождя (Paus. I 24, 3), афиняне просили З. пролиться дождём над пашнями

Битва Зевса с гигантами, справа — их предводитель Порфирион. Фрагмент восточного фриза Пергамского алтаря. Мрамор. 180—160 до н. э. Берлин, Государственные музеи.



(Marc. Aurel. V 7). В виде дуба, корни которого омывал ручей, почитался З. Додонский в Додоне; его супругой считалась океанида Диона (Hes. Theog. 353).

З. Олимпийский — покровитель общности людей, городской жизни, защитник обиженных и покровитель молящих, ему повинуются другие боги (Hom. II. V 877 след.). Он даёт людям законы (Demosth. 25, 16, Eur. Hippol. 97; Soph. O. R. 865 след.). З. вообще оказывается принципом жизни, породителем всего живого (Max. Tyr. 41, 2), «дарователем жизни», «всепородителем» (Hymn. Orph. LXXIII 2). З. покровительствует родовой общности людей, отсюда З. «родовой» (Pind. Ol. VIII 16; Puth. IV 167). В «Умоляющих» Эсхила представлена величественная фигура великого бога, справедливого защитника и помощника людей. Благодеятельные функции нашли отражение в его эпитетах: «помощник в беде» (Aeschyl. Sept. 8), «спаситель» (Paus. IX 26, 7; Soph. frg. 392), «спаситель города», «основатель» (Aeschyl. Suppl. 445), «оградитель» (Soph. Antig. 487; Eur. Troad. 17), Полиух — «городской» (Paus. I 24, 4). Полиух — «владелец государства» (Plat. Legg. XI 921 след.). З. Филий (покровитель дружеских союзов) (Plat. Phaedr. 234 e), «отчий», «отец» (Aristoph. Acharn. 223; Nub. 1468), «отеческий» (Soph. Trach. 288; Plat. R. P. III 391 e). Он следит за соблюдением клятв (Paus. V 24, 9; Soph. O. R. 1767). З. — помощник воинов (Hom. II. IV 84; Xenoph. Lac. pol. XIII 2) и сам стратег, полководец (надписи на монетах, ср. Cic. In Verr. II 4, 58; 129 — Imperator), «воинский» (Herodot. V 119), «носитель победы» (Soph. Antig. 143; Eur. Heracl. 867, 937). Известен З. Булей (Paus. I 3, 5), покровитель народного собрания (Aeschyl. Eum. 972; Aristoph. Equ. 410), скипетродержец (Hymn. Orph. XV 6), царь (Aristoph. Ran. 1278). «владыка владык, совершеннейшая сила блаженных и совершенных» (Aeschyl. Suppl. 525), «всецарь» (Hymn. Orph. LXXIII 4), «эллинский» (Aristoph. Equ. 1253) и даже «всеэллинский», которому в Афинах был учреждён специальный культ (Paus. I 18, 9).

З. Олимпийский — отец многих героев, проводящих его божественную волю и благие замыслы. Его сыновья: Геракл, Персей, Дюскуры, Сарпедон, знаменитые цари и мудрецы Минос, Радаманф и Эак. Покровительствуя героям, уничтожающим хтонических чудовищ, З. осуждает кровопролитие и стихийные бедствия войны в лице Ареса (Hom. II. V 888—898). Однако в мифах о рождении героев заметны древние фетишистские мотивы. З.



Голова Зевса. Арамор. I в. н. э. Кирена, музей.

является к Данае в виде золотого дождя (Apollod. II 4, 1), Семеле — с молниями и громами, Европу он похищает, обернувшись быком (Apollod. III 1, 1), к Леде является лебе-

Юпитер (Зевс). Скульптура Я. Сансовино. Бронза. 1550—55. Вена, Музей истории искусства.



дем (III 10, 7). Персефоне — змеем. Древние зооморфные мотивы заметны и в том, что З. превращает в животных своих возлюбленных, желая скрыть их от гнева Геры (Ио в корову, Каллисто в медведицу). Будучи «отцом людей и богов», З. вместе с тем является грозной карающей силой. По велению З. прикован к скале Прометей, укравший искру Гефестова огня, чтобы помочь людям, обречённым З. на жалкую участь (Эсхил. «Прикованный Прометей»). Несколько раз З. уничтожал человеческий род, пытаясь создать совершенного человека. Он послал на землю потоп, от которого спаслись только Девкалион, сын Прометея, и его супруга Пирра (Ovid. Met. I 246—380). З. хочет уничтожить жалкий род людей и «насадить» новый (Aeschyl. Prom. 231—233). Троянская война — тоже следствие решения З. покарать людей за их нечестие (Hom. II. I 5, XIX 263 след.). З. уничтожает род атлантов, забывших о почитании богов, и Платон называет этого З. «блудливым телом законов» (Plat. Critias 121 b-c).

З. насыпает проклятия, которые страшно реализуются на отдельных героях и целом ряде поколений (Тантал, Сисиф, Атриды, Кадмиды). Так, древний архаический З. принимает всё более очевидные моральные черты, хотя и утверждает он свои принципы с помощью силы. Начала государственности, порядка и морали у людей связаны, по преданиям греков, как раз не с дарами Прометея, из-за которых люди возгордились, а с деятельностью З. (Hes. Theog. 96; Orp. 256—264), который вложил в людей стыд и совесть, качества необходимые в социальном общении (Plat. Prot. 320d—322d). З., который мыслился «огнём», «горячей субстанцией» (Tertull. Adv. Marc. I 13) и обитал в эфире (Eur. frg. 487), владыча небом как своим домом (Callim. Hymn. III 141), становится организующим средоточием космической и социальной жизни на Олимпе, где земля сходится с небом и где небо переходит в огненный тончайший эфир. Мифология З. Олимпийского отражает укрепление патриархальной власти басилеев, особенно микенских царей, хотя и не доходит до абсолютной централизации этой власти (по Гесиоду, З. был избран на царство богами, Theog. 881—885). Только в эллинистическую эпоху З. принимает образ мирового вседержителя и вершителя мировых судеб, того «всецаря» и «всеэллинского» владыки, которого воспевали в поздних Орфических гимнах и в гимне «К Зевсу» стоика Клеанфа (3 в. до н. э.), где универсализм и космизм З. принимают монотеистические черты.



Юпитер и Ио. Картина Ф. Лемуана. Первая четверть 18 в. Ленинград, Эрмитаж.

Атрибуты З. — эгида, скипетр, иногда молот. Культурные праздники в честь З. немногочисленны, поскольку ряд его функций был возложен на других богов — исполнителей воли З., находившихся в гораздо более близких отношениях к человеку: на Аполлона — пророчество, на Деметру — земледелие, на Афину — мудрость и искусство. В честь З. Олимпийского устраивались панэллинские Олимпийские игры в Олимпии — как символ единения и взаимного согласия греческих полисов. З. соответствует римский Юпитер.

Лит.: Лосев А. Ф., Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии, «Ученые записки Московского государственного педагогического института им. В. И. Ленина», 1953, т. 72, в. 3; его же, Античная мифология в ее историческом развитии, М., 1957, с. 89—267 («Критский Зевс»); Cook A. B., Zeus. A study in ancient religion, v. 1—3, Camb., 1914—40; Diels H., Zeus, «Archiv für Religionswissenschaft», 1923/24, Bd 22; Wilamowitz-Möllendorf U. von, Zeus, в сб.: Vorträge der Bibliothek Warburg, В.—Lpz., 1926; Sjöqvist H., Zeus im altgriechischen Hauskult, Lund, 1931; Nilsson M. P., Vater Zeus, «Archiv für Religionswissenschaft», 1938, Bd 35, № 1—2, S. 156—71; Achlf D., Klassischer Zeus, Münch., 1971; Керényi K., Zeus und Hera, Leiden, 1972 (Studies in the history of religions, Suppl. to «Numen», № 20); Симон Е., Der frühe Zeus, в сб.: Acta of the 2nd International Colloq. on Aegean Prehistory, 1972.

А. Ф. Лосев.

До нас дошли культурные статуи З., изображающие его на троне со всеми атрибутами власти. В числе произве-

дений античной пластики: «З. Отриколи», многочисленные рельефы [на восточном фронте Парфенона — сцена «Рождение Афины из головы З.»; на фризе Парфенона — сцена «Панафинейское шествие» (З. среди олимпийцев); на восточном фризе Пергамского алтаря сцена «Битва З. с гигантами» и др.].

В живописи 16—18 вв. особой популярностью пользовались сцены, связанные с мифами о Данае, Европе, Ио, Леде. В этот же период распространены были и такие сюжеты, как «Юпитер со спящей Антипой» (картины Корреджо, Тициана, Я. Тинторетто, Агостино и Аннибале Карраччи, Я. Йорданса, Рембрандта и др.), «Юпитер и Каллисто» (картины П. П. Рубенса, Н. Пуссена, Ф. Буше и др.), «Юпитер и Семела» (картины Тинторетто, Б. Спрангера, Гверчино и др.). Случай обращения к мифу в европейской пластике единичны (Я. Сансовино и др.).

ЗЕКУАТХА (от адыг. зекIуэ, «поход» и тхъэ, «бог»), в адыгской мифологии бог — покровитель путешественников, всадников. По представлениям причерноморских адыгов (шапсугов), З. всё время куда-нибудь едет. По своим функциям близок к богу войны (перед выступлением в поход его просили об удаче, по возвращении

оставляли для него часть добычи в заповедных рощах, в которых, как полагали адыги, он обитает). М. М.

ЗЕМИРЁ, в мифологии кумыков божество плодородия. Персонаж доисламского происхождения, близкий по своим функциям Суткъятын. Представлялось в образе женщины. Следы её культа сохранились в обряде вызывания дождя. В. В.

ЗЕМЛЯ, наряду с огнём, воздухом и водой одна из основных стихий мироздания. Значительная часть сюжетов с участием обожествлённой З. содержится в космогонических мифах, рассказывающих о первоначальной божественной паре — небе и З., союз которых послужил началом жизни во вселенной и от которого произошли остальные боги (см. Священный брак). Персонифицированная в образе богини — супруги неба, З. фигурирует в мифологиях почти всех народов [ср. как исключение др.-егип. (гелиопольский) миф о сотворении мира, в котором З. олицетворяет бог Геб, супруг Нут (неба), женского божества]. Иногда небо и З. сами являются порождением предшествующего поколения богов: так, в гелиопольском мифе они — внуки Атума, в мифологии маори (Ранги и Папа) — дети По (ночи) и Ao (света) и внуки Веу (корешка). Часто их существование предвечно — в виде яйца мирового, разбиение которого (отделение неба от З.) представляет собой создание космоса (см., например, др.-инд. «Чхандогья-упанишад» III 19, 1—2, и Законы Ману I 12—13). В некоторых мифологиях З. создаётся не вследствие разбиения яйца, а благодаря расчленению (принесению в жертву) докосмического существа (аккад. Тиама, др.-инд. Пуруша, сканд. Имир, кит. Пань-гу), тело которого даёт начало всем стихиям. Широко распространено также представление о возникновении З. из вод мирового океана, откуда её вылавливает тот или иной мифологический персонаж (сканд. Тор, др.-инд. Праджapati, полинез. Мауи и др.). В мифах американских индейцев и некоторых сибирских народов часто З. из воды вылавливает водяная птица-ныряльщик. В греческой мифологии возникшая из хаоса З. (Гея) создаёт из себя небо (Уран), от их брака происходит титаны.

Вещественными символами союза неба и З. в архаических космологиях являются дождь, дающий жизнь растениям и животным, а также молния и удар метеорита. Место удара молнии обычно считалось священным. От молнии, то есть от брака неба и З., рождаются люди, отмеченные особыми дарованиями, — таково славянское предание о рождении волхвов.

В некоторых культурах родившимся от союза неба и З. (проявляющегося в ударе молнии, пролитии дождя или падении метеорита) считаются *грибы*, которые тем самым сакрализуются.

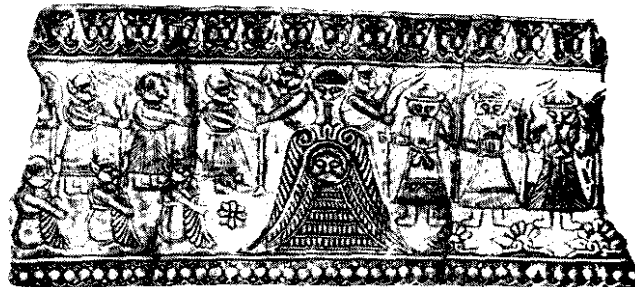
З. — не только супруга неба, участвующая в создании космоса, но и плодородная земля, почва, а также недра, часто соотносимые с преподной. Естественно, что олицетворение З. как стихии плодородия возникает лишь у земледельческих народов. У охотничьих племён можно встретить представления о З. как о неприкосновенном природном существе, которое запрещается ранить мотыгой или плугом (сев.-амер. индейцы). У земледельческих народов, напротив, распространена эротическая символика З.: посев отождествляется с оплодотворением, плуг — с фаллосом, и т. п. (ср. представления о беременности З. у чувашей). В качестве божества плодородия З. также иногда представляется женой неба (напр., Маан-Эмо в финно-угорской мифологии), но может иметь мужем солнце (в мифах индейцев-навахо) или какого-либо другого бога. Иногда указанные функции совмещены в образе одной богини, обычно выступающей в роли женского производящего начала вселенной — *богини-матери*. Таковы малоазийская *Кибела*, *Тепев* древних майя, др.-слав. «Мать сыра земля», культ которой впоследствии слился с культом богородицы, и др. Порой функции эти разделяются между несколькими божествами, каждое из которых является ипостасью обоженствлённой З. Например, в шумерской мифологии мать-земля *Нинхурсаг* и небо *Ан* суть прародители вселенной, однако в пантеоне присутствует ещё и богиня земных недр *Нинсун*. Римская мать-земля (*Теллус*) почиталась одновременно с *Опой*, богиней плодородия почвы и супругой *Сатурна*, а божеством земных недр, подземного мира была «мать ларов», «немая богиня» *Дива Ангелона*.

При делении космоса на небо, землю и преисподнюю З. (средняя зона) рассматривается как место обитания людей, для которых тем самым перемещение в другую зону обязательно оказывается путешествием вверх или вниз (ср. разделение шаманов в некоторых сибирских традициях на «чёрных», способных спускаться вниз, в преисподнюю, к злым духам, и «белых», поднимающихся наверх, на небеса к добрым духам). Положение З., окружённой мировым океаном, оказывается срединным и для горизонтальной проекции космоса. Воспринимаемая как центр космоса (ср., напр., срединный столб З. в японском мифе об *Идзанаки* и *Идзанами*), З. характеризуется максимальной сакрализованностью и чистотой, поскольку центр

рассматривался как священный эмбрион вселенной, своеобразный космос в космосе. Отсюда существовавшее в античной мифологии отождествление З. с *Гестией*, богиней священного очага, расположенного в середине мира. Геоцентрическая концепция, господствовавшая в архаических культурах, является, видимо, источником повсеместных представлений о том, что умерший должен быть похоронен в родной З., или при погребении должна быть использована хотя бы горсть её. З., используемая в ритуале погребения, есть священная З., замкнутая в определённых и всегда сакрализованных границах (ср. христианские представления об освящённой и неосвящённой З.). Противоположным результатом этих же представлений был зороастрийский запрет хоронить покойников в З., потому что труп оскверняет

пребывал в эмбриональном состоянии (поздняя «Авеста» различает Бесконечное время и Зерван даргахвадата — время конечное, которое соотносилось с этим миром, созданным и обречённым на гибель). Миф рисует З. андрогинным божеством: он в течение тысячелетия совершает жертвоприношения, чтобы у него родился сын Ормазд (Ахурамазда), призванный сотворить мир. З., однако, усомнился, и от этого сомнения вместе с Ормаздом зародился *Ахриман*. З. дал обет даровать власть над миром тому, кто появится на свет первым. Ормазд предугадал мысли З. и поделился своим знанием с Ахриманом, а тот, разорвав чрево З., преждевременно вышел на свет и назвал себя Ормаздом. З., увидев его отвратительную внешность и стремление ко злу,

Зерван (?). Серебряная пластина. Луристан. 8 в. до н. э. Цинцинати, музей искусств.



её чистоту С другой стороны, во всех мифологических системах присутствуют представления о связи З. с разнообразными хтоническими чудовищами и докосмическими существами, о близости З. к первоначальному хаосу. В *индоевропейской мифологии* противник громовержца (устроителя космоса) чаще всего является порождением З. (ср. *Тифона*, сына Гени, врага *Зевса*, в греческой мифологии).

Лит.: Комарович В. Л., Культ рода и земли в княжеской среде, в сб.: Труды Отдела древнерусской литературы, т. 16, М. — Л., 1960; Мелетинский Е. М., Поэтика мифа, М., 1976; Altheim F., Terra mater, Giessen, 1931; Long C. H., Alpha: the myths of creation, N. Y., 1969.

Е. Г. Рабинович.

ЗЕМНИКС, в латышской мифологии дух, ведавший домом, хозяйством. Осенью З. приносил в жертву скот. Первоначально З. был, видимо, связан с полями и нивами, с землёй; ср. латыш. zeme, «земля», Земес мате, «мать земли» и т. п.

В. И. В. Г.

ЗЕРВАН (авест.), Зрв'ан, Зурв'ан, Зарв'ан, в иранской мифологии бог, персонификация времени и судьбы, верховный бог зерванизма — религиозного течения, соперничавшего с маздеизмом (религией *Ахурамазды*, см. в ст. *Иранская мифология*) вплоть до эпохи Сасанидов (3—7 вв.). З. мыслился как Бесконечное время (Зерван Акарана), существующее изначально, когда мир

отверг Ахримана. Тогда родился прекрасный Ормазд, но З. вынужден был уступить царство над миром Ахриману на девять тысяч лет; затем должен воцариться Ормазд и исправить всё содеянное духом зла. Согласно гимну Вечному времени в «Бундахешне», З. — «могущественнее обоих творений — добра и зла». Ход борьбы добра и зла и всё, что происходит в этом мире, в т. ч. и жизнь человека, предопределены З. В противоположность маздеизму для последователей З. характерна пессимистическая тенденция рассматривать земной мир как владение «князя тьмы». З. — Зарва как верховное божество, «Отец Величия», был воспринят манихейством, а также митраизмом (см. в ст. *Митра*).

Лит.: Zaehner R. C., Zurvan: a Zoroastrian dilemma, Oxf., 1955; Duchesne-Guillemin J., Notes on zervanism in the light of Zaehner's Zurvan, «Journal of Near Eastern Studies», 1956, v. 15, № 2. Э. А. Грантовский.

ЗЕТ, Зеф (Ζῆθος), в греческой мифологии сын Зевса и *Антиопы*, брат-близнец *Амфиона* (Apollod. III 5, 5—6). З. посвятил себя пастушеским занятиям. Амфион — игрец на кифаре. З. был женат на Фиве, именем которой назван город Фивы. Стены города возвели братья: З. носил и складывал камни, Амфион игрой на кифаре приводил их в движение и заставлял ложиться в установленное место. А. Т. Г.

ЗЕФИР (Ζεφύρος), в греческой мифологии один из сыновей Астрея и зари Эос, брат Борей и Нота, бог западного ветра (Hes. Theog. 378—380). С гарпией Подаргой З. породил знаменитых своей быстротой коней Ахилла (Hom. Il. XVI 148—151). Известен своей губительностью, позднее (Apol. Met. IV 35) представлялся как нежный, мягкий ветер; этот З. по велению Эроса унёс Психею в его владения.

Сюжеты мифа нашли отражение в музыкально-драматическом искусстве (в балетах 17—19 вв.: «З. и Флора» Ж. Б. Люлли; «З.» Ж. Ф. Рамо и др.), в живописи (С. Боттичелли, Н. Пуссен, Л. Джордано, Ф. Буше, Дж. Б. Тьеполо, И. Г. Тибейн и др.), в скульптуре («З. и Психея» О. Родена).

ЗИГФРИД, см. Сигурд.

ЗИЕМ ВЫОНГ («государь Зиём»; Зиём от санскр. Yama), во вьетской мифологии владыка преисподней. Он назначен Нгаук Хоангом («нефритовым императором»). Царство З. В. находится под землёй, в нём обитают духи и души умерших, ожидающие очередного перевоплощения в мире живых. Уходящим из преисподней подносят кашину забвения, чтобы они не помнили виденного в царстве З. В., где есть земля и небо, но, по отношению к миру живых, земля там сверху, а небо внизу; что в мире живых белое, там — чёрное и т. д. Один раз в году, в 1-й день 6-го месяца по лунному календарю, на торжище Маньма умершие и живые встречаются друг с другом. Случается, что подданные царства З. В. вопреки строгому запрету приводят своих родственников

вниз и показывают им преисподнюю. Мрачный и свирепый З. В. редко появляется в мире живых и при дворе Нгаук Хоанга. Он творит суд над душами умерших. В фольклоре З. В. превратился в деспотичного, но недалёкого судью.

ЗИТ ЗИАНГ, в мифологии мыонгов во Вьетнаме (вьет-мыонгская группа) первопредок людей. Он родился вместе с другими первопредками народов из огромного яйца. З. З. был приглашён людьми возглавить селения и участвовать в установлении социального миропорядка. Однако функция культурного героя — очищение земли от чудовищ — оказалась ему не по силам. После него люди предлагали возглавить селения Лаг Та Каю и Лаг Кун Кэну; только этот последний сумел справиться с задачей. Здесь наблюдается характерное для фольклора троекратное повторение действия, наличие трёх героев.

ЗИУСУДРА (шумер, букв. «нашедший жизнь долгих дней»), У-т-а-п-и-ш-ти (аккад, «нашёл дыхание»), герой шумеро-аккадского мифа о потопе. З. — мудрый и набожный правитель города Шуруппака, узнаёт о предстоящем потопе (который должны наслать на людей боги) от бога — покровителя людей Энки. По его же совету З. строит ковчег и в нём переживает потоп, длящийся семь дней и семь ночей. После потопа он, как «спаситель семени человечества», получает «жизнь как боги» и «вечное дыхание» (т. е. вечную жизнь) и поселяется вместе со своей супругой на острове блаженных Тильмун. Сыном З. является (согласно литера-

турной традиции) знаменитый мудрец Шуруппак. Шумерский миф о потопе и З. (безусловно, местного происхождения) лёг, по-видимому, в основу вавилонского мифа о потопе, известного в двух вариантах: в виде самостоятельного мифа об *Атрахасисе*, а также рассказа о потопе, вставленного в эпос о *Гильгамеше* (табл. XI; имя упоминаемого там героя мифа о потопе — Ут-напшти — перевод на аккад. язык значения имени З.). Шумерский (и вавилонский) вариант мифа о потопе имеет близкие параллели с библейским рассказом (см. *Ной, Потоп*); он сохранился также в пересказах труда писавшего на греческом языке историка Бероса (4—3 вв. до н. э.). Здесь З. (греч. Ксисутрос) о предстоящем потопе сообщает бог Кронос. Новый миф в изложении Бероса: Кронос наказывает Ксисутросу перед потопом переписать названия всех вещей и закопать эту перепись в «городе солнца» Сиппаре для того, чтобы после потопа знания о всех вещах были переданы людям.

В. К. Афанасьева.

ЗЛЫДНИ, злы́де́нь, в восточнославянской мифологии злые духи, маленькие существа, которые, поселившись за печкой (как *домовой*), остаются невидимыми и приносят дому несчастья. Украинские и белорусские пословицы и речения упоминают З. в контексте, обычном для древних мифологических персонажей: украинское «Бодай вас злидни побили!» — пожелание несчастья, «к злидню» — к чёрту.

Лит.: Сулицов Н. Ф., Злидни в бочке, в кн.: Сборник в честь семидесятилетия профессора Д. Н. Анучина. М., 1913. В. И., В. Т.

ЗМЕЯ, змея́, представленный почти во всех мифологиях символ, связываемый с плодородием, землёй, женской произволяющей силой, водой, дождём, с одной стороны, и домашним очагом, огнём (особенно небесным), а также мужским оплодотворяющим началом — с другой. Изображения, относящиеся к концу верхнего палеолита, и отражение культа змей в религиях народов Африки, Азии, Америки, Австралии позволяют составить представление о ранних этапах развития образа З. Первоначально мифологический З. по внешнему виду был достаточно близок к обычным змеям, отличаясь от них значительно большими размерами. В дальнейшем образ З. обретает некоторые характерные черты животных, противопоставляющихся ему в древнейших мифологических сюжетах. Так, известное в искусстве верхнего палеолита противопоставление змей и птиц, получившее продолжение в раннеэвразийском искусстве (птицы и змеи как животные верхнего и нижнего миров, см. *Верх и низ*) и отразившееся в позднейших

Зиём Выонг творит суд и расправу. Резьба по дереву. 15—18 вв. Ханой. Исторический музей.



мифологических сюжетах (вражда птицы Гаруды со З.-нагами в индуистской мифологии и др.), сменяется образом летучего, крылатого или «пернатого» (как в древней Мексике) З.-дракона, соединяющего в себе признаки змеи и птицы; характерное для некоторых верхнепалеолитических изображений сопоставление символов З. и копия позднее ведёт к созданию мифологического образа З. — *дракона* с головой коня и телом змеи. Представление о существах со змеиным туловищем и человеческой головой развито в индуистской (наги), эламской и некоторых других мифологиях. Для японской и ряда индейских традиций характерен образ рогатого З.

В архаических космогонических мифах Евразии и Америки З. осуществляет разъединение и соединение неба и земли. Согласно мифам индейцев Восточной Боливии, небо некогда упало на землю, но З., обвинившийся вокруг них, вновь разъединил их и продолжает держать разъединёнными. Аналогичный мотив в ацтекской мифологии связан с Кецалькоатлем и Тескатлипокой, которые превратились в двух З. для того, чтобы разорвать на две части прожорливое земное чудовище (древнемексиканский аналог месопотамской Тиамат), плававшее в первоначальном океане. Из одной части чудовища они сделали землю, из другой — небо. Кецалькоатль плавал по воде на плоту, сделанном из змей. В Древнем Египте изображение змеи прикреплялось ко лбу фараона как знак его царствования на небе и на земле.

Наиболее ранним космическим образом Небесного З. представляется символ З.-Радуги, связываемый в Австралии с плодотворностью, прародительницей-землей и дождём (и нередко противопоставляемый огню и солнцу). Символ З.-Радуги — хозяйина дождя, пьющего небесную воду (и тем иногда причиняющего неисчислимые бедствия), имеет широкое распространение как в мифологиях народов Юго-Восточной, Восточной и Южной Азии (З.-Радуга, прекративший, по мифологии мунда, огненный дождь, посланный творцом на землю для истребления людей, и т. п.), так и в индейских мифологиях (З., оставленный матерью, поднявшийся на небо и превратившийся там в Радугу; З. Боюсу, днём являющийся в виде радуги, ночью в виде чёрной дыры среди Млечного пути, по мифам индейцев бассейна Амазонки; два З.-близнеца в мифах индейцев Бразилии и др.). В мифах народов Африки З.-Радуга чаще всего выступает в качестве поглотителя вод, который иногда борется с сыном солнца. К этому общеафриканскому мифологическому мотиву



Жрец (?) с головным украшением в виде «пернатого змея». Рельеф. Культура майя. 3 в. н. э. Лондон, Британский музей.

может быть, вероятно, возведён и египетский миф об Апопе, каждую ночь выпивающем всю воду подземного Нила, поражаемому за это богом солнца Ра. Та же сюжетная схема, противопоставляющая З. как воплощение стихии воды и огня, лежит в основе ветхозаветной символики З., а также отражается в рассказе



Золотой ритуальный змей с раздвоенным языком; символ силы, мудрости, земли, времени. Культура ацтеков. 8—11 вв. Нью-Йорк, Американский музей естественной истории.

«Пернатый змей». Скульптура на стене храма Кецалькоатля в Теотиуакане. Мексика.



«Махабхараты» о борьбе бога огня Агни со З. Такшакой (Агни семь раз поджигает лес Кхандава, где обитает Такшака и другие З.-наги).

Для Африки (в т. ч. и для Древнего Египта), Южной Азии (в частности, Индии). Средней Азии, в т. ч. Южной Туркмении; для Австралии, Океании, Центральной и Южной Америки и ряда других регионов общим является также мифологический мотив З. — охранителя источников и водоёмов. По поверьям некоторых африканских племён (область озера Виктория), от священных З., обитающих в реках, зависит уровень воды в них (ср. соответствующее представление в кашмирской средневековой хронике Раджатарангини и др.).

Представления о связи З. с дождём отражаются в обрядах почитания З. или жертвоприношения змеей в период дождей (или ожидания дождей во время засухи) у многих народов мира. Этим обрядам соответствуют мифы о победе змеборца (в индоевропейской мифологии часто бога-громовника) над З. или драконом, вслед за которой начинается гроза, дождь или потоп (напр., в древнеперуанском мифе о З., убитом тремя сыновьями первого человека и изрыгнувшем воду, затопившую весь мир).

Культовое значение З. как символа плодородия — одна из наиболее характерных черт ранней мифологической символики древнейших земледельческих культур Юго-Восточной Европы 6—4-го тыс. до н. э. Культовые сосуды и крашеная керамика с изображениями змей (часто двух) характерны также и для культур Малой Азии (Хаджилар) и Сирии (Тель-Рамад) 6—5-го тыс. до н. э.

Возможным продолжением древнебалканского культа змей (в связи с богиней плодородия) являются ранние кипрские и критские изображения женщин («жриц») со З. (чаще всего двумя) в руках, связываемые с другими следами широко распространённого культа змей как атрибута хтонических божеств плодородия (а также и богинь смерти) в эгейском мире. В виде кобры или коброголовой женщины изображалась египетская богиня плодородия и урожая зерна Рененутет. Змея была одним из атрибутов греческой богини мудрости Афины (ср. также представление о З. как символе мудрости у других народов), ряд черт которой восходит к крито-микенской богине со змеями.

По сведениям античных авторов и археологическим данным, в скифо-иранской традиции известно представление о богине со змеиными ногами и двумя змеями, растущими из плеч. Типологически отчасти сходными являются ацтекские названия богинь Коатликуэ (на языке нахуатль



Змей, пожирающий Кецалякоатля. Индейский рисунок, символизирующий окончание ночи и возвращение солнца. Из «Ватиканского кодекса».

«одетая в зменное платье», хтоническое божество плодородия), ходившей по мифическому «Холму змей», и Чико-мекоатль (на языке нахуатль «девять змей»).

Древнеиндийский мировой З. (*Шеша*) представлялся как держащий на себе землю. Сходная космическая функция мирового З. известна в скандинавской (З. Мидгарда — Ермунганд, живущий в океане и опоясывающий всю землю) и египетской (З. Мехента — Окружающий Землю) мифологиях.

Во многих традициях хтоническая природа З. отражается в его названии; образованном (как и в слав. языках) от названия земли (эфиоп. *agwē medr* «зверь земли», егип. *Sata* «сын земли» или «жизнь земли» как описательные обозначения З. и т. п.). В Египте бог земли Геб иногда изображался с головой З. С хтонической природой З. связано и представление о богатствах или сокровищах, которые он оберегает в земле или под землёй и может принести в дом (в Африке, Индии, у славян и др.). Хтонические черты земли-исцелительницы отчётливо прослеживаются в образе греческого бога врачевания Асклепия, который представлялся в виде змеи (змея была также и атрибутом Асклепия). В то же время хтоническое божество — З. связывается с подземным жилищем мёртвых (змеиная богиня Мерит-сегер, «любящая молчание», в Фиванском некрополе в Египте).

Если в архаических мифологиях роль З., соединяющего небо и землю, чаще всего двойственна (он одновременно и благодетелен, и опасен), то в развитых мифологических системах

(где З. часто носит черты дракона, внешне отличающегося от обычной змеи) нередко обнаруживается прежде всего его отрицательная роль как воплощения нижнего (водного, подземного или потустороннего) мира; связь З. с женским началом тогда чаще всего осмысливается в духе мотива принесения женщины (девушки) в дань З. В развитых вертикальных трёхчленных моделях мира (типа шумерской, индоевропейской и исторически связанных с ней древнегерманской, индо-иранской, славянской) космический З. приурочен к низу в противопоставлении верха и низа: шумерский З. у корневой мирового дерева, древнеиндийский «змей глубин», тождественный по происхождению и названию греческому Пифону и славянскому бадняку. Древний образ З. у дерева (чаще всего у его корней, как в мифологии «Ригведы» и «Эдды», в славянском фольклоре и т. п.) получает негативное значение (иногда в связи с фаллической символикой З.).

З., связанный с нижним (водным) миром и враждебный человеку стихией (*лесом*), часто ассоциируется с другими существами, которые считались враждебными. Так, близнецы, представлявшиеся на ранних этапах развития *близнецных мифов* как существа, опасные для человека, могут отождествляться со З.: на языке игбанди (Центральная Африка) *ngo* — змея, близнец; у дан (Западная Африка) близнецы связывались с чёрной змеей; у бамилеке (Камерун) при рождении близнецов приносят жертву жабе и змее.

В германской мифологии З. («червь») среднего мира как главное воплощение космического зла играет основную роль в предстоящей гибели мира. Сходным образом в египетской эсхатологии прабожество Атум в конце мира должно вернуться в виде злой змеи Урей в хаос, из которого оно некогда возникло. В этих эсхатологических мотивах можно видеть переосмысление архаического космогонического символа З. в духе понимания З. как воплощения отрицательного начала (ср. роль З. в ветхозаветном рассказе о «грехопадении»).

К позднейшим этапам эволюции символа З. относится негативное переосмысление образа З. в греческих мифологических представлениях о лернейской гидре с девятью змеиными головами и змеях на голове греческой горгоны Медузы (и соответствующего этрусского божества) и др., а также установление связи З. (как и дракона) с царём как символом «управления водой»; ср. древнюю кхмерскую легенду о еженощном соединении царя Камбоджи с нагой (змеей) — прародительницей, от чего зависит благополучие страны, аналогичные древне-

китайские представления, название первого бога — царя Аксума — *Agwē* («змей») и т. п.

Использование символа З. как социального классификационного (по происхождению тотемического) знака, отличающего священного царя, характерно для Древнего Египта (знак священной змеи Урей как символ фараона), стран индийского арсала (голубные уборы в виде свившейся змеи у членов царского рода Чхота Нагпур), царства инков (изображение змей на гербе верховного инки).

В большинстве подобных случаев архаические тотемические представления, связывающие со З. царя как символ плодородия, переосмысливаются в духе идеологии позднейших «ирригационных» обществ, хозяйства которых основано на искусственном орошении. В этих культурах изображения священных З. нередко ставятся у искусственных водоёмов.

Культовый обычай иметь священную змею в доме, царском дворце или храме долго сохранялся в странах Средиземноморья (в т. ч. в Греции и Риме). Но в отдельных случаях (напр., в древнехеттской традиции) символ З., приходящего во дворец или в город, истолковывается в негативном духе. Примером переосмысления архаических представлений является рассказ бразильского индейского племени ихкарьяна об анаконде, которую держала в клетке в воде и кормила женщина. В день, когда покровительница не принесла мяса, змея съела её. Индейцы убили анаконду, после чего начался сильный дождь («В это же время пролился дождь, подул ветер-победитель, победитель большой змеи-анаконды»).

Мифологические представления о З. как опасном начале находят обрядовое соответствие в ритуалах лечения укусов змеи (в Центральной Индии соответствующие ритуалы совершаются перед алтарём бога-обезьяны Ханумана). Заговоры от змей и их укусов, восходящие к древним шаманским традициям, сохранились у многих народов (в т. ч. и у восточных славян); наиболее архаичные тексты заговоров этого типа (в частности, древнеегипетские) содержат прямые ссылки на миф о борьбе змеоборца со З.

Лит.: Иванов В. В., Топоров В. И., Исследования в области славянских древностей, М., 1974; Кожан П. М., Саррианиди В. И., Змея в культовой символике анауских племён, в сб.: История, археология и этнография Средней Азии, М., 1968, с. 35—40; Мапокин И. П., Мифические императоры Китая и тотемизм, в кн.: Сборник статей профессоров и студентов, приуроченный к XVIII годовщине основания Восточного института Владивостока, 1917, с. 46—48. Мешанов И. И., Змея и сабака на вещевых памятниках архаического Кавказа, «Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Российской АН», 1925, т. 1; Невский И. А., Представление радуги, как о небесной змее, в сб.: С. Ф. Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности, 1882—1932, Сб. ст., Л., 1934

Пропи В. Я., Исторические корни волшебной сказки, Л., 1946; Стойлов А. П., Ламите и змеювете в народната поезия, «Списание на Българската академия на науките», 1921, кн. 22; Франк-Камеицкий И. Г., Вола и огонь в библейской поэзии, «Яфетический сборник», 1925, т. 3, с. 132—57; Францов Ю. П., Змеиный остров в древнеегипетской сказке, «Известия АН СССР. Отделение гуманитарных наук», 1929, № 10; Штернберг Л. Я., Айнская проблема, в его кн.: Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны, Хабаровск, 1933; А m c l i n e a u E., Du rôle des serpents dans les croyances religieuses de l'Égypte, «Revue de l'histoire des religions», 1905, t. 51, p. 355—60, t. 52, p. 1—32; Anthes R., König «Schlangen», dt-Schlange und Schlangengöttin Uto, «Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde», 1958, Bd 83, H. 2, S. 79—82; 1959, Bd 84, H. 1, S. 74—76; Bourke J. G., The snake dance of the Moquis of Arizona, N. Y., 1884; Bruyère B., Mерт Seger à Deir El Medineh, Le Caire, 1930; Derbyshire D., Textos hixkaryuna, Belém, 1965; Dumézil G., Notes sur le bestiaire cosmique de l'Edda et du Rig-Veda, в сб.: Mélanges de linguistique et de philologie, Fernand Mossé in memoriam, P., 1959; Ferwerda R., Le serpent, le noeud d'Hercule et le Caducée d'Hermès. Sur un passage orphique chez Athénagore, «Numen», 1973, v. 20, p. 104—15; Haupt J., Verflucht und angebetet. Die Schlange als Motiv und Symbol, «Antaios», 1964, v. 5, S. 375—96; Hamblly W. D., Serpent worship in Africa, Chi., 1931 (Field museum of natural history, publication 289, Anthropological series, v. 21); Hentze C., Gods and drinking serpents, «History of religions», 1965, v. 4, p. 179—218; Hewitt J. N. B., Serpent symbolism, «American Anthropologist», 1889, v. 2, p. 179—80; Himelheber H. und U., Die Dan, ein Bauernvolk im westafrikanischen Urwald, Stuttgart, 1958; Kern H., Over den vermoedelyken oorsprong der Nāga-verering, «Bijdragen tot de taal-, land en volkenkunde van Ned. Indië», 1916, v. 72; Lehmann-Nitsche R., La astronomía de los Vilesas, Revista del Museo de la Plata, 1924—25, t. 28, 3 ser., t. 4, pp. 221—33; Leisegang H., Das Mysterium der Schlange. Ein Beitrag zur Erforschung des griechischen Mysterienkultes und seines Fortlebens in der christlichen Welt, «Eranos-Jahrbuch», 1939, Bd 7, S. 151—250; Maringer J., Die Schlange in Kunst und Kult der vorgeschichtlichen Menschen, «Anthropos», 1977, Bd 72, № 5—6, S. 881—920; Messerschmidt F., Eine Schlangengöttin in Caere, «Archiv für Religionswissenschaft», 1941/42, Bd. 37, S. 364—65; Molelet L., Aspects de l'organisation du monde des Nghandi (Afrique centrale), «Journal de la Société des africanistes», 1971, t. 41, fasc. 1; Mundkur R., The cult of the serpent in the Americas. Its Asian background, «Current Anthropology», 1976, v. 17, p. 429—55; Oldham C. F., The sun and the serpent. A contribution to the history of serpent-worship, L., 1905; Radcliffe-Brown A. R., The rainbow-serpent myth of Australia, «Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», 1926, v. 56; Ranke H., Das altägyptische Schlangenspiel, Heidelberg, 1920; Rank G., Die Schlange als Schwellenschutz in der schwedischen Volksüberlieferung, «Ethnos», 1956, Bd 21, S. 57—72; Renz B., Der orientalische Schlangendrache. Ein Beitrag zum Verständnis der Schlange im biblischen Paradies, Augsburg, 1930; Sayce A. H., Serpent worship in Ancient and Modern Egypt, «Contemporary Review», 1893, v. 64; Tastevin C., La Légende de Bouysid en Amazonie, «Revue d'ethnographie et des traditions populaires», 1925, 6 année, № 22; Termer F., Snake dances among Quiché Indians of Guatemala, «International Congress of Americanists», 1928, v. 23; Vogel P. H., Indian serpent lore or the Nāgas in Hindu legend and art., L., 1926; Wilde S., Grabesspende und Totenschlange, «Archiv für Religionsgeschichte», 1912, Bd 12, S. 221—23; Winternitz M., Der Sarpabali. Altindischer Schlangenkult, «Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien», 1888, Bd 18, S. 25—52, 250—264.

В. В. Иванов.

ЗМЕИ ОГНЕННЫЙ ВОЛК (Змай Огњени Вук), в славянской мифологии герой, персонаж сербского эпоса, восходящего, как и древнерусское преда-

ние о Всеславе, князе Полоцком (11 в.), к общеславянскому мифу о чудесном герое-волке. Он рождается от *Огненного Змея*, появляется на свет в человеческом облике, «в рубашке» или с «волчьей шерстью» — приметой чудесного происхождения (см. *Волкодлак*). Может оборачиваться волком и другими животными, в т. ч. птицей; совершает подвиги, используя способности превращения (себя и своей дружины) в животных.

В. И., В. Т.

ЗМИУЛАН, в восточнославянской мифологии персонаж, одно из продолжений образа *Огненного Змея* (см. также *Змей*) и *Велеса*. Согласно белорусским и русским сказкам, царь Огонь и царица Маланьяца (молния) сжигают стада царя З., который прячется от них в дупле старого дуба: ср. основной миф *славянской мифологии* о противнике громовержца змее, обладателе стада, который прячется в дереве, и др.

В. И., В. Т.

ЗОЛОТБЕ РУНО, см. в статье *Аргонавты*.

ЗОЛОТЫЙ ВЕК, мифологическое представление, существовавшее в античном мире, о счастливом и беззаботном состоянии первобытного человечества. Отчётливее всего это представление выражено в поэме «Труды и дни» Гесиода и в «Метаморфозах» Овидия. По Гесиоду (Нес. Опр. 104—201), первое поколение людей в правление верховного бога *Кроноса* наслаждалось полным блаженством. «Жили те люди, как боги, с спокойной и ясной душой, горя не зная, не зная трудов. И печальная старость к ним приближаться не смела... А умирали как будто объятые сном... Большой урожай и обильный сами давали собой хлебодарные земли... Умершие люди З. в. существуют и теперь в виде добрых «демонов», охраняющих порядок на земле. Но за З. в. наступил серебряный, затем медный, — каждый тяжелее и бедственнее предыдущего. Четвёртым был век героев (воевавших под Фивами и под Троей) и, наконец, наступил теперешний — железный век, испорченный и жестокий, когда «ни днём не прекращаются труды и печали, ни ночью».

Сходно рисует картину З. в. римский поэт Овидий (Met. I 89—162), очевидно, заимствовав её из греческого мифа: «Первым посеян был век золотой, не знавший возмездья. Сам соблюдавший всегда, без законов, и правду и верность. Не было шлемов, мечей, упражнений военных не зная, Сладкий вкушали покой безопасно живущие люди. Также, от дани вольна, не тронута острой мотыгой, Плугом не ранена, всё земля им сама приносила. ...Вечно стояла весна; приятный прохладным дыханьем, Лас-

ково нежил эфир цветы, не знавшие сева. Боле того: урожай без распашки земля приносила; Не отдыхая, поля золотились в тяжёлых колосьях, Реки текли молоком, струились и нектара реки, Капал и мёд золотой, сочась из зелёного дуба...». За З. в. у Овидия, как и у Гесиода, следовали в порядке постепенного регресса серебряный, затем медный, наконец (минуя «век героев»), — железный, худший и тяжелейший из всех.

Но наряду с мифом о З. в. народы античности знали и более реалистическое, хотя и облечённое в мифологическую форму, представление о «ранних временах» творения, когда первобытные люди владели жалкое существование, пока их не наделили благами культуры *Афина*, *Деметра*, *Прометей*.

В основе дошедшей до нас античной версии мифа о З. в. лежат народные мифологические представления. Раннюю, зародышевую форму таких представлений можно найти у наиболее отсталых народов в виде поверий о «предках», живших лучше, чем теперешние люди, и наделённых особыми чудесными способностями. Например, у аборигенов Австралии, в их *тотемических мифах* отразилось двойственное представление о «предках»: с одной стороны, они изображаются, как бесформенные и беспомощные, «недоделанные» существа, а с другой — некоторые из «предков» обладают особыми способностями: опускаться под землю, восходить на небо и пр. В такого рода поверьях и мифах сказывается обычный мифологический мотив — «от противного» (прежде всё было не так, как сейчас, притом, как правило, — лучше), который и лёг в основу развития мифологии З. в. Этот мотив, видоизменяясь, с особой силой сказался в эпоху разложения первобытнообщинного строя, в эпоху постоянных междоусобных войн, когда прошлое, более мирное время должно было, по контрасту с жестокой действительностью «железного века», казаться людям беззаботной, счастливой порой. Как своего рода З. в. характеризуются заря мироздания в скандинавской мифологии (только что сотворённый мир гармоничен, *асы* радостны, всё из золота и т. д.); конец ему кладёт «первая война» (*асов* и *ванов*). В китайской мифологии говорится о привольной жизни древних людей во времена мифических государей *Яо* и *Шуня*. В египетской мифологии счастливая пора — это время, когда на земле царствовали *Осирис* и *Исида*. В Шумере верили в существование райской страны Тильму, «страны живых», не знающей ни болезней, ни смерти. У древних майя первые люди были разумны, проникательны, красивы, т. е.

обладали качествами, которых позже их лишили ревнивые боги-создатели.

Представления о З. в. можно встретить и в развитых религиозно-мифологических системах. Так, парсы описывают счастливое правление царя *Джамшида*, когда люди и скот были бессмертны, источники и деревья никогда не высыхали, и пища не истощалась, не было ни холода, ни жары, ни зависти, ни старости. Буддисты вспоминают век реявших в беспредельности прекрасных воздушных существ, не имевших ни пола, ни нужды в пище до той несчастной минуты, когда они, отдавая сладкой пены, образовавшейся на поверхности земли, впали в зло и затем осуждены были питаться рисом, рожать детей, строить жилища, делить собственность и устанавливать касты. Последующая история, согласно буддийскому преданию, представляла собой непрерывный процесс вырождения людей. Первую ложь, например, сказал царь Четя, а люди, услышав об этом и не зная, что такое ложь, спрашивали, какая она — белая, чёрная или голубая. Человеческая жизнь становилась короче и короче.

Представление о З. в. имеется также в вавилонской, ацтекской и некоторых других мифологиях.

Своеобразный вариант мифа о З. в. составляет библейский рассказ о жизни первых людей в *раю*, откуда они позже были изгнаны богом за послушание (Быт. 1—3). Перейдя позже в христианское вероучение, этот библейский миф получал в нём совершенно исключительное значение, превратившись в один из важнейших догматов всей христианской религии: «*грехопадение*» первых людей, как основная причина греховности всего человечества, — отсюда и потеря рая, и всё мировое зло.

Изображения жизни первых людей в раю очень часты в средневековой христианской иконографии.

Продолженный в христианском учении о земном рае, утерянном первыми людьми, миф о З. в. оказал сильнейшее влияние и на европейскую науку нового времени. Когда европейские мореплаватели в эпоху Великих географических открытий столкнулись с жителями внеевропейских стран, жившими первобытнообщинным строем, не знаящими классового гнёта, они зачастую воспринимали их быт как подтверждение знакомой картины, библейского рая — З. в. Отсюда идея о «добром дикаре», живущем по разумным законам природы. Эта идея часто встречается в литературе 16 в. (П. Мартин, М. Монтень и др.), в 17 в. (Ж. дю Тертр), 18 в. (Ж. Ж. Руссо, Д. Дидро, И. Г. Гердер) и даже у учёных 19 в., склонных идеализировать «естественное»

состояние древнего человечества (Л. Морган, Н. Зибер и др.). В противовес этой идеализации, В. И. Ленин писал: «Никакого золотого века позади нас не было, и первобытный человек был совершенно подавлен трудностью существования, трудностью борьбы с природой».

С. А. Токарев.

ЗОЛОТОЙ ТЕЛЕЦ, в ветхозаветной традиции золотой (либо позолоченный) идола быка, поставленный *Аароном* по требованию народа, обеспокоенного долгим отсутствием *Моисея*, говорившего с *Яхве* на Синайской горе (народ «сказал ему: встань и сделай нам бога, который бы шел перед нами», Исх. 32, 1). З. т. поклонялись либо как воплощению самого бога, либо как культовому животному, служившему своеобразным треном для бога (сходная традиция известна по хурритско-урартским источникам). Сооружение З. т. связывается в Ветхом завете также с царём Иеровоамом (3 Цар. 12, 25—30; 4 Цар. 23, 15); в этих свидетельствах нашло, вероятно, отражение поклонение З. т. как символу *Яхве*, распространённому в ряде районов. Возможно, рассказ о гневном *Яхве* и низвержении З. т. Моисеем («и взял телца, которого они сделали, и сжег его в огне, и стер в прах, и рассыпал по воде, и дал пить сынам израиляевым», Исх. 32, 20) отражает реальную борьбу с культом быка. Выдвигалась гипотеза о возможных влияниях на культ З. т. аналогичных культов в смежных областях — Египте, Месопотамии, Малой Азии (хеттско-хурритская традиция; см. *Бык*), хотя могли существовать и более ранние местные корни этого культа. Остаётся спорным толкование ветхозаветных выражений «*šabîg ja'ākob*» (Быт. 49, 24; Пс. 131, 2, 5) и «*šabîg jîšgā'el*» (Исх. 1, 24). В большинстве переводов Библии, включая русский, эти выражения трактуются как «сильный, мощный [бог]» *Иакова* (Израиля), хотя возможен и перевод «бык» *Иакова* (Израиля).

Лит.: A berbach M., Smolar L., Aaron, Jeroboam and Golden calves, «Journal of Biblical Literature», 1967, v. 86, p. 129—40; Bauerfeld O., Betz O., Michel O., Der Tempel der goldenen Kuh, «Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft», 1958, Bd 49, S. 197—212; D us J., Ein richterzeitliches Stierbildheiligtum zu Bethel, «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», 1965, Bd 77, S. 268—86; Lewy J., The story of the golden calf reanalyzed, «Vetus Testamentum», 1959, v. 9, p. 318—22; North M., Zur Anfertigung des «Goldenen Kalbes», там же, p. 419—22; Sayce A. H., Hibbert lectures, L., 1891, p. 289—93; Weippert M., Gott und Stier, «Zeitschrift der Deutschen Palästina-Vereins», 1961, Bd 77, S. 93—117. В. В. Иванов.

ЗОРОАСТР, древнегреческая форма имени пророка *Заратуштры*.

ЗУ-Л-КАРНАЙН (dhu-l-qarnain) (араб. «Двурогий»), в мусульманской мифологии герой, дошедший до пределов земли и построивший стену против *Иаджуджа* и *Маджуджа*

(Коран 18:82 след.). Мусульманские комментаторы и современные исследователи идентифицируют Зу-л-К. с Александром Македонским. Широко известный в донсламской и раннеисламской Аравии «Роман об Александре» был одним из источников коранического рассказа о Зу-л-К.

Прозвище Зу-л-К. применительно к Александру было широко распространено у арабов; оно восходит, вероятно, к его изображению в виде египетского бога *Амона* (с двумя рогами). Такое же прозвище в арабских преданиях носят и другие персонажи: лахмидский правитель *Мунзир I*, некий йеменский правитель и даже *Али*. Образ могучего героя, представляемого в виде дикого барана, рогами поражающего своих врагов, часто встречается в арабской поэзии. Образ двурогого героя мог существовать уже в арабском протоэпосе и мифологии и повлиять на образную систему коранического рассказа. Коранический образ Зу-л-К. повлиял на развитие представлений об *Искандаре* в иранской мифологии и средневековую литературу народов Ближнего Востока и Средней Азии.

Лит.: Б е р т е л ь с Е. Э., Роман об Александре и его главные версии на Востоке, М.—Л., 1948.

М. П.

ЗУ-Л-КИФЛ (dhu-l-kifl), в мусульманской мифологии персонаж, выступающий в коранических текстах в одном ряду с пророками *Исмаилом* и *Идрисом* (21:85; 38:48). Комментаторы идентифицировали Зу-л-К. с Исaiей, Иезекиилем и другими библейскими пророками.

М. П.

ЗУ-Л-ФАКАР, Зу-л-Ф и к а р (dhu-l-faqār) (араб. букв. «бороздчатый»), в мусульманской мифологии меч *Мухаммада*. Согласно преданию, меч был захвачен Мухаммадом в битве, позднее перешёл к *Али*, а после него — к халифам. Традиция наделяет меч магической силой. У многих народов, исповедующих ислам, название меча — Зу-л-Ф. — стало употребляться в качестве мужского имени.

М. П.

ЗУ-Л-ХАЛАСА (du-l-halāṣa), в древнеарабской мифологии бог, почитавшийся племенами, обитавшими в Центральной Аравии (хасам, баджила, азд, хавазин и др.). Он, по-видимому, считался могущественным божеством, но функции его не определены. Культ Зу-л-Х. отправлялся в городах Мекка и Табал. В Табале находилось его святилище, в котором с помощью гадательных стрел давались оракулы; идолом Зу-л-Х. служил белый камень, увенчанный высеченной на нём короной. Там также находилась статуя воина, вооружённого луком (возможно, Зу-л-Х. связывался с войной). Зу-л-Х. был посвящён ежегодный праздник, сопровождавшийся ярмаркой (сохранившейся во времена ислама). При Мухаммаде табальское

святилище было уничтожено; на его месте была построена мечеть, а идол бога сделан её пороком. А. Г. Л.

ЗУ-САМАВИ (ḏsmwy, ḏsmu), в йеменской мифологии бог-предок покровитель и владыка страны племени амир. По-видимому, бог неба, дождя и орошения. Хотя З.-С. не входил в официальные пантеоны, посвящённые ему надписи найдены во всех государствах древнего Йемена. Он воспринимался йеменцами как владыка верблюдов (большинство обращённых к нему текстов содержат просьбы об их благополучии) и считался, вероятно, могущественным божеством (покаянные надписи, обращённые к нему, описывают сложные правила ритуальной чистоты, близкие древнееврейским и мусульманским — З.-С. выступал как божество, контролирующее их соблюдение; в честь него были воздвигнуты храмы, в т. ч. в столице Катабана Тимне). Символом З.-С. была буква «З».

Видимо З.-С. был воспринят в Йемене от амир (это племя жило на севере древнего Йемена, происходило, очевидно, из Центральной Аравии и занималось разведением верблюдов и караванной торговлей) и является североарабским божеством, что позволяет толковать его имя как «владыка неба» [ср. североарабский Баалсамин (см. *Баалшамем*) — «хозяин, господин неба»]. Возможно также, что З.-С. почитался только племенем амир, а его широкое распространение объясняется характером занятий племени.

Лит.: Крачковский И. Ю., *Две южноарабские надписи в Ленинграде*, Избр. соч., т. 1, М.—Л., 1955; Рикманс Ж., *Две южноарабские исповедальные надписи из Ленинграда* (RES 3956 и 3957), «Вестник древней истории», 1972, № 1; Wissmann H. von, *Zur Geschichte und Landeskunde von Alt-Südarabien*, W., 1964, S. 100—09 (Sammlung Ed. Glaser, N. 3).

А. Г. Л.

董 天 王 大 破 賊 敵



Зяунг сокрушает врагов. Народный лубок.

ЗЫНДОН, в осетинской мифологии ад, З. находится где-то в загробном мире под замком, ключ от которого — у *Барастыра*. В З. умершие подвергаются наказанию по степени совершенных ими проступков (сдирание кожи с головы, выдёргивание ногтей на руках и ногах, ослепление и т. п.).

Б. К.

ЗЯУНГ, во вьетской мифологии и фольклоре эпический богатырь. Происхождение этого образа связано с представлениями о божестве грома и с земледельческими культами; по одной из версий, З. — перевоплощение *Лак Лаунг Куана*. В годину нашествия на вьетнамскую землю войска китайской династии Инь З., ещё малыш, потребовал, чтоб выко-

вали ему железного коня, железную островерхую шапку, железную палицу (в вариантах — меч). Мальчик стал поглощать много еды и питья, превратился в великана. На железном коне и с железным снаряжением З. изгнал войско Иньского царства, а сам вместе с конём взмыл в облака и исчез. Эта сюжетная канва включает ряд чисто эпических мотивов. В деревне Зяунг, недалеко от Ханоя, воздвигнут в 11 в. памятный храм, посвящённый культу З., где ежегодно устраивались празднества, представления, исполнялись песни о З. В 11 в. вьетнамский государь Ли Тхай То пожаловал З. титул вознёсшегося на небеса великого князя духов.

Н. Н.



И, ИИ



И. Хоу-и («стрелок И»), в древнекитайской мифологии культурный герой, сын верховного божества Ди-цзюня, посланный на землю для избавления людей от стихийных бедствий и очищения земли от чудовищ. И. был искусным стрелком из лука благодаря тому, что его левая рука длиннее правой. В те времена на небе сразу появилось десять солнц. И. поразила стрелами девять из них, избавив людей от засухи, затем убил красного быка-людоеда яюя с человеческим лицом и лошадиными копытами (по другой версии, с головой дракона и когтями тигра). На юге, в пустоши Чоухуа, И. убил чудовище дзочи («клык-бурав»), на севере, у реки Сюншуй, — девятиголового зверя, изрыгавшего огонь и воду, у озера Цинцю — свирепую птицу дафэн («большой ветер»), которая могла подымать ураган и разрушать человеческие жилища, а на озере Дунтинху — могучего удава-людоеда башэ; в Санлине («тутовый лес») И. поймал свирепого кабана фэнси, пожиравшего людей и скот. Однако Ди-цзюнь разгневался на И. и лишил его и его жену Чан-э божественного сана. И. отправился на гору

Куньдунь к *Си-ван-му* — хозяйке загробного мира (?), обладательнице лекарства бессмертия, и получил одну порцию этого лекарства. Когда И. вернулся домой, его жена тайком выпила снадобье, превратилась в бессмертную и улетела на луну. И. так и остался на земле и впоследствии был убит своими слугами, которых подговорил его лучший ученик стрелок Фэн-мэн. После смерти И. стал почитаться как божество, отгоняющее нечисть (цзунбу).

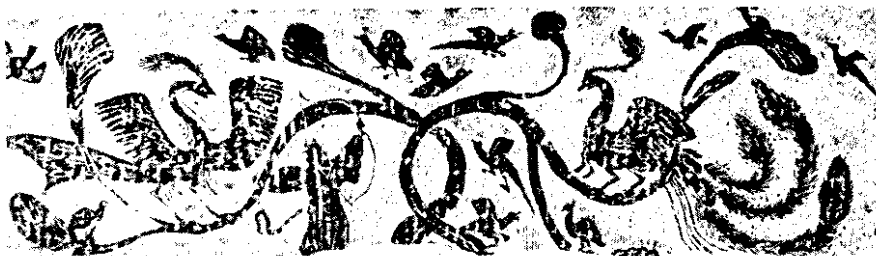
Лит.: Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1965. с. 175—205; 382—95; «Стрелок И», в кн.: Восточный альманах, в. 1, М., 1957, с. 95—103; Ху Нянь-и. Гуаньюй Хоу-и-ди чуаньшо (Сказания о стрелке И), в сб.: Вэйсюэ ичань цзэнкань (Литературное наследство. Дополнительные выпуски), в. 4, Пекин, 1956. Б. Р.

ИАКОВ (евр. *јаѣков*), Израиль, в ветхозаветном предании патриарх, сын *Исаака* и Ревекки, внук *Авраама*, легендарный родоначальник «двенадцати колен Израиля» (см. *Двенадцать сыновей Иакова*). Имя И. — возможно, сокращённая форма более древнего теофорного имени от семитск. *ʿaqaba*, «охранить» со значением «бог да поможет, да охранит» (*jaʿakub-ʾel*), переданного посред-

ством клинописного *Ya-akh-qu-ub-EI*, *Ya-qu-ub-EI* в архивах начала 2-го тыс. до н. э. месопотамского г. Киша и посредством *J kb' 3g* в египетских источниках 2-го тыс. до н. э.

Ещё в утробе матери начинается соперничество И. с его братом-близнецом *Исавом*, во всём ему противоположном. Услышав, как сыновья её в утробе стали биться, Ревекка спрашивает бога об этом и тот отвечает: «два племени во чреве твоём, и два различных народа произойдут из утробы твоей; один народ делается сильнее другого, и старший будет служить младшему» (Быт. 25, 23). Первым из близнецов появляется на свет Исав (поэтому он считался первородным сыном), «потом вышел брат его, держась рукою своею за пятю Исава; и наречено ему имя: Иаков» (25, 26; отсюда народная этимология имени И., связавшая его с евр. *ʿaqeb*, «пятя», «подошва», что переосмысливалось как название плута, трикстера, обманщика). И. описывается как «человек кроткий, живущий в шатрах» (25, 27) в отличие от зверолова Исава, «человека полей». Воспользовавшись голодом усталого Исава, И. покупает у него за кушанье из чечевицы (за «чечевичную похлёбку») право первородства (25, 29—34). По наущению матери И. (её любимец) приносит состарившемуся и ослепшему отцу еду, выдавая себя за Исава (чтобы отец не раскрыл обмана, ощупывая сына, — ибо И. был «глазок», а Исав «космат» — мать обложила руки и шею И. шкурой козлят); так обманом И. получает от отца благословение как первородный сын (а тем самым и преимущественные права на плодородный Ханаан, тогда как Исаву доста-

Стрелок И. целящийся в солнца, изображённый в виде воронов. Рельеф на каменном саркофаге рубежа нашей эры. Провинция Сычуань.



ётся сухая и скалистая область Эдом). Спасаясь от гнева брата-близнеца, И. (вновь по совету матери) отправляется в Харран (в Месопотамии) к своему дяде по матери Лавану Арамеянину. По дороге в Харран в месте, которое он затем назвал Вефиль («дом божий»), И. видит вещий сон: лестница, стоящая на земле, касалась неба и по ней восходили и нисходили ангелы Яхве; Яхве, стоящий на лестнице, предрекает И. обилие потомства и обещает своё покровительство (28, 12—19).

Живя у Лавана, И. полюбил младшую дочь его красавицу Рахиль (которую встретил, ещё подходя к Харрану, у колодца, куда Рахиль привела поить овец) и отслужил за неё дяде 7 лет. Но Лаван обманом дал ему в жёны Лию, старшую свою дочь. Вскоре И. получает в жёны и Рахиль, но за неё от должен отслужить ещё 7 лет.



Борьба Иакова с ангелом. Миниатюра из Библии. 1317. Париж, библиотека Арсенала.

От двух дочерей Лавана и от двух их служанок (Зелфы — служанки Лии и Валлы — служанки Рахили) у И. рождаются двенадцать сыновей и дочь Дина. После рождения сына Иосифа И. решает вернуться из Месопотамии в родную землю. У Лавана, желающего его вознаграждать, он просит только пёстрых овец и пятнистых коз, поголовье которых в стаде И. быстро выросло. И. рассказывает своим сон, приснившийся ему в то время, когда скот зачинает: явившийся ему во сне ангел сказал: «возведи очи твои и посмотри; все козлы, поднявшись на скот, пёстрые, с крапинами и с пятнами» (30, 10; скотоводческая символика). В том же сне бог велит И. вернуться на родину, в землю Ханаанскую. Не простившись с Лаваном, И. уходит со своими детьми и жёнами, но Лаван догоняет их и пытается отыскать у них идола богов, тайно увезённые Рахилью,

Иаков обвиняет Лавана в обмане. Картина Х. Тербрюггена. 1627. Лондон, Национальная галерея.



однако той удаётся скрыть их от Лавана. Во время ночёвки в месте, позднее названном И. Пенуэл, И. борется с богом (в Быт. 32, 24 этот противник И. назван «некто»), который так и не может одолеть И., повреждая ему только жилу в бедре (этиологический миф, поясняющий, почему «сыны израилевы не едят жилы, которая в составе бедра», 32, 32). Боровшийся с И. даёт ему новое имя — *Израиль* и благословляет его (как первородного сына). И. встречается с Исавом, примирившимся с ним. Он селится в Ханаане, в Сихеме. Но после насилия, совершённого Сихемом, сыном князя той земли, над дочерью И. *Диной*, и мести сыновей И. жителям города И. покидает Сихем

и по повелению бога идёт в Вефиль. Под дубом близ Сихема он закапывает всех идолов чужих богов, а в Вефиле ставит жертвенник Яхве, явившемуся ему в этом месте, когда он некогда в страхе перед братом бежал в Месопотамию.

На пути из Вефиля в Ефрафу (Вифлеем) у И. и Рахили рождается младший, 12-й сын — Вениамин, но Рахиль, любимая жена И., умирает при родах.

Когда И. приходит к своему отцу Исааку в Мамре, тот умирает, и И. с Исавом погребают его.

Во время голода в Ханаане И. посылает сыновей в Египет, где они узнаны Иосифом, их братом, некогда проданным старшими братьями в рабство, но ставшим фактическим правителем Египта (см. в ст.

Иаков и Рахиль. Картина Я. Пальмы Старшего. Ок. 1520. Дрезден. Картинная галерея.



Иосиф). Иосиф, любимый сын И., посылает по приказанию фараона своих братьев за отцом. По дороге в Вирсавии бог является И., обещает пойти с ним в Египет и говорит, что Иосиф своей рукой закроет ему глаза. И. со всем своим родом, взяв всё имущество, приходит в Египет и селится в земле Гесем (иначе Раамсес, Быт. 47, 4, 11, 27). Здесь И. прожил ещё семнадцать лет. В возрасте ста сорока семи лет И. перед смертью произносит слово, благословляющее его сыновей, каждому из которых И. даёт краткое напутствие (Быт. 49). Сыновья хоронят его в Ханаане на родовом кладбище в пещере Махпела возле дубравы Мамре (Мамврия).

Большинство современных исследователей отрицает историчность И. и видит в нём персонафикацию племенной группы, родоначальником которой он признавался; перемена имени на Израиль связывается с принятием этой группой культа бога (el), которому И. ставит священный камень (Быт. 33, 20). Цикл сказаний об И. составился из элементов различного характера, возникших в разных местах и в разное время. Наиболее древние реальные части повествования об И. связаны с рассказами о пребывании в Египте и о некоторых из исторических мест, приуроченных в предании к повествованию о Дине. К историчным И. и Исава, И. и его дяди Ла-



Борьба Иакова с ангелом. Картина Рембрандта. Ок. 1659. Западный Берлин, Картинная галерея.

вана найдены параллели в клинописных табличках 2-го тыс. до н. э. из Нузи. В частности, во взаимоотношениях И. и Лавана, в браках И. с двоюродными сестрами могли отразиться характерные для ранней исторической эпохи обычаи, связывавшие особенно тесно племянника — сына сестры и его дядю, а также брачные связи между родственниками (см. *Инцест*). Позднейшая циклизация

повествований об И. и Иосифе (с характерным фольклорным мотивом любимого сына, изводимого старшими братьями, но в конце над ними властвующего), о 12 сыновьях И. и соответственно о И.-Израиле как легендарном предке всех колен Израиля может быть отнесена к значительно более поздним результатам работы мифологической мысли, как и окончательное оформление повествования о И. и Исава, отражающего позднейшую историческую судьбу Эдома, возводившегося к Исаву. Рассказ о соперничестве И. и Исава носит характерные черты *близнечного мифа*. В какой-то мере с мифопоэтической мыслью на её позднем этапе может быть связано и представление об И. как человеке, постоянно поддерживающем связь с богом посредством видений и снов (особенно характерна увиденная И. во сне лестница с ангелами-посредниками между богом и человеком). Рассказ о том, как И. ночью борется с богом и получает новое имя, соответствует схеме ночного посвящения (напр., шаманского) в восточных традициях.

Многие сюжеты истории И. получили широкое распространение в литературе и изобразительном искусстве. Среди популярных сцен — «лестница Иакова», борьба с богом (в образе ангела), встреча с Рахилью. В литературе 20 в. замечательную попытку исторической (и в то же время иронической) реконструкции мифа об И., предстающего как воплощение «ассоциативной многослойности» мифопоэтического мышления предпринял Т. Манн в романе «Иосиф и его братья». И. в романе Манна предстаёт средоточием мифологических архетипов, соотносясь одновременно и со своими мифологическими прообразами в прошлом (Ноем, Авелем, Авраамом), и с Иосифом, чья история оказывается в существенных чертах параллельной судьбе И.

Лит.: Александров Н., История еврейских патриархов по творениям святых отцов и древних церковных писателей. Казань, 1901; Мелетинский Е. М., Поэтика мифа, М., 1976, с. 327—39; Струве В. В., Израиль в Египте, П., 1920; Abts H., Das Mythologische und Religionsgeschichtliche in Th. Mann's Roman «Joseph und seine Brüder», Bonn, 1949; Аскероуд Р. А., Hosea and Jacob, «Vetus Testamentum», 1963, v. 13; Lehming S., Die Erzählungen von der Geburt der Jakobssöhne, там же; Eissfeldt O., Stammesgeschichte und Novelle in den Geschichten von Jakob und von seinen Söhnen, в его кн.: Kleine Schriften, Bd 1, Tübingen, 1962; Elliger K., Der Jakobskampf am Jahbok, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 1951, Bd 48; Мага В., Jacob — Esau — Edom, «Theologische Zeitschrift», 1957, № 13.

В. В. Иванов.

ИАКХ (Ἰακχός), в греческой мифологии божество, связанное с Деметрой, Персефоной, Дионисом и элевсинскими мистериями. И. — то сын Деметры (Diod. III 64) или её

Иаков зарывает идолов в землю под сихемским дубом. Картина С. Бурдона. 1650-е гг. Ленинград, Эрмитаж.



питомец (Лисг. IV 1168), то сын Персефоны и Зевса, одна из ипостасей *Заеря* (Nopp. Dion. XXXI 66—68), то сын Диониса и нимфы Ауры (932). Иногда И. рассматривается как супруг Деметры. Его отождествляют с Дионисом и Вакхом (Satull. LXIV 251). И. призывали во время элевсинских мистерий, и священный возглас превратился в имя божества (Nopp. Dion. XLVIII 959). В образе И. — древние черты хтонического демонизма, упорядоченного земледельческой практикой и включённого в круг Деметры.

А. Т.-Г.

ИАНГ КЭИТЭИ, в мифологии народа банар (мон-кхмерская группа) во Вьетнаме верховное божество. И. К. создал солнце, животных и растения. Вступил в брак с богиней Иа Конкех после того, как та вылепила из теста, замешанного на рисовой муке, небеса, землю, русла рек и дно морей, а также луну и звёзды. От этого брака родилось трое детей — богов второго поколения. Их старшая дочь Иа Пом помогает людям во время бедствий.

Н. Н.

ИАНГ ЛЕ, в мифологии народа эдэ (индонезийская группа) во Вьетнаме злое божество, вызывающее тайфуны, наводнения, громы и молнии. Усмиряет его верховный бог *Аедие*, приказывая надеть на него колодки. Изображается с лезвием ножа, торчащим из лба наподобие рога. Иногда И. Л. сливается с божеством огня Ианг Пуи.

Н. Н.

ИАНГ МДИЕ, в мифологии народа эдэ (индонезийская группа) во Вьетнаме богиня — подательница риса. Время от времени поднимается на небо к своей старшей сестре Хэбиа Кла, супруге Мэтао Кла, бога — покровителя всех возделываемых растений, чтобы держать с ней совет (вариант мифа об умирающем и воскресающем божестве растительности). Изображалась в виде рисового снопа в зелёной юбке.

Н. Н.

ИАНГ СРИ, в мифологии народа банар (мон-кхмерская группа) во Вьетнаме бог и богиня риса. Считались добрыми божествами, их представляли в виде человеческих фигур, с шершавой, будто колосья риса, кожей лица и рук. У банаров существует обычай: когда поспевает рис, протягивают верёвку от поля к дому, чтобы рис не заблудился. По случаю урожая устраивается моление новому рису, после чего возносится благодарение И. С., а затем приступают к обмолоту.

Н. Н.

ИАПЭТ (Ίαπετός), в греческой мифологии один из титанов, сын Геи и Урана (Hes. Theog. 134), супруг океаниды Климены, которая родила ему *Атланта*, *Менетия*,

Прометея и *Эпиметея* (507—511). По другим сведениям (Apollo. I 2, 3), они — сыновья И. и океаниды Асии. И. — участник титаномахи; был низринут Зевсом в тартар, разделив судьбу братьев-титанов.

А. Т.-Г.

ИАРУ, и алу (Ἰάρω), в египетской мифологии загробный мир, где пребывают умершие, поля рая. Согласно «Текстам пирамид», И. находится на восточном небе, откуда восходит солнце-бог Ра. Вместе с покойным фараоном Ра совершает утреннее омовение в озере, расположенном в И., куда их перевозит на лодке «перевозчик Иару». Таким образом, поля И. сначала воспринимались египтянами как место, где вкушали блаженство Ра и фараон. Подобно тому, как умершего фараона отождествляли с Осирисом, ожившим после смерти, с Осирисом с кон. 3-го тыс. до н. э. стали отождествлять каждого покойника (в заупокойных текстах обычной становится формула «Осирис имя рек»). Соответственно и поля И. считаются местом пребывания не только царя и Ра, но вообще всех «блаженных», всех, кто оправдан на суде Осириса; эти поля находятся под землёй, считаются плодороднейшими, на них нет ничего нечистого, много еды и напитков. В 109-й главе «Книги мёртвых» говорится, что И. окружает стена из бронзы, ячмень там растёт высотой в 4 локтя (локоть около 0,5 м), полба высотой в 9 локтей. Вignetка 110-й главы «Книги мёртвых» изображает поля И. прорезанными полноводными каналами. По представлениям египтян, умершие выполняют в И. все сельскохозяйственные работы. Поля И. — поля рая, идеал народа-земледельца.

Р. Н. Рубинштейн.

ИАСИОН (Ἰασίων), в греческой мифологии сын Зевса (вариант: Корифа) и плеяды Электры (вариант: Электрионы), брат *Дардана*, возлюбленный *Деметры*. Древнее критское божество земледелия. Согласно одному из мифов, И. сошёлся с полюбившей его Деметрой на трижды вспаханном поле на острове Крит, и Зевс поразил его за это молнией (Nopp. Od. V 125 след.). По более позднему варианту мифа, гнев Зевса был вызван тем, что И. совершил насилие над Деметрой (Apollo. III 12, 1). Скорбь Деметры после смерти И. была так велика, что она отказалась давать урожай; тогда боги позволили И. ежегодно покидать анд и возвращаться к Деметре на землю (миф аналогичен мифу о похищении *Персефоны* и возвращении её на землю). Возвращение И. на землю символизирует смену времён года. От союза И. с Деметрой родился *Плутос* (бог богатства и

изобилия) — олицетворение плодородия земли (Hes. Theog. 969—974). От Деметры И. получил в дар зёрна пшеницы и научил людей земледелию. По одному из вариантов мифа, И. был братом *Гармонии*, жены *Кадма*, на свадьбе которой он и встретился с Деметрой (Diod. V 48). Согласно Вергилию (Aen. III 167 сл.), И. и *Дардан* родились в Италии, но более распространён миф, что И. и его брат родились на Крите и оттуда переселились на остров Самофракия, где Зевс посвятил их в мистерии Деметры (Serv. Verg. Aen. III 15 и 167).

М. Б.

ИАХСАРИ, в мифологии горцев Восточной Грузии (Пшави, Хевсурети) божество из числа хвтисшвили (детей великого бога *Гмерти*). В отличие от других хвтисшвили И. считался небесным посланцем, предстающим в виде столпа или креста. И. почитался как божество, борющееся со злыми силами — дэвами, каджами, чертями и др., защищая как местность, покровителем которой он является, так и всех людей, вызывающих о помощи. По поверьям, И. изгоняет злых духов из душ душевнобольных и умерших от несчастного случая (поражение молнией, занос лавиной и т. д.). Благодаря этим функциям и в связи с миграцией населения культ И. получил широкое распространение также в Тушети, Мтиулетии, Гудамакари, Эрцо-Тианети и других районах. С И. связывается победа над дэвами, которые притесняли жителей Пшави и Хевсурети, оскверняли их святилища, бесчестили женщин, убивали детей. Обеспокоенные этим, горцы обратились к своим божествам и попросили их помочь в сокращении и изгнании дэвов. Собравшись на совет у врат *Гмерти*, хвтисшвили упросили великого бога покараить дэвов. Чтобы избрать предводителя, *Гмерти* испытал силу хвтисшвили. Победу в состязании одержали И. и *Копала*, которые и возглавили поход. Они разгромили войско дэвов, убили их богатырей — *Музу* и *Бегелу*. После разгрома дэвы превратились в невидимые существа и навсегда покинули принадлежавшие им земли.

Т. А. Очиаური.

ИБЕРИЙСКО-КАВКАЗСКИХ НАРОДОВ МИФОЛОГИЯ, см. *Кавказско-иберийских народов мифология*.

ИБЛИС (iblis), в мусульманской мифологии дьявол; в Коране и других текстах употребляется наряду с другим обозначением дьявола — аш-шайтан. И. постоянно называется «врагом аллаха» или просто

«врагом». Мусульманская формула — «Прибегаю к аллаху от шайтана, побиваемого камнями» — восходит к легенде о том, как *Ибрахим* камнями прогнал дьявола в долине Мина около Мекки.

Согласно Корану, И. первоначально был ангелом, но отказался выполнить приказ аллаха и поклониться созданному аллахом *Адаму*, заявив: «Я — лучше его: ты создал меня из огня, а его создал из глины» (7:11). За это И. был изгнан с небес и поклонялся повсюду свращать людей: «Я засяду против них на твоём прямом пути» (7:15), «я украшу им то, что на земле, и собью их всех» (15:39). Пробравшись в рай (*джанна*), он совратил Адама и Хавву (2:32—34; 7:10—27; 15:30—43; 17:61—66; 18:48; 20:115—119; 38:73—85; в кораническом эпизоде поклонения ангелов дьявол назван И., а в эпизоде грехопадения — аш-шайтан). Наказание И. отложено до дня Страшного суда, когда И. вместе с грешниками будет низвергнут в ад (*Джаханнам*) (17:65—66; 26:94—95). Наряду с И. существуют также второстепенные злые духи.

Согласно преданию, И. живёт на земле в нечистых местах — в руинах, на кладбищах. Его еда — то, что приносит в жертву, питьё — вино, развлечения — музыка, танцы. И. способен размножаться, порождая джиннов, шайтанов. Традиция связывает И. с *Даджалом*.

М. Б. Пиотровский.

ИБРАХИМ (ibrāhīm), в мусульманской мифологии общий праотец арабов и евреев, основатель единобожия. Соответствует библейскому *Аврааму*. Согласно Корану, И. вначале поклонялся звезде, луне, солнцу, но потом уверовал в единого бога — аллаха. Он пытался обратиться в эту веру собственного отца, Азара, и соотечественников, вёл с ними споры, но переубедить не смог. И. разбил почти всех идолов, которым поклонялись его соплеменники, за что был приговорён ими к сожжению. Аллах сделал так, что огонь не причинил ему вреда. После спасения И. покинул родину (2:260—262; 6:74—81; 9:115; 19:42—51; 21:52—70; 26:69—89; 29:15—16, 23—24; 37:81—86; 43:25—27; 60:4—5). На склоне лет И. были дарованы два сына *Исхак* и *Исмаил*, о чём его предуведомили посланные аллахом вестники. Одного из сыновей И. по приказу аллаха был готов принести ему в жертву (11:72—78; 15:51—56; 37:99—113).

Коран объявляет И. «другом» аллаха, «ханифом», который первым отстранился от многобожия (4:124; 16:124) и начал поклоняться единому

богу. «Веру И.» возродил *Мухаммад* (4:161). Согласно Корану, именно «вера И.», а не искажившие её иудаизм и христианство есть истинная вера для всех людей (2:118, 124, 130, 134; 3:60; 6:162; 16:121—124). И. было ниспослано писание, называемое в Коране «Писание Ибрахима» или «свитки Ибрахима» (19:42; 53:37—38; 87:19). Концепция «веры И.» одновременно связывала учение Мухаммада с иудаизмом и христианством и утверждала превосходство мусульманства. Название «ханифская религия» стало прилагаться в мусульманской литературе и к «вере И.», и к мусульманству.

Коран связывает с И. возведение каабы. И. вместе с Исмаилом возвёл её и сделал объектом паломничества (2:119—121; 22:27). У каабы существует священное «место И.» («макам Ибрахим») (Коран 3:91).

Предание дополняет коранические упоминания И. рассказом о его путешествии в Египет и другими сюжетами. Мусульмане, как и иудеи, чтят могилу И. в Хеброне (Эль-Халиле).

Лит.: Eisenberg J., Das Leben Abrahams, 1. p., 1912; Weiss, Leben Abrahams, B., 1913.

ЙБУ ПЕРТЯВИ, Санг Хъянг Йбу Пертви («мать-земля»), в индуистской мифологии Западной Индонезии и Малайзии женское божество плодоносящих животворных сил земли. Имеет ярко выраженный хтонический характер. По балийскому (остров Бали, Индонезия) космогоническому мифу, И. П. создал бог *Батара Кала*. И. П. родила великого героя *Бому*. Она считается из воплощений *Девы Сри*.

Г. В.



Дева Пертви
(богиня земли).
Художник Иба
Багус Ньяна.

ИВАН КУПАЛА, см. *Купала*.

ЙГГДРАСИЛЬ (др.-исл. Iggrasil), в скандинавской мифологии *дерево мировое* — гигантский ясень, являющийся структурной основой мира, древо жизни и судьбы. И. определяет «вертикальную проекцию» пространственной модели мира скандинавской мифологии, соединяя различные миры (небо, землю, подземный мир). Характеристика И. содержится в «Старшей Эдде» («Прорицание вёльвы» 2, 19, 28 и др., «Речи Гримнира» 31 и след.), а также в «Младшей Эдде». Вёльва (провидица) (в строфе 2) называет И. *miotvid taegan* (т. е. «дерево меры, прекрасное» или «знаменитое»). Она упоминает девять миров и соответствующие им девять иви. Это слово переводят по-разному: «деревянный инвентарь», «тисовые деревья», «корни», «широкие», «лес». Учитывая сибирские параллели, следует это слово скорее всего переводить как древесную опору, основу, «костяк» каждого из девяти миров.

На вершине И. сидит мудрый орёл, а между его глазами — ястреб *Ведрфэльнир* («полививший от непогоды»), корни И. гложут дракон *Нидхёгг* и змея. Перебранку между орлом и драконом переносит спускающаяся по стволу белка *Рататоск* («грызозуб») — своеобразный посредник между «верхом» и «низом». На среднем уровне четыре оленя цепляют листья И. Кроме того, олень *Эйктюрмир* («с дубовыми кончиками рогов») и коза *Хейдрун* едят его листья, стоя на крыше *Вальхаллы*. Три корня И. простираются, согласно «Старшей Эдде», в царство мёртвых, к великанам и людям или, согласно «Младшей Эдде», — к богам (асам), иненстым великанам (*хримтурсам*) и к *Нифльхейму* (страна мрака). Согласно «Младшей Эдде», у И. находится главное святилище, где боги вершат свой суд. Под корнями расположены источники — *Урд* («судьба?»), источник *Мимира*, *Хвергельмир* («кипящий котёл»). «Младшая Эдда» определённо связывает *Урд* с небесным корнем, источник *Мимира* — с великанами и *Хвергельмир* — с *Нифльхеймом*. Но естественнее связать один из корней с людьми и с ним *Урд*, поскольку у этого источника живут норны, определяющие судьбы людей. Норны поливают влагой из источника дерево, чтобы оно, подгрызаемое змеями и оленями, не гнило. Можно реконструировать и представление о том, что медвяный источник *Мимира* питает мировое дерево, но с другой стороны, сам И. покрыт медвяной влагой, и поедающая его листья коза *Хейдрун* питает неиссякаемым медвяным молоком лавших в бою воинов (*эйнхериев*) в *Вальхалле*.



Олень у мирового древа. Резьба портала церкви 12 в. в Урнесе. Норвегия.

Как вечнозелёное древо жизни И. пропитан живительным священным мёдом (см. Мёд поэзии).

И. связан с единичской мифологией. Слово «И.» буквально означает «конь Игга», т. е. конь Одина (Игг — другое имя Одина) и отражает миф о мучительной инициации («шаманском» посвящении) Одина, который провисел, пронзённый копьём, девять дней на этом древе. Это название, возможно, также подчёркивает роль И. как пути, по которому обожествлённый шаман (каким отчасти является Один) странст-

Рунический камень с острова Мэн, Великобритания. 10 в. Рисунки сохранили отголоски мифологических представлений о мировом древе (само оно уже заменено изображением креста).



вует из одного мира в другой. Возможно, что Один в мифологеме мирового древа вытеснил громовника Тора, поскольку имеются намёки на связи Тора с культом дуба и эти намёки поддерживаются индоевропейскими параллелями. Кроме Одина, с И. тесно связан также страж богов Хеймдалль, который, по некоторым предположениям, является его антропоморфной ипостасью. По-видимому, Лерад и Мимамейд (от Мимира, хозяина медвяного источника) — синонимы И. Его культовым эквивалентом были священные столпы — деревья, известные в исторические времена в Швеции и других местах. Северогерманский хронист Адам Бременский (11 в.) сообщает о священном тисе в храмовом комплексе в Уисале (ср. почитание столпа Ирминсиль, соотносимого с богом Ирмином, у саксов, о чём сообщает Видукинд в «Истории саксов», 10 в.).

Лит.: Holmberg U. (Harva). Der Baum des Lebens, Hels., 1922—23 (Annales Academiae scientiarum fennicae, serja B, t. 16); Pipping H., Eddastudier. Bd 1—4, Hels., 1925—28; Edsmann C. M., Återspegel voluspå 2:5 8 ctt schamanistiskt ritual eller en keltisk aldersvers?, «Arkiv för nordisk filologi», 1948, Bd 63, № 1—2.

Е. М. Мелетинский.

ИГГИ (аккад.), в аккадской мифологии не очень определённая группа (видимо, находящихся в родстве между собой) богов космического (небесного) характера. В двуязычных шумеро-аккадских текстах среднеавилонского времени шумерским эквивалентом аккад. «И.» является «нун-галене» (т. е. «великие князья»), по-видимому, новообразование, созданное для противопоставления И. как небесных богов *ануннакам*, которые в таких случаях отмечаются всегда как подземные и земные боги. Иногда называется семь «великих богов И.»: Ану, Энлиль, Эйя, Син, Шамаш, Мардук, Иштар (но эти же боги могут обозначаться и как *ануннаки*). В. А.

ИДАКАНСАС, в мифологии чибча-муисков демон, обладающий способностью предсказывать и умеющий наукавать порчу, засуху и др. Согласно мифам, некоторые вожди племён обладали теми же способностями. Католические священники отождествляли И. с дьяволом. С. Я. С.

ИДАМ (тибет. yi-dam или yi-dam-lha, соответствует санскр. iṣṭadevatā, букв. «желанный бог»), в буддийской мифологии ваджраяны божество-охранитель. В качестве И. может выступать в принципе любой персонаж буддийского пантеона, которого верующий выбирает своим покровителем, но в то же время И. — это особый будда самбхогаки (см. *Трикая*). Созерцание И. и отождествление самого себя с ним, по представ-

лениям буддистов, способствуют достижению просветления. И. разделяют на мирных, гневных и полугневных. Наиболее известны гневные И. (*Ямантака*, *Хеваджра*, *Чакрасамвара*), они уничтожают тупость и негативные эмоции. И. разделяют также на мужских (гневные — *херука*, мирные — *бхагават*) и женских (гневные — *дакини*, мирные — *бхагавати*). Образы И. стали основой для возникновения многочисленных легенд как в Индии, так и в других странах распространения ваджраяны.

Лит.: Trungpa Ch., Visual Dharma, Berk.-L., 1975, p. 20—22; Lauf D. J., Tibetan sacred art..., Berk.-L., 1976, p. 169—92.

Л. М.

ИДЗАНАКИ И ИДЗАНАМИ [Идзанаки-но kami и Идзанами-но kami; имена не расшифрованы, есть предположение, что их происхождение можно проследить из данных протоавстронезийского языка и они означают «первый мужчина» и «первая женщина», их связывают также с божествами Ранги (отец-небо) и Папа (мать-земля) в полинезийской мифологии], в японской мифологии боги, последние из пяти поколений богов, являющихся на свет парами, после семерых богов, которые были «каждый сам по себе и не дали себя увидеть» («Кодзики», св. I). Они — первые божества, имеющие антропоморфный облик и обладающие способностью рождения других богов. Высшие небесные боги, явившиеся первыми при разделении неба и земли, поручают им «оформить» землю, которая находится ещё в жидком, бесформенном состоянии и, подобно всплывающему жиру, медузой носится по морским волнам (св. I), и создать страну. Миф рассказывает, как, стоя на мостике над небесным потоком, оба бога погружают пожалованное им высшими богами копьё в морскую воду и месят её, вращая копьё, а когда затем они поднимают копьё, капли соли, падая с него, загустевают и образуют остров. Он получает название Оногородзима («самозагустевший»). Сойдя на остров, оба бога превращают его в срединный столб всей земли, а затем совершают брачный обряд, состоящий в церемонии обхождения вокруг столба и произнесения любовного диалога. Однако рождённое ими потомство оказывается неудачным: первое дитя рождается без рук и ног, «подобно шивке», второе — Авасима [«пенный (непрочный) остров»], который они тоже «за дитя не сочли». Обеспокоенные неудачей, оба бога обращаются к высшим небесным богам за советом и с помощью магических действий узнают, что причина кроется в неправильном совершении ими брачного

обряда: брачные слова первой произнесла богиня Идзанами — женщина. Боги повторяют обряд, но теперь первым говорит Идзанаки. От их брака на свет появляются острова — они и составляют страну Японию, а затем боги-духи, заселяющие её: это боги земли и кровли, ветра и моря, гор и деревьев, равнин и туманов в ущельях и многие другие. Последним является бог огня *Кагуцути*, рождение которого опалает лоно Идзанами, и она умирает — согласно мифу, удаляется в царство мёртвых *ёми-но кун*. Горюя о её кончине, — ведь страна, которую оба бога должны были создать, «ещё не устроена», — Идзанаки отправляется за ней в подземное царство. Миф рассказывает о его злоключениях в стране смерти, бегстве из неё и о расторжении им брака с Идзанами, ставшей божеством подземной страны. Затем Идзанаки совершает очищение, во время которого является на свет множество богов. Последними рождаются три великих божества: от капель воды, омывших левый глаз Идзанаки, является богиня солнца *Аматэрасу*, от воды, омывшей его правый глаз, — бог ночи и луны *Сикуюэми*, и, наконец, от воды, смывшей нос Идзанаки, является бог ветра и водных просторов *Сусаноо*. Идзанаки распределяет между ними свои владения: *Аматэрасу*, старшая сестра, получает в управление *такама-но хара* — равнину высокого неба, бог луны — царство ночи, а *Сусаноо* — равнину моря. В этом мифе, наиболее подробно изложенном в «Кодзики», обрисован космогонический процесс, дано описание брачного обряда у древних японцев. Можно также с известной степенью достоверности определить ступень развития древнего японского общества, достигнутую ко времени создания мифа, как переход от материнского права к отцовскому: именно то, что при заключении брачного обряда женщина заговорила первой, привело к рождению «неудачного» потомства, и лишь вмешательство высших богов помогает исправить ошибку. О том же говорит и рождение детей одним лишь Идзанаки, без участия женского божества, и то, что Идзанами становится олицетворением сил смерти, тёмным началом, Идзанаки же представляет светлые силы, защищающие людей, и даже становится покровителем роженец. Как отец трёх главных божеств, он выступает и как глава патриархальной семьи, производящей между детьми раздел наследства, каким является вселенная. Оба бога упоминаются также в «Нихонги», в *норито*, в «Идзумофудоки». В «Нихонги», в частности, указывает-

ся, что местом зарождения культа Идзанаки была провинция Авадзи (ныне Авадзисима в префектуре Хиого).

Лит.: Дзюи Цугита, Кодзики-синго, Токио, 1933. Объясн. Тарэ, Нихон синго, Токио, 1976. Е. М. Пинус.

ИДОМЕНЕИ (Ίδομενεΐς), в греческой мифологии внук *Миноса*, царь Крита. Будучи одним из женихов *Елены*, И. участвует в *Троянской войне*, возглавляя ополчение шести критских городов, приплывшее на 80 кораблях (Ном. II. II 645—652) [Аполлодор (epit. III 13) приводит вдвое меньшую цифру]. Сам И. особенно отличился в бою близ кораблей (Ном. II. XIII 210—539), принимал участие в погребальных играх в честь Патрокла, а впоследствии в числе других ахейских воинов проник в Трою в чреве деревянного коня. О его дальнейшей судьбе существуют различные версии: либо он благополучно возвратился на Крит (Ном. Od. III 191), либо был изгнан с родного острова. Изгнание И. объясняется различным. Согласно одной версии мифа, И. изгнал Левк, воспитанный в доме И. и соблазнивший его жену Меду (Apolod. epit. VI 9—10). Согласно другой версии мифа, во время морского похода из-под Трои флот И. попал в бурю и И. дал обет Посейдону в случае спасения принести ему в жертву первого, кто выйдет навстречу И. на родине. Этим человеком оказался сын (или дочь) И. Либо И. принёс его в жертву, но жертва была неудобной богам, либо жертвоприношение не осуществилось, но так или иначе боги напали на Крит моровую язву. Избавиться от неё критяне могли только изгнав И. По этой версии И. был изгнан и окончил жизнь на юге Италии — в Калабрии, где воздвиг храм Афине (Verg. Aen. III 121; Myth. Vat. I 195; II 210). Могущественный флот И. и перечень критских городов в «Илиаде», включающий Кнос и Фест, отражают воспоминания о былом величии Крита в 16—14 вв. до н. э., в то время как миф о жертвоприношении сына И., находящийся параллель в библейском сказании о дочери Иеффая (Суд. II, 30—40), восходит к распространённому фольклорному мотиву о роковом обете, данном божеству или чудовищу. И. является одним из главных героев в позднеантичном «Дневнике Троянской войны».

Европейская драматургия обращается к мифу в нач. 17 в. («И. — царь Крита» А. Аллегри); среди многих произведений 18 в. — трагедии «И.» П. Ж. Кребийона и А. М. Лемьера. Оперы: в 18 в. «И.» А. Кампра; «И.» Б. Галуппи; «И. —

царь Крита» В. А. Моцарта и «И.» Ф. Паэра.

ИДОР, в мифологии татов, лакцев (Харши Кула, Уртил Читу), божество растительности, плодов, По поверьям татов, пользоваться собранными плодами можно лишь после принесения в жертву И. части урожая.

ИДРИС (idris), в мусульманской мифологии пророк. В Коране перечисляется среди «терпеливых (в испытаниях)», рядом с *Исмаилом* и *Зу-л-Кифлем*; упоминается «Писанием Идриса» (19:57). Сообщение Корана о том, что И. вознесён аллахом «на высокое место» (19:58), обычно трактуется мусульманскими комментаторами как вхождение живым в рай. На этом основании И. идентифицируется с библейским *Енохом*, и вокруг его имени группируется ряд восходящих к иудейскому преданию сюжетов, главным в которых является мотив каждодневного умирания и воскресения, возможно связанный с солярными мифами. Один из бессмертных И. живёт на небе, в отличие от *Хадира* и *Илйаса* — бессмертных, живущих на земле, с которыми И. часто смешивают. У харранских сабиев И. идентифицировался с *Гермесом*. В мусульманском предании И. выступает и как культурный герой: он первым использовал перо-калам, был первым астрономом и хронологом, врачом.

ИДУ И ХКУНГ, в мифологии народа эде (индонезийская группа) во Вьетнаме бог луны (И Д.) и богиня солнца (Х.), влюблённые друг в друга. Так как И Д. был приёмным сыном матери Х., их брак считался бы кровосмешением. Поэтому Х. задала И Д. в качестве брачного испытания трудную задачу — насыпать плотину, с которой, однако, И Д. справился. В ужасе Х. бежала от него на солнце, а И Д., преследуя любимую, попал на луну. Им разрешено встречаться лишь изредка, тогда-то и происходят солнечные и лунные затмения. С И Д. связываются этногенетические мифы: когда первые люди вышли из подземелья к свету, на поверхность земли, И Д. расселил их в разных местах, дал им различные языки и различные обычаи.

ИДУНН (др.-исл. Idunn), возможно; «обновляющая»), в скандинавской мифологии богиня, обладательница чудесных золотых «молодильных» яблок, благодаря которым боги сохраняют вечную молодость. И. — жена бога-скальда *Браги*. В «Младшей Эдде» рассказывается миф о похищении великаном *Тьятцим* И. и её золотых яблок и о последующем её спасении. И. похищение И. и её возвращение к богам происходит бла-

годаря Локи (изложение мифа см. в ст. *Локи*). Своеобразной параллелью к этому мифу является рассказ о добычании *Одином мёда поэзии*: в древнеиндийской мифологии напиток *амрита*, во многом однотипный со священным мёдом, обладал омолаживающим действием, и возможно, что на скандинавской почве некогда единый миф о священном напитке, дарующем молодость, оказался расщеплённым на два мифа — о чудесном напитке и чудесных плодах. Не исключено, что мотив яблок заимствован из античного мифа о яблоках *Гесперид*. Можно считать И. одним из вариантов богини плодородия.

ИЕГОВА, см. *Яхве*.

ИЕЗЕКИИЛЯ ВИДЕНИЕ, насыщенная мистической символикой картина явления бога иудейскому пророку Иезекиилю, открывающая одноимённую книгу в составе пророческих книг Библии. Книга была составлена Иезекиилем во время т. н. вавилонского плена, после того как Иудейское царство было в 587 до н. э. завоевано вавилонским царём Навуходоносором II и многие иудеи уведены в плен. Рассказывается, что видение было пророку, когда он находился «среди переселенцев при реке Ховаре» (Иезек. 1, 1), оно сопровождалось всевозможными природными потрясениями: «бурный ветер шёл от севера, великое обла-

ко и клубящийся огонь, и сияние вокруг него» (1, 4). Среди этого огня Иезекиилю явились четыре таинственных животных, каждое из которых имело четыре лица — человека, льва, тельца и орла, и четыре крыла, два из которых покрывали их тела и руки, два же других, скрещиваясь, скрывали от взора нечто, что они одновременно защищали и несли, и откуда исходил огонь и сияние молнии.

Животные двигались с быстротой молнии, «каждое по направлению лица своего», никогда во время своего шествия не оборачиваясь. Возле каждого из них пророк увидел колёса с «высокими и страшными» ободьями, полными глаз, устроенные как «колесо в колесе» и двигающиеся вместе с животными во все стороны. Над головами животных было «подобие свода, как вид изумительного кристалла», откуда раздавался голос: над сводом было подобие престола, на котором пророк узрел сияющее радужным огнём подобие человека. «Такое было видение подобия славы господней», — заключает Иезекииль, после чего он «пал на лицо своё и услышал глас глаголющего», призвавший его на пророческое служение (2, 1—5). Подобные примеры призвания пророка в видении теофании (богоявления) встречаются в Библии несколько раз (напр., 3 Царств 22, 19; Ис. 6, 1—9), однако И. в. отличается от всех прочих нагнетанием крайне

экзотических символов, признававшихся в иудаистической традиции столь таинственными, что Талмуд воспретил их публичное истолкование. Видение составлено конгломератом традиционных в своей основе символов «богоявления», преобразованных однако Иезекиилем как под влиянием восточных мифологических представлений, так и в соответствии с самим содержанием своих пророчеств. Предшествующие богоявлению бурный ветер, огонь, сияние — широко представленные в разнообразных мифологиях признаки манифестации в мире божества (в пределах Библии — явление бога Моисею в горящем кусте — Исх. 3, 2—4, и на горе Синай — Исх. 19, 16—18; 24, 16—17, или ответ бога Иову «из бури» — Иов, 38, 1). Применяется характерная символика чисел (повторяющийся мотив числа четыре как «числа мира», противопоставляемое «божественному» числу три, см. *Числа*) и другие символы («многоочность» как выражение всеведения; символика «четырёх ликом», традиционно истолковывающихся как величественные атрибуты животных-царей: лев — сила, орел — небесное парение, к которым добавлена разумность человека и жертвенность тельца, и др.). Особое значение имеет насыщенный символический образ таинственных «многоочистых» колёс (офаним; в позднейших традициях превра-

Слева — Видение Иезекииля. Картина Рафаэля. Ок. 1518. Флоренция, галерея Питти. Справа — Видение Иезекииля. Картина Ф. Кольянтеса. 1640—50-е гг. Мадрид, Прудо.



шаются в особый разряд ангелов), а также крыльев и ног животных, позднее (Иезек. 10) отождествляемых пророком с херувимами. Уникальное для Библии изображение в этом видении херувимов оформилось во всей своей необычности под воздействием комбинированных образов ассирио-вавилонских антропоморфно-зооморфных мифологических образов, сочетающих черты тех же животных, что и в И. в. (всевозможные крылатые быки, львы с человеческими головами и т. п.). Широко распространённые мифологические представления о подобных существах (ср. также Сфинкс) наделяют их теми же, что и у херувимов в И. в., функциями — охранительной (как у ассирио-вавилонских статуй, устанавливавшихся при храмовых и дворцовых входах, или у греч. грифонов), либо функцией «носителя божества», как у индийского Гаруды — «светлосияющей» птицы, служащей конём Вишну. Близкое к И. в. изображение имеется на одном ассирийском цилиндре, где видны плывущие на корабле, состоящем из человеческих фигур, крылатые быки, которые несут на своих плечах свод с седлищем бородатого бога, увенчанного тиарой и со скипетром в руках.

Символика И. в. лежит у истоков иудео-христианской ангелологии и апокалиптики. Апокалиптическая литература с её установкой сопровождать откровение чем-то таинственным, страшным, непознаваемым, охотно культивирует образы фантастических зверей, сочетающих свойства птиц, людей и животных (ср. Дан. 7, 1—12, апокрифическую «Книгу Еноха», 85—90 и особенно Апок. 4, где также широко представлена символика фантастических животных). Последующая христианская традиция видела в четырёх животных И. в. символику четырёх евангелистов (имеющих как бы по четыре лица, так как каждому предназначено идти в целый мир; смотрящих друг на друга, так как каждый согласен с прочими; имеющих как бы крылья, так как расходятся по разным странам со скоростью полёта, и т. д.). Из других позднейших истолкований символики И. в. — астрологическое, видевшее в нём символ небесного свода со знаками зодиака, представленными четырьмя животными, звёздами — очами и ходящим по нему огнём — солнцем. Книга Иезекииля содержит и другие «видения», связанные с общей концепцией автора — идеей кары, постигшей «народ Яхве» как наказание за вероотступничество, за идолопоклонство, и последующего восстановления Иерусалима, но уже как теократического государства с центром в новом иерусалимском храме (видение поля с ископанными костями, восстающими к но-

вой жизни, видение нового храма и т. д.).

Лит.: Скабалланович М., Первая глава книги пророка Иезекииля. Опыт изъяснения. Маргуполь, 1904; Bertholet A., Gallig K., Hesekeil, Tübingen, 1936 (Handbuch zum Alten Testament, Reihe I, Abt. 13, Lig. 6); Fohrer G., Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel, В., 1952; May H. G., The book of Ezekiel, в сб.: The Interpreter's Bible, v. 6. [Nashville], 1956. М. Б. Меулах.

ИЕФФАИ (евр. jiftāh, «(бог) открыт»), в ветхозаветном предании военачальник и один из судей Израиля. И. был сыном блудницы и Галаада; сыновья Галаада от законной жены изгнали его из дома, после чего он жил в земле Тов. Когда на жителей галаадских напали аммонитяне, старейшины пришли просить И. стать вождём. Они обещали ему, что он останется у них военачальником и судьёй после победы над аммонитянами. И. согласился и дал обет Яхве, если он поможет победить аммонитян, вознести на всеожожение первого, кто выйдет из ворот его дома, когда он будет возвращаться с победой (Суд. 11, 30—31). И. одержал победу над аммонитянами и, следуя обету, должен был принести в жертву единственную дочь, ибо она первая вышла навстречу отцу с тимпанами. Дочь попросила отца только отпустить её на два месяца, чтобы она с подругами могла оплакать в горах свою участь. Через два месяца она вернулась и была принесена в жертву (ср. принесение в жертву Ифигении Агамемноном). Затем вошло в обычай, что дочери израильтян ходили ежегодно на четыре дня оплакивать дочь И. (Суд. 11, 40). Существует предположение, что в первоначальной традиции И. приписывалась также победа над моавитским войском. Мифу об И. посвящён последний роман Л. Фейхтвангера «Иеффай и его дочь» (1957).

Лит.: Richter W., Die Überlieferung um Jephthah, «Biblica», 1966, v. 47, s. 485—556.

В. И.

ИЗМАЙЛ (евр. jismā' ēl, «бог услышал»); древность имени подтверждена недавно обнаружением сходного древнеханаанского имени в форме Is-tā-il в клинописных табличках из Эблы середины 3-го тыс. до н. э.), в ветхозаветных преданиях сын Авраама и египтянки Агарь (рабыни-служанки жены Авраама Сарры). В пустыне, куда бежит беременная Агарь от притеснений Сарры, у источника воды ей является ангел Яхве, который приказывает вернуться, обещая умножение потомства, и велит назвать сына И., предрекая: «Он будет между людьми, как дикий осёл» (Быт. 16, 12); сравнение с диким ослом в древнесемитской мифопоэтической образности считалось почётным. Агарь родила восьмидесятишестилетнему Аврааму сына

И. Имя И. разъясняется в словах ангела: «родишь сына, и наречёшь ему имя: Измаил, ибо услышал господь страдание твоё» (16, 11); ср. слова бога Аврааму: «о Измаиле я услышал тебя» (17, 20). По слову бога Авраам совершил над тринадцатилетним И. обряд обрезания (17, 23). После того как у Сарры и столетнего Авраама родился сын Исаак, она, увидев, что И. насмехается, велела Аврааму выгнать И. и его мать, чтобы И. не наследовал вместе с Исааком. Авраам был огорчён желанием жены, но Яхве велел ему во всём её слушаться, обещав, что и от И. произойдёт народ (17, 20; 21, 12—13). Рано утром Авраам даёт Агарь и И. мех с водой и хлеб и отпускает их. Они заблудились в пустыне Вирсавии, вода в мехе иссякла, тогда мать И. оставляет сына под кустом, а сама садится, поодаль и плачет. Бог услышал (глагол, постоянно повторяющийся как лейтмотив в истории И.) голос отрока. Ангел воззвал к Агарь с неба, сказав, что Яхве услышал голос отрока и что он произведёт от него великий народ. Агарь увидела колодезь с водой и напоила сына. И. вырос, стал жить в пустыне Фаран, сделался стрелком из лука. Мать взяла ему в жены египтянку. У него родилось двенадцать сыновей: Наваоф, Кедар, Адбеел, Мивсам, Мишма, Дума, Масса, Хадад, Фема, Иетур, Нафиш и Кедма, которые стали князьями двенадцати племён (ср. рассказ о Двенадцати сыновьях Иакова). Умер И. в возрасте ста тридцати семи лет (25, 17). В мусульманской традиции потомок И. (Исмаила) Адин был родоначальником всех «северных» арабов, с которыми отождествляли ветхозаветных измаильтян, славившихся своим богатством (Суд. 8, 24). По мусульманскому преданию могилы И. находятся в Каабе в Мекке.

Лит.: Geib I. J., Thoughts about Iblā. «Syro-Mesopotamian Studies», 1977, v. 1, issue 1, p. 18—21; Pettinato G., The royal archives of Tell-Mardikh-Ebla, «Biblical Archaeologist», 1976, v. 39.

В. В. Иванов.

ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО И МИФОЛОГИЯ. Проблема соотношения изобразительного искусства (И. и.) и мифологии охватывает широкий круг вопросов, связанных как с генезисом И. и., так и с особенностями языка И. и. и способностью его адекватно передавать содержание мифологических текстов, первично выраженных с помощью иных знаковых средств, а также с его ролью как источника информации о мифопоэтическом сознании. Чаще всего эти вопросы решались на примере античного искусства, чему способствовала редкая полнота, закончен-

ность, «классичность» античной мифологии, детализированность её отражений в И. и. Вместе с тем греческой мифологии, которая в классическую эпоху (5—4 вв. до н. э.) и в большей мере в эллинистическую подвергается канонизации и начинает утрачивать способность перерабатывать новую внемифологическую информацию (операционно-ритуальный аспект в мифологии чаще всего остаётся скрытым, неразвёрнутым или оттеснённым), соответствует И. и. с сильной тенденцией к созданию канона. Греческая мифология, фиксируемая Фидием, Поликлетом, Миромом, Проксипетом, Скопасом, Лисиппом в период, когда рядом с мифологией, параллельно ей и на смену ей появляются литература, история, натурфилософия, Сократ и Платон, логика, точная наука, в той или иной степени лишается свойственной ей единственности, самодостаточности, суверенности. Хотя античное, прежде всего греческое (непосредственно или в римских версиях), И. и. необычайно полно отражает набор мифологических образов и сюжетов, оно в очень значительной степени дублирует ещё более полные данные письменных или устнопоэтических источников (ср. фризовые композиции или вазопись). С другой стороны, И. и. в это время вовлекается в сферу действия чисто эстетических факторов. Поэтому для правильного понимания темы «мифология и И. и.» важно исследовать архаическую ситуацию, мифопоэтическую модель мира, моноцентричную, пронизанную одной идеей, предполагающую, что макрокосмос и микрокосмос, природным и социально-культурным, божественным и человеческим управляет единый принцип (мировой закон). Одной из характернейших черт мифологической модели мира является все-сакральность, «безымятность» мира: правила организации известны только для сакрализованного мира, всё профаническое, в частности быт, причастно хаосу, сфере случайного. У архаичных коллективов главной операцией по поддержанию упорядоченного состояния, по сохранению «своего» космоса, по управлению им был ритуал (см. *Обряды и мифы*), благодаря которому становилась возможной борьба с десакрализацией, с возрастанием хаотического начала. В ритуале, занимавшем определяющее место в жизни архаичных коллективов (по имеющимся сведениям, «праздники» могли занимать половину всего времени и даже более), достигался высший уровень сакральности и одновременно обреталось чувство наиболее интенсивного переживания сущего, жизненной полноты, собственной укоренённости в данном универсуме.

В этой ситуации мифология занимала периферийное место: она служила своего рода комментарием (для ряда архаичных традиций реконструируется ритуал, вовсе лишённый мифологического аккомпанеента в обычных его формах). Если при этом учесть, что архаический основной ритуал предполагает не только участие в нём всех членов коллектива, но и демонстрацию всеобъемлющего единства всех способов выразительности (устная речь, язык жестов, хореография, пение, музыка, цвет, запах и т. п.; ср. и типологически более позднее храмовое действо), то наиболее естественной и непосредственной представляется связь И. и. именно с ритуалом. Связь с мифологией приобретает очевидность или даже первенствующее положение лишь в том случае, когда ритуал оказывается оттеснённым на роль культа, утратившего (или утрачивающего) контакт с жизненными потребностями общества, или — в случае «герметизации» ритуала — когда ритуал оказывается малоизвестным (или совсем неизвестным) по сравнению с мифологией и И. и., которое в этом случае может пытаться установить прямые связи с мифологией, минуя ритуал. Но в целом эта последняя ситуация уже сама по себе сигнализирует о начинающемся отпадении мифологии от собственно религиозной сферы, о тенденциях к секуляризации, не отделимых от процесса утраты целостного религиозного взгляда, от ориентации на частное и частичное.

Применительно к мифопоэтической эпохе целесообразно говорить не о совокупности знаковых систем; а о едином, универсальном знаковом комплексе (мифопоэтическом или ритуально-поэтическом), из которого в ходе исторического развития возникли отдельные знаковые системы (в частности, и используемые в сфере эстетического, в художественном творчестве). Н. А. Флоренский следующим образом характеризовал эту ситуацию: «Изящные искусства, исторически суть выпавшие из гнезд или выскочившие звенья более серьёзного и более творческого искусства — искусства Богоделания — Феургии. Феургия — как средоточная задача человеческого жизни, как задача полного претворения действительности смыслом и полной реализации в действительности смысла и была во времена древнейшей точкою опоры всех деятельностей жизни; она была материнским лоном всех наук и всех искусств». В эту эпоху И. и. было лишено той автономности и суверенности, которую оно завоевало существованием позже, когда оно само и своими средствами начинает формировать новые смыслы. При всём том

было бы преувеличением утверждать, что в мифопоэтическую эпоху И. и. заимствует свои смыслы исключительно из целого, т. е. из мифопоэтического универсального знакового комплекса, причём эти смыслы уже известны, перечислимы, раз и навсегда заданы, так что связь И. и. с мифопоэтической системой через её смыслы принудительна и И. и. не имеет выбора в сфере содержания. Напротив, сама структура архаичного материала, первопроданка предполагает не только известную общую схему, которая имела место «в начале» и должна воспроизводиться в ритуале, но и достаточно широкую сферу, не подчиняющуюся строгой детерминации и потому сохраняющую неопределённость, непроявленность, отблеск хаоса внутри организованного и упорядоченного космоса. В условиях, когда воспринимаемое и воспринимающее, актёр и зритель, содержание и форма в акте ритуала многократно меняются местами, когда основные ценности данной модели мира разнообразно проверяются, в частности и путём их ритуального развенчивания, «хаотизации», приведения к противоположному, — теургическая энергия, активность мифопоэтического мироощущения и творчества, прорывы в духовные глубины возрастают и учащаются. Можно думать, что живая мифопоэтическая мысль преимущественно развивается именно в подобной ситуации, в зазорах между неподвижно покоящимися частями общей схемы ритуала. Следовательно, и И. и. (как и искусство слова, пантомимы, танца и т. п.), поскольку оно включено в названные выше трансформации и в сферу импровизационного, не может не принимать участия в создании новых мифопоэтических смыслов и в решении теургических задач.

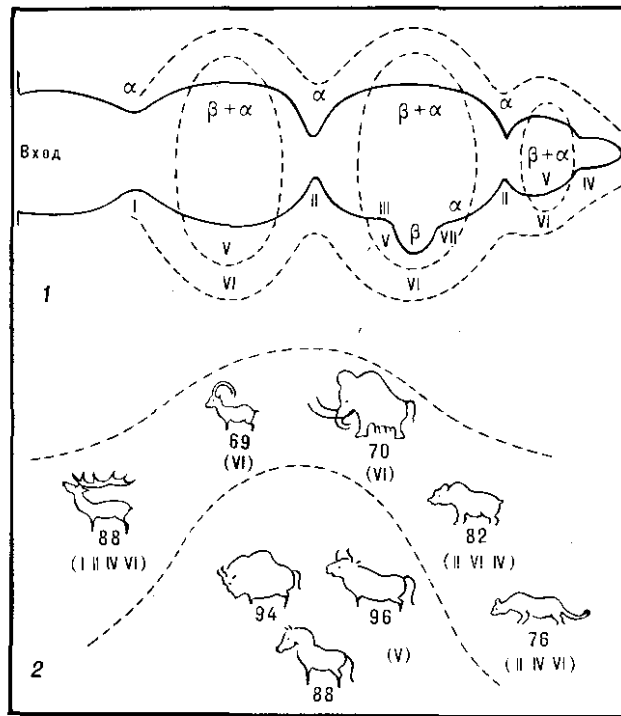
Предыстория мифопоэтической эпохи относится ко времени верхнего палеолита. Именно в это время человеком был в принципе освоен «графический» символизм, который можно лишь условно называть И. и. ввиду его полной подчинённости ритуалу и отсутствия самостоятельной эстетической функции. Внутри верхнепалеолитической эпохи фиксируются следующие этапы развития палеолитического искусства: 35—30-е тыс. до н. э. (*Шательперронский период*) — произведения искусства не носят изобразительного характера, реконструируется похоронный обряд, связанный с употреблением компонентов (охраны раковин, первые предметы украшений и т. п.), позже использовавшихся для достижения эстетического эффекта; 30—26-е тыс. до н. э. (*Ориньякский период*) — первые выгравированные или написанные

красками изображения на предметах «мобильного» искусства (Ла-Ферраси, Истюрн и др.): 26—20-е тыс. до н. э. (Граветтский период) — первые образы стеной живописи в пещерах (Пер-нон-Пер, Гаргас, Ла-Грез), палеолитические «венеры» и т. д. Палеолитические памятники сохранили сами изображения, никак и нигде (в пределах той же эпохи) больше не отражённые. Поэтому уже сам каталог этих изображений (ср. исследования французских учёных А. Леруа-Гурана, А. Ламинг-Эмперер и др.) представляет исключительную ценность как действительно уникальный источник. Извлечение информации из этих памятников возможно или благодаря комбинаторному анализу (многообъектные изображения в принципе ценнее единичных) — через выявление противопоставлений или предпочтений [изображение животных встречается чаще, чем человеческое, женское чаще, чем мужское, левое чаще, чем правое (от тиски рук), чужое чаще, чем своё, схематические изображения чаще, чем фигуры], или благодаря предполагаемому генетическим и (или) типологическим связям поэтических «заготовок» каменного века и более поздних мифопоэтических образов [ср. изображение женщины типа «венеры» с рогом в руках (Лоссель) и поэтический образ «рога изобилия»; мужчина, мечущий стрелу (там же), и образ «стрелы любви»; кортежи

животных и более поздние «политерионы», соответствующие мотивы сказок, заговоров и т. п.].

Встроенность произведений И. и палеолита, равно как и более поздних мифологических произведений, в ритуальный контекст определяет такую важную их черту, как «ситуативность», т. е. в зависимости от ситуации они могут быть «отмеченными» [сакрально и (или) эстетически], благодаря

Схема распределения мужских (α) и женских (β) знаков (1), изображений животных (2) по зонам палеолитических пещер.



чему как бы преодолевается их материальная природа (камень, дерево, металл, краска и т. п.). Предельная «отмеченность» произведения И. и фиксируется лишь при определённых пространственно-временных и других условиях, которые встречаются в своей совокупности во время ритуального праздника. В этой «литургической» ситуации пространство художественного произведения и окружающее его пространство ритуала становятся частями гомогенного поля, соединяющего участника ритуала со сферой мифопоэтического («Вдруг стало видимо далеко во все концы света», — сказал бы о подобной ситуации Н. В. Гоголь). Такой выход за пределы живописного (или пластического) пространства определённым образом свя-

зан и с особой структурой живописного пространства. Это становится особенно наглядным при рассмотрении плана содержания палеолитических памятников стеной живописи подземных святилищ («l'art pariétal»), которая, несомненно, наиболее полно и глубоко отражает специфику верхнепалеолитической картины мира. Следует прежде всего отметить неомогенность живописного пространства в пределах одного и того же святилища относительно изображаемых предметов. В палеолитических святилищах эта неомогенность проявляется в наличии семи различных зон, в которых определённым особенностям рельефа пещеры соответствует определённый выбор изображений. Согласно А. Леруа-Гурану, различаются следующие зоны или ситуации: I — вход (первое появление изображений), II — повороты, переходы, сужения между подземными залами, III — вход в уголки альковного типа и т. п., IV — последнее (заключительное) место изображений, V — центральная часть стены в залах или при расширениях, VI — периферия той же стены, VII — пространство в уголках альковного типа. Знаки мужского типа (удлиненные предметы — палочки, «ёлочки», точки вдоль прямой и т. д. — α) распределяются по данным 63 пещер, так, что 61% их приходится на зоны I—IV и VI, а 31% — на зоны V и VII. Знаки женского типа (овальные формы, прямоугольники, «домики» и т. д. — β) в тех же зонах встречается соответ-

α	β	α + β

Наиболее характерные мужские (α) и женские (β) знаки и их сочетания.

90% и 91%. Таким образом, распределение мужских и женских знаков выступает как дополнительное по отношению друг к другу. Ещё одна важная особенность распределения состоит в том, что женские знаки распределены главным образом в наиболее детализированных местах святилища (центральная стена зала, альков), тогда как мужские знаки — в менее детализированных периферийных или переходных частях пещеры. Не менее интересны и данные, относящиеся к размещению фигуративных изображений (животных и человеческих) (см. в статье *Животные*). Из этих данных вытекают статистические закономерности сочетаемости одного из двух видов знаков (α и β) с теми или иными видами животных в пределах определённой зоны. Таким образом, создаётся впечатление, что в палеолитических памятниках организуемое начало, композиция, сосредоточивается не столько в пределах данного отдельного изображения, сколько в совокупности следующих друг за другом изображений и соответственно топографических зон. Следовательно, если ограничиться отдельным изображением («картиной»), как это обычно делается при анализе европейской живописи, то композиция как бы находится вне этого изображения (подобно сюжету в архаических образцах словесного искусства). Задача последующих периодов в развитии И. и. заключалась, в частности, в том, чтобы композицию и сюжет извне ввести в рамку, в живописное пространство, в семиотическую сферу искусства и затем, после того как эмпирическая действительность интегрирована в произведение искусства, найти средства для конструирования новых, из эмпирической действительности с необходимостью не выводимых приёмов композиционного и сюжетного развёртывания.

И. и. мезолита и особенно неолита (ср. такие образцы, как наскальные изображения Восточной Испании в 8—5-м тыс. до н. э., петроглифы скандинавско-онежско-беломорской зоны, сибирские «писаницы», наскальное искусство Африки и т. п.), как и т. н. традиционное искусство архаичных коллективов настоящего времени (африканское, австралийское, американских индейцев, народов Сибири, Юго-Восточной Азии и т. п.), знаменуют собой новую мифопоэтическую ситуацию. Наряду с развитием более старых тем (животное и человек) на этих изображениях возрастает число объектов, сами объекты становятся более дифференцированными, а иногда и детализированными с более чёткими пространственно-топологическими характеристиками, и образующими стандартные связи

сюжетного типа [сфера плодородия, конфликтные ситуации, структура мира, злое начало, идея передвижения, перемены мест, предисылки временной аранжировки (солнце, месяц и др.) и т. п.]. В целом ряде случаев устанавливается несомненная связь тех или иных локальных очагов неолитического искусства с более поздними и довольно хорошо исторически засвидетельствованными вариантами И. и. и мифологии. Ценнейшие образцы И. и. и ритуальных святилищ, с которыми оно связано, открыты в древнейших ближневосточных центрах неолитической «революции», особенно в Чатал-Хююке. Его И. и. образует, видимо, кратчайший переход к И. и. древних цивилизаций Ближнего Востока («жреческий» комплекс). С другой стороны, многие архаичные культуры в Старом и Новом свете образуют «шаманский» комплекс с характерными для него мифопоэтическими концепциями структуры мира по вертикали и связи между космическими зонами и др.

В неолитическую эпоху были созданы первые бесспорные мифопоэтические тексты, записанные на языке визуальных знаков «иконического» характера. Увеличившиеся возможности трансляции таких изобразит. текстов во времени и в пространстве привели к лавинообразному количественному росту подобных текстов и к предисылкам создания гораздо более специализированных многоуровневых изобразительных текстов мифопоэтического содержания. В последующую эпоху, которая объединяет в себе культуры древнейших великих цивилизаций (Египет, Двуречье, Индия, Китай, Мesoамерика и др.) и другие культурные комплексы, так или иначе ориентированные на тему «мирового древа» (см. *Древо мировое*), можно, вероятно, уже говорить о создании предисылок к выделению И. и. из единого до тех пор мифопоэтического комплекса. И. и. начало терять свой характер «графического» символизма, компенсируя эту потерю возрастанием независимости, способности формировать новые средства образного познания. Этот процесс связан с ослаблением мифопоэтического начала. Однако в последние тысячелетия до нашей эры этот процесс лишь начался, и мифопоэтический фонд И. и. этого времени всё ещё огромен, и значение его очень велико, поскольку далеко не всегда он дублируется письменными источниками; более того, иногда именно И. и. является единственным или по меньшей мере самым авторитетным источником информации, ибо создаёт условия для реконструкций, которые невозможны на материале других источников. Именно в эту эпоху впервые создаются достаточно

детализированные мифопоэтические стандарты на языке И. и., имеющие исключительно широкое распространение. «Эпоха мирового древа» знает, по сути дела, лишь один общий сюжет — успешную, в конечном счёте, борьбу положительного, светлого, с небом связанного начала с отрицательным, тёмным, связанным с преисподней началом (обычно *змея*, *дракон*). Все остальные мотивы, иногда образующие вторичные сюжеты, входят как составные части в этот универсальный, почти ойкуменически распространённый «основной миф», отражённый в бесчисленном множестве изобразительных текстов. Этот миф описывает следующее звено в цепи развития после времени творения, запечатлённого в многочисленных мифах о происхождении космоса (и человека), однако несравненно скуднее и частичнее зафиксированного в И. и. В палеолитической живописи, где отсутствовала организация внутри каждого отдельного рисунка, организация извне вводится в изобразительное пространство, которое приобретает черты идеально организованной системы, моделирующей и статической, и динамической аспекты бытия.

В изображение был введён ритуальный аспект, не входивший в него в живописи подземных святилищ. В основу композиции произведений И. и. отныне кладётся двучленность изображаемого — объект почитания (обычно высшая религиозная ценность, образ данной традиции в её целостности) и ритуал почитания (его участники-адоранты, реквизит, действия и т. п.). Именно эта схема лежит в основе многочисленных композиций, связанных с мировым деревом (см. иллюстрации к статье *Древо мировое*): в разнообразных памятниках древнего ближневосточного искусства с горизонтально организованной композицией, в которой центральное место отведено объекту почитания (особый случай — мультипликация этой схемы, приводящая иногда к композиции из повторяющихся блоков — фризный тип; сюда же относится и воспроизведение этой схемы в сценах царской инвеституры, интронизации, особенно в иранском искусстве древности); в основной схеме буддийской иконографии и скульптурных композиций, где Будда в центре фланкирует справа и слева фигуры, относящиеся к плану ритуала, напр. боги и люди [ср. мотив т. н. «devatapussā», «боги и люди», особенно распространённый на рельефах ступы в Санчи (Индия), с всевозможными трансформациями, напр. Будда → дерево, столп, ступа, сиденье, трон, солнце в центре; адоранты → деревья, животные и т. п. по сторонам]; в многочисленных композициях,

характерных для христианского искусства, в частности для типовых схем [богоматерь с младенцем Иисусом и святителями, предстоящими, жертвователями, заказчиками; поклонение волхвов; воздвижение креста; прославление креста (т. н. «Никитирион» византийской иконографии)]; композиции типа деисусного чина и т. п.].

Ритуальные мотивы заполняют обычно периферию изобразительного пространства, композиционно и содержательно легко выделяемую и отделимую от того, что помещается в центре. Если центр обычно объектен, выключен из действия, но сосредоточивает на себе максимальное число внутренних связей (этим концептуальным особенностям соответствуют и некоторые чисто художественные характеристики, например более крупные размеры, нарушающие естественные пропорции; выбор перспективы, отличной от той, что определяет периферию; особая стагуарность; изображение еп фасе; символическая насыщенность и т. п.), то периферия обладает иными чертами как в концептуально-операционном (ритуал, почитание, установление активной связи с центром и т. д.), так и в художественном плане. Периферия образует переход между тем, что составляет суть изображения, и зрителем, для которого изображённое обладает прагматической функцией (почитание сакрально отмеченных объектов). Тем самым периферия содержит в себе указания на то, что лежит вне изображения и что лишь условно дублируется на периферии изобразительного пространства; более того, периферия «подключает» к ситуации и зрителя. Хронологически начало разрушения композиции, обнаруживающей ясные черты связи со схемой мирового древа, относится к эпохе Проторенессанса (хотя двучленная структура продолжает воспроизводиться и в произведениях секуляризованного И. и. в эпоху Возрождения и позже). Здесь уместно назвать Джотто с его отчётливым стремлением разрушить изображение как моленый образ, предполагающий связь со зрителем-адептом, т. е. снять противопоставление адепт — объект почитания. С этой целью Джотто обращается прежде всего к периферии, где он вводит профильную ориентацию изображаемых лиц и тем самым включает их в сеть внутренних связей (часто диалогического характера), в ядро изображения: картина приобретает самодовлеющий сюжет и чётко выраженную рамку, в результате чего минимизируется ритуальное значение изображения.

И. и. не только одна из форм мифопоэтического сознания, мифология сама по себе, но и источник информа-

ции об этом сознании, о мифологии. Различение этих двух функций, несмотря на кажущуюся его очевидность, весьма существенно. И. и. может быть глубоко мифологично, но малоинформативно для «внешнего» наблюдателя в силу установки на герметизм, зашифрованность, абстрактность, нефигуративность, запрет использования «прямых» (обычно иконических) приёмов и т. п. Вместе с тем И. и. может быть весьма информативным, несмотря на его немифологичность или принадлежность к другой традиции, нежели та, которую оно отражает (ср. такие аналогии, относящиеся к сфере письменных источников, как древнегреческие свидетельства о скифской или египетской мифологии, латинские — о германской и т. п.). Поэтому при анализе данных И. и. с точки зрения мифологической информации, содержащейся в них, важно установить принадлежность этих данных к первичным (напр., греческое искусство — греческая мифология, индийское искусство — индуизм и т. п.) или вторичным (т. е. таким, которые строятся как текст на основе другого текста) источникам. Очевидно, что первичные и уникальные версии обладают в этом отношении всеми преимуществами. Во вторичных источниках относительно устойчивыми, как правило, оказываются набор мифологических персонажей (иногда достаточно полно сохраняющих многие внешние детали), их связь между собой, отдельные мотивы и даже сюжет в целом. Даже если бы не осталось никаких данных об античной и библейской мифологии, кроме итальянской живописи эпохи Возрождения, не представляло бы особого труда восстановить очень значительное количество фактов, относящихся к топике и сюжетике, но никак не к внутреннему духу указанных мифологических систем. Вместе с тем задача реконструкции мифологичности, её скрытого нерва, у итальянских художников 15—16 вв. по их «античным» или «библейским» картинам не представляется слишком сложной, — при том, что сами «мифы» (сюжеты) итальянского Возрождения по этим произведениям восстановлены быть не могут. Противоположная ситуация предполагает передачу «своего» на языке «чужого» (ср. сюжеты русской легендарной истории в русской классицистической живописи 18 в. — «псевдоантичная» манера). При анализе текстов «вторичного» И. и. одна из основных теоретических предпосылок (к сожалению, часто игнорируемых) состоит в том, чтобы учесть, что при вне- и внутрисемантическом «переводе» (трансформации) определяется по необходимости особенность «перевода» и,

следовательно (в конечном счёте), самой структурой «переводимого» (первичное) и «переводящего» (вторичное), а что зависит от несовершенства (субъективный фактор) исполнения. Нужно полагать, что «Тайная вечеря» (фреска в монастыре Санта-Мария делле Грацие, Милан) или незаконченное «Поклонение волхвов» Леонардо да Винчи (Уффици, Флоренция) превосходят соответственно работы Андреа дель Кастаньо и Д. Гирландайо на первый сюжет или П. Веронезе на второй сюжет (если говорить только о высочайших образцах, основывающихся на одних и тех же источниках) не только в чисто художественном плане, но и как свидетельства мифологического характера. Проблема интерпретации первичных источников как мифологических свидетельств также сопряжена с многими трудностями. Прежде всего И. и. может при передаче мифологической информации пользоваться знаками разных типов. По принятой классификации (Ч. С. Пирс, Ч. Моррис и др.), среди них выделяются знаки-индексы, основанные на естественной смежности изображаемого и изображающего, знаки «иконического» типа, основанные на сходстве того и другого, и знаки-символы, основанные на принудительной смежности. Только «иконические» знаки открывают возможность «прямой» трансформации изображаемого в изображающее и обратную реконструкцию. Произведение И. и. «иконического» типа может исключительно полно и детально (даже с «усилением») моделировать мифологический сюжет или сцену; степень точности, «соответственности» регулируется лишь мастерством (точнее, внимательностью) художника и материально-техническими условиями. Для эпох, когда не было письменности (а именно такая ситуация характерна для эпохи мифопоэтического сознания), роль И. и., естественно, возрастает. Согласно свидетельству, относящемуся уже к периоду достаточно широкого распространения книжной грамотности, «изображения употребляются в храмах, дабы те, кто не знает грамоты, по крайней мере, глядя на стены, читали то, что не в силах прочесть в книгах» (Григорий Великий). Произведение И. и. «иконического» типа может иметь в своей основе некий другой текст, использующий ту же или иную знаковую систему [случай использования той же, т. е. изобразительной знаковой системы, — «вечные» темы И. и., например эволюция изображения шаманской модели мира у народов Сибири или развитие образа богоматери в христианском искусстве; другой случай — картина «перевод» некоего словесного текста (ср. фрески Джотто в Капелле дель Арена в Падуе, изображающие

историю Марии и Христа, как передача по горизонтали последовательного набора евангельских эпизодов). В последнем случае (преимущественно) возникает вопрос об адекватности подобного внутрисемиотического перевода на язык И. и, т. е. на язык форм, объёмов, линий, цвета, света и тени, топологических характеристик. Вопрос об адекватности передачи мифологического содержания в И. и. (и даже о том, что следует понимать под адекватностью) решается особо в каждой традиции, как в аспекте того, что должно быть изображено, так и в аспекте выбора средств для решения задачи изображения. Оба указанных аспекта весьма различны в разных традициях, а часто и в одной и той же, но взятой в историческом развитии. Что касается средств, то тут необходимо принимать во внимание прежде всего существование определённого культурно-производственного навыка, традиции (материал может быть известен, но он не используется в данной культуре) и, главное, правил семантизации наличных средств или конструируемых из них объектов (напр., красный → кровь, чёрный → зло, смерть, круглый → женский, находящийся вверх → божественный, профильный → отрицательный). Ещё более сложно положение с тем, что подлежит изображению. Прежде всего следует помнить о наличии в подходе религий к И. и. двух противоположных принципов — необходимости передачи религиозного и мифологического содержания в И. и. и запрет на изображения такого рода (хотя чаще всего табуируются изображения только того, что относится исключительно к сакральной сфере, и только «иконического» типа). Согласно второму принципу, И. и. «иконического» типа не может даже приблизительно передать сакральное; ориентируясь на натуралистическое, телесное, чувственное, оно не способно передать божественное, профанирует его, искажает, оскорбляет и потому сродни идолопоклонству, язычеству. Отсюда и запреты на «иконическое» изображение божества в иудействе, исламе, в Византии 8—9 вв. (иконоборчество, начиная с Льва III Исавра). При этом вполне допустимо использование знаковых индексов и знаков-символов, лишь обобщённо обозначающих сферу божественного [геометрические знаки, орнаментальные мотивы и даже «иконические» изображения, но используемые в другом модусе (ср. деревья, цветы, птицы, животные во Влахернской церкви вместо уничтоженных по приказанию Константина V эпизодов евангельского цикла)]; чередование в верхнепалеолитическом искусстве периодов, тяготеющих к знакам-

индексам и знакам-символам, с периодами с натуралистической («реалистической», фигуративной) тенденцией как раз и отражает борьбу двух указанных начал в диахроническом плане. Согласно первому принципу понимания «адекватности», И. и. «иконического» типа не только может передать сакральное, но оно само, воплощённое в произведениях, и есть объект божественного почитания; творения И. и. не удавляют божественную сущность, но как раз и являются ею [ср. нередкую ситуацию «божествления» идолов не только в архаичных и изолированных традициях, но и в таких относительно высоко развитых цивилизациях, как цивилизация Двуречья (украшение идолов, их кормление, мытьё, устройство брачных церемоний с их участием, походов и т. п.)]. Отношение христианства к И. и., как оно было сформулировано на 7-м Вселенском соборе, так или иначе учитывает оба принципа. Таким образом, помимо И. и., которое иллюстрирует мифологию, объясняет или комментирует её и тем самым предполагает свою вторичность по сравнению с неким образцом, существует мифостроительное искусство, не только «открывающее» миф, но и создающее его и обеспечивающее ему развитие во времени и в духовном пространстве человеческой культуры. Именно таким мифостроительным потенциалом обладало в своём развитии христианское И. и. Укоренённая в самом христианстве идея историчности в известной степени объясняет два круга фактов — то, что христианское искусство включает в себя и библейскую тематику, и то, что христианская толика продолжает разрабатываться в искусстве, которое перестало быть христианским и стало светским. Динамичность и полицентричность европейского искусства на протяжении последних 6—7 веков (ср. также наличие искусства иного типа, разрабатывающего ту же тематику, — византийское, древнерусское и т. д.) привели не только к созданию колоссального фонда образов и сюжетов, который обладает исключительной ценностью сам по себе, но и к построению эволюционных линий каждого образа и сюжета (благоволение, богоматерь с младенцем во всём многообразии ипостасей, успешие; въезд в Иерусалим Иисуса Христа, тайная вечеря, крестный путь, крестные муки, преображение и т. п.). Европейское И. и. нового времени, связанное с христианскими темами, являясь вторичным источником истории земной жизни Христа, как она отразилась в евангельском предании, выступает как первичный (и притом первоначальной важности) источник

сведений о воспринимающем эту историю сознании, исповедующем её или просто размышляющем о ней (десакрализованный вариант). Этот круг вопросов вплотную приводит к ещё одной функции И. и., существенной в связи со сферой религиозно-мифологического, — к функции улавливания необратимых, но ещё незамечаемых изменений и сигнализации их через интенсификацию архетипического творчества (см. Архетипы). Через эту функцию искусство вообще и И. и. в частности включает себя в поток мифотворчества, конкретные и «конечные» формы которого остаются до поры неясными. В этом смысле справедлив тезис, что искусство начинается мифологией, ею живёт и её творит. [Особой обширной темой является использование мифологических мотивов и сюжетов в И. и. нового и новейшего времени (романтизм, неомифологизм и т. п.). Информацию по этим вопросам см. в статье *Литература и миф* и в статьях об отдельных мифологических персонажах.]

Лит.: Ривкин Б. И., *Античное искусство*, М. — Дрезден, 1972 (серия Малая история искусства); Мириманов В. Б., *Первобытное и традиционное искусство*, М. — Дрезден, 1973 (там же); Афанасьева В. К., Луконин В. Г., Пומרанцева Н. А., *Искусство Древнего Востока*, М. — Дрезден, 1976 (там же); *Ранние формы искусства*, Сб. ст., М., 1972; *Первобытное искусство*, т. 1, Новосиб., 1971; *Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки*, Сб. ст., М., 1973; *Абрамова З. А.*, *Палеолитическое искусство на территории СССР*, М. — Л., 1962; *Формозов А. А.*, *Памятники первобытного искусства на территории СССР*, М., 1966; его же, *Очерки по первобытному искусству*, М., 1969; *Гущин А. С.*, *Происхождение искусства*, М. — Л., 1937; *Кюни Г.*, *Искусство первобытных народов*, пер. с нем., М. — Л., 1933; *Бобринский А. А.*, *О некоторых символических знаках, общих первобытному орнаментике всех народов Европы и Азии*, в кн.: *Труды Ярославского областного съезда исследователей истории и древности Ростово-Суздальской области*, М., 1902; *Равдоникас В. И.*, *Наскальные изображения Онежского озера и Белого моря*, ч. 1—2, М. — Л., 1936—38; его же, *Элементы космических представлений в образах наскальных изображений*, *«Советская археология»*, 1937, № 4; *Лаушкин К. Д.*, *Онежское святилище*, в кн.: *Скандинавский сборник*, т. 4—5, Тал., 1959—62; *Окладников А. П.*, *Петроглифы Верхней Лены*, Л., 1977; его же, *Петроглифы Ангары*, М. — Л., 1966; *Окладников А. П.*, *Залпорожская В. Д.*, *Петроглифы Забайкалья*, ч. 1—2, Л., 1969—70; *Окладников А. П.*, *Мартынов А. И.*, *Сокровища томиских писанин*, Наскальные рисунки эпохи неолита и бронзы, М., 1972; *Иванов С. Е.*, *Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в.*, М. — Л., 1954; *Матеев М. Э.*, *Искусство Древнего Египта*, М., 1970; *Флитнер Н. Д.*, *Культура и искусство Двуречья и соседних стран*, М. — Л., 1958; *Луконин В. Г.*, *Искусство Древнего Ирана*, М., 1977; *Лазарев В. Н.*, *История византийской живописи*, т. 1—2, М., 1947—48; его же, *Византийская живопись*, М., 1971; его же, *Русская средневековая живопись*, М., 1970; *Кондаков Н. П.*, *Иконография богородицы*, т. 1—2, СПб., 1914—15; *Жегин Л. Ф.*, *Языки живописного произведения*, [М., 1970]; *Княжало Р. В.*, *Искусство древних майя*, Л., [1968]; его же, *Культура древних майя*, Л., 1971; *Иванов В. В.*, *Толоров В. Н.*, *Структурно-типологический подход к семантической интерпретации произведений изобразительного искусства в диахроническом аспекте*, в кн.:

Труды по знаковым системам, т. 8, Тарту, 1977; Вейль Г., Симметрия, пер. с англ., М., 1968; Бельфлин Г., Классическое искусство, СПб., 1912; его же, Ренессанс и барокко, пер. с нем., СПб., 1913; его же, Искусство Италии и Германии эпохи Ренессанса, Л., 1934; Дворжак М., Очерки по искусству Средневековья, [М.—Л.], 1934; Бенеш О., Искусство Северного Возрождения. Его связь с современными духовными и интеллектуальными движениями, М., 1973; Hamann W., Geschichte der Kunst, Bd 1, Von der Vorgeschichte bis zur Spätantike, B., 1957; Breuill H., Quatre cents siècles d'art paléolithique, Montignac, [1952]; Laing A., Lascaux, Am Ursprung der Kunst, Dresden 1962; его же, Signification de l'art rupestre paléolithique. Méthode et applications, P., 1962; Le Goff G., Gouhan A., Les religions de la préhistoire (Paléolithique), P., 1964; его же, Préhistoire de l'art occidental, [P., 1965]; Hoernes M., Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa..., 3 Aufl., W., 1925; Almgren O., Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden, Br./M., 1934; Hallström G., Monumental art of Northern Europe from the stone age, Stockh., [1938]; Kühn A., Die Felsbilder Europas, Z.-W., 1957; Boas F., Primitive art, Oslo, 1927; Adam L., Primitive art, Harmondsworth, [1949]; Winiger P. S., Primitive art. Its traditions and styles, N. Y., 1962; Elkin A. P., Berndt R. M., Berndt C., Art in Arnhem land, Meth.-L., [1950]; MacCarthy F. D., Australian aboriginal decorative art, 7 ed., Sydney, 1966; Mountford Ch. P., The art, myth and symbolism, [Melbourne, 1956]; его же, The iwi. Their art, myth and ceremony, L., [1958]; Lévi-Strauss C., La pensée sauvage, P., 1962; Grant C., Rock art of the American Indian, N. Y., [1967]; Schäfer H., Von ägyptischer Kunst, Wiesbaden, 1963; Smith W. S., The art and architecture of ancient Egypt, Ball., [1965]; Lange K., Ägyptische Kunst, Z.-B., 1954; Frankfort H., The art and architecture of the Ancient Orient, Harmondsworth, [1979]; Lloyd Seton, The art of the Ancient Near East, [L., 1961]; Moorat A., Frühe Bildkunst in Sumer, Lpz., 1935; Ungler E., Assyrische und Babylonische Kunst, Breslau, 1927; Champdor A., Kunst Mesopotamiens, Lpz., 1964; Strommenger E., The art of Mesopotamia. Photograph by M. Hirmer, L., [1964]; Pritchard J. B., The ancient Near East in pictures. Relating to the Old Testament, Princeton, 1954; Godard A., Le trésor de Ziwiyé, Haarlem, 1950; его же, L'art de l'Iran, P., 1962; Ghirshman R., Persia. From the origins to Alexander the Great, [L., 1964]; Akurgal E., Die Kunst der Hethiter, Münch., [1961]; его же, Die Kunst Anatoliens..., B., 1961; Covarrubias M., Indian art of Mexico and central America, N. Y., 1957; Danzel T. W., Mexico, [v. 1], Darmstadt, 1922; Sullivan M., An introduction to Chinese art, L., 1961; Goepfer R., The essence of Chinese painting, L., 1963; Griault M., Arts de l'Afrique Noire, P., [1947]; его же, Art et symbole en Afrique Noire, [Saint-Léger-Vauban], 1951; Strzygowski J., Spuren indogermanischen Glaubens in der bildenden Kunst, Hdlb., 1936. В. Н. Топоров.

ИЗРАИЛ, Израил ('izra'el), в мусульманской мифологии ангел смерти, один из четырёх главных ангелов (наряду с *Джибрилом*, *Микалом* и *Исрафилом*). Коран упоминает безымянных ангелов смерти, называя их «вырывающими с силой, извлекающими стремительно, плавающими плавно, опережающими быстро и распространяющими приказ» (79:1-5; 32:11).

Согласно преданию, И. был первоначально обычным ангелом, но проявил твёрдость, сумев вырвать из сопротивлявшейся земли глину для создания Адама, за что был сделан главенствующим над смертью. Он ограмен, многоног и многокрыл, у него

четыре лица, а тело состоит из глаз и языков, соответствующих числу живущих. И. знает судьбы людей, но не знает срока кончины каждого. Когда этот срок наступает, с дерева, растущего у трона аллаха, слетает лист с именем обречённого, после чего И. в течение сорока дней должен разлучить душу и тело человека. У праведных он вынимает душу осторожно, а у неверных — резко вырывает из тела. Человек может различными способами сопротивляться И., как это делал *Муса* и некоторые другие мифологические персонажи, но в конце концов И. всегда побеждает. М. П.

ИЗРАИЛЬ (евр. j'isra'el, от семитского имени, известного как личное имя в форме j'srl в текстах второй половины 2-го тыс. до н. э. из Угарита и в форме Is-ra-il в ханаанейских текстах середины 3-го тыс. до н. э. из Эблы; толкование вызывает споры, возможно, от s'rl, s'r' «господствовать», «бог да господствует», или от s'rh, «пробывать», «удерживаться»), в ветхозаветном предании имя, которое получил *Иаков* после того, как он боролся с богом (Быт. 32, 28); в другом варианте рассказа бог, явившийся *Иакову* после возвращения того из Месопотамии, благословляет его и даёт новое имя И. (Быт. 35, 10). Обозначение «сыновья И.», «сыны И.» (he'eb j'isra'el, Исх. 1, 9 и 12; 2, 23 и 25; 3, 9 и др.) употребляется в Ветхом завете в том же значении, что и *Двенадцать сыновей Иакова*. В. Н.

И Инь, в древнекитайской мифологии легендарный мудрец, живший будто бы в конце династии Ся. Согласно древним преданиям, И И. был чёрен, у него не росли ни брови, ни усы, ни борода. Он родился в маленькой стране Юсинь. Однажды ночью матери И И. явилось во сне божество и сказало, что когда по реке приплывёт деревянная ступка, женщина должна уйти из селения и не оборачиваться. Женщина так и сделала. Часть соседей последовала за ней. Пройдя 10 ли, женщина обернулась и увидела, что позади неё всё залито водой. В то же мгновение женщина превратилась в тутовое дерево, в дупле которого нашли младенца и дали фамилию И по названию реки Ишуй (имя его Инь, букв. «править», «управлять»). В легенде о чудесном рождении И И. отразились в трансформированном виде архаические представления, связанные с мифом о потопе, по логике которого мать И И. должна была, видимо, спастись в ступке, плывущей по реке. Однако сюжетная схема древнего мифа здесь разрушена. И И. воспитывался на кухне и научился хорошо готовить, но прославился одновременно и своей мудростью.

умением рассуждать об искусстве управления страной, которое он предносил то легендарному жестокому Цзе, царю династии Ся, то добродетельному царю Тану — основателю династии Шан.

Лит.: Юань Кэ, Мифы Древнего Китая, М., 1965, с. 269—72. Б. Р.

ИИСУС НАВИН (евр. jehosua, «бог [Яхве]-помощь»), предполагается тождество имени Иисус с именем *Jašua*, известным по дипломатической переписке из египетского архива Эль-Амарны 14 в. до н. э.; Nun — патронимическая форма от имени отца Иисуса), в ветхозаветной традиции помощник и преемник *Моисея*, руководивший завоеванием Ханаана Израилем; главный персонаж книги *Иисуса Навина*. Происходил из колена Ефрема и первоначально носил имя *Осия* (евр. hošua, форма, без имени *Яхве* в начале соответствующая имени *jehosua*). Сначала И. Н. описывается как «юноша — помощник высшего ранга» (евр. pa'ag, сравни угаритское p'g, служитель высшего ранга), «служитель» (mešaret) *Моисея* (Исх. 24, 13; Чис. 11, 28). Руководимые И. Н. израильтяне, вышедшие из пустыни Сип, побеждают амалитян в Рефидиме (при покровительстве *Моисея*, державшего в руках жезл *Яхве*; положение жезла в конечном счёте и предрешает исход битвы; Исх. 17, 8—13). *Моисей* называет *Осию*, сына *Навина*, *Иисусом* (Чис. 13, 17) и посылает вместе с другими мужами (всего двенадцать человек по числу колен Израиля, см. *Двенадцать сыновей Иакова*) осмотреть землю Ханаанскую. После осмотра только И. Н. и *Халев*, сын *Иефониин*, говорят

Иисус Навин останавливает солнце. Миниатюра псалтыри святого Людовика. 1256. Париж. Национальная библиотека.





Взятие Иерихона. Миниатюра псалтыри святого Людовика. 1256. Париж, Национальная библиотека.

Моисею, что земля очень хороша, за что все остальные хотят побить их камнями. Однако Яхве осуждает всех, кроме И. Н. и Халева, на странствование и смерть в пустыне (14). По повелению Яхве Моисей ставит И. Н. «пред Елеазаром священником и пред всем обществом» (27, 19). После смерти Моисея Яхве внушает И. Н., чтобы он стал твёрд и мужествен, хранил и исполнял закон Моисея (Нав. 1, 1—9). Под водительством И. Н. израильтяне приходят к берегам Иордана. Яхве сообщает И. Н., что начнёт прославлять его, как прежде прославлял Моисея. Первым знаменем покровительства И. Н. со стороны Яхве становится переход через Иордан. Когда священники, несущие ковчег завета, входят в реку, вода в ней останавливается и весь народ переходит на другой берег. После этого И. Н. изготовляет острые ножи и обрезает сынов Израиля, родившихся в пустыне на пути из Египта. С выходом израильтян из пустыни перестаёт падать с неба *манна*, и они начинают питаться плодами земли ханаанской. По слову Яхве И. Н. велит семи священникам нести семь труб перед ковчегом завета, обходя Иерихон в течение семи дней осады города; на седьмой день Иисус говорит народу, что Яхве передал город сынам израилевым, и «как скоро услышал народ голос трубы, воскликнул народ [весь вместе] громким [и сильным] голосом, и обрушилась [вся] стена [города] до своего основания» (6, 19). Всё, что было в городе, — «и мужей и жен, и молодых и старых, и волов, и овец, и ослов, [всё] истребили мечом» (6, 20), пошадив только семью

блудницы, которая укрыла лазутчиков, посланных И. Н. в Иерихон перед началом осады. Все сокровища города помещаются в святилище, и израильтянам предписывается остеречься брать из заклётого. Когда израильтяне терпят поражение от жителей Гая, И. Н. разрывает на себе одежды, падает ниц перед ковчегом завета и лежит до самого вечера, пока Яхве не открывает ему, что Израиль согрешил. И. Н. избличает ослушника, которым оказывается Ахан, взявший из заклётого прекрасную одежду, серебро и золото. После того как Ахан признаётся в своём преступлении, его вместе с семьёй побивают камнями и сжигают огнём в долине Ахор, сохранившей это название и позже (один из характерных для первых глав книги И. Н. образец этимологического предания, объясняющего про-

исхождение места и его названия). По слову Яхве И. Н. посылает ночью войско к Гаю, устраивает засаду, окружает город и, выманив войско за городские пределы, истребляет всё население, а царя Гая вешает на дереве. На горе Гевал И. Н. устраивает жертвенник, выбивает на камне список с закона Моисеева и читает его текст перед собранием Израиля (главы 7—8). Племя евеев И. Н. наказывает, повелев им рубить дрова и черпать воду для жертвенника Яхве, что они продолжали делать и в последующие времена (другой образец этимологического предания). Пять аморейских царей, которые выступили против Гаваона, заключившего мир с И. Н., Яхве предаёт в руки И. Н. и бросает на них с неба камни; по молитве И. Н., воззавшего к Яхве, на время битвы останавливаются луна и солнце. Дея-

Взятие Иерихона. Миниатюра Ж. Фуке. 1470-е гг. Париж, Национальная библиотека.



тельности И. Н. приписывается завоевание всех главных городов Ханаана в результате войн с народами, часть которых (хетты и др.) по историческим данным в это время не жила в Ханаане. Разделив ханаанейскую землю (19. 49—50), И. Н. умирает в возрасте 110 лет; его хоронят на горе Ефремовой.

Вопреки иудейской и христианской традициям, приписывавшим составление книги И. Н. её герою, в 1-й половине 20 в. ряд учёных (Альт и другие) высказали мнение, что первые главы книги представляют собой собрание разнородных этиологических преданий, связанных с именем И. Н. значительно позднее (ок. 8—6 вв. до н. э.). При этом обращалось внимание на то, что проникновение израильских племён в Ханаан могло происходить мирным путём, а не в результате кровавых войн и завоеваний, приписываемых И. Н. Однако в последние десятилетия (начиная с исследований Олбрайта) удельный вес этиологических легенд в книге И. Н. признаётся менее значительным. Указывается, что во 2-й половине 13 в. до н. э. (в период, к которому может быть отнесён реальный конец исхода), по археологическим данным, многие ханаанские города были насильственно разрушены. Поэтому часть книги может по содержанию (а по мнению ряда исследователей, и по форме, поскольку некоторые её части представляют собой запись древних эпических песен) оказаться более близкой ко времени лежащих в её основе исторических событий (завоевание Ханаана теми коленами Израиля, которые пришли из Египта); в этом случае составление древнейших частей книги относят ко времени ок. 900 до н. э. (что на три века позднее лежащих в её основе реальных событий). Вопрос о соотношении мифологических элементов (чудо с расступившейся водой Иордана, каменный град, обрушившийся с неба, обвалившаяся от звука труб стена Иерихона, остановившиеся луна и солнце и т. п.) и элементов, имеющих историческую основу (хотя в дальнейшем и существенно преобразованную в процессе циклизации этиологических преданий), остаётся дискуссионным. В личности самого И. Н. с его способностью подчинить свои действия и действия всего руководимого им народа голосу бога, через него говорившего, усматривают историко-психологическую реальность, характерную для эпохи становления личного сознания.

Лит.: Albright W., From the stone age to Christianity. N. Y., 1957; Mowinkel S., Tetrateuch, Pentateuch, Hexateuch, Die Berichte über die Landnahme in den drei altisraelitischen Geschichtswerken, «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», 1964, Beiheft 90; Rowley H. H., From Joseph to Joshua, L., 1950. В. В. Иванов.

ИИСУС ХРИСТОС (греч. Ἰησοῦς Χριστός), в христианской религиозно-мифологической системе богочеловек, вмещающий в единстве своей личности всю полноту божественной природы — как бог-сын (второе лицо *троицы*), «не имеющий начала дней», и всю конкретность конечной человеческой природы — как иудей, выступивший с проповедью в Галилее (Северная Палестина) и распятый около 30 н. э. на кресте. «Иисус» — греч. передача еврейского личного имени Иешу(а) [jēšu(a)], исходная форма — Йешуа, יהושׁוּעָ, «*бог помощь, спасение*», ср. *Иисус Навин*; «Христос» — перевод на греческий язык слова *мессия* (арам. mēšīhā, евр. māšīāh, «*помазанник*»). Эпитетом И. Х., как бы другим его именем, стало слово «Спаситель» (старослав. «Спас», греч. Σωτήρ, часто прилагавшееся к языческим богам, особенно к Зевсу, а также к обожествлённым царям). Оно воспринималось как перевод по смыслу имени «Иисус», его эквивалент (ср. Матф. 1, 21: «и наречётся имя ему Иисус, ибо он спасёт людей от грехов их»). Близкий по значению эпитет И. Х. — «Искупитель» — перевод евр. go'el («*кровный родич, заступник, выкупающий из плена*»), употреблённого уже в Ветхом завете в применении к Яхве (Ис. 41, 14 и др.; Иов 19, 25). Эти эпитеты — отражение догматического положения о том, что И. Х., добровольно приняв страдания и смерть, как бы выкупил собою людей из плена и рабства у сил зла, которым они предали себя в акте «*грехопадения*» Адама и Евы. Особое место среди обозначений И. Х. занимает словосочетание «сын человеческий» (греч. υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου как передача арам. bag'anas): это его регулярно самоназвание в евангельских текстах, но из культа и письменности христианских общин оно рано и навсегда исчезает (возможно, табуированное как особенность речи *самого И. Х.*). Его смысл остаётся под вопросом, но весьма вероятно связь с ветхозаветной Книгой Даниила (Дан. 7, 13—14), где описывается пророческое видение, в котором «как бы сын человеческий» подошёл к престолу «Ветхого днями» (т. е. Яхве) и получил от него царскую власть над всеми народами и па все времена; в таком случае это мессианский титул, эквивалент слова «Христос». Далее, И. Х. — «царь», которому дана «всякая власть на небе и на земле» (Матф. 28, 18), источник духовного и светского авторитета (продолжение ветхозаветной идеи «царя Яхве»). Слово-сочетание «сын божий», имеющее применительно к И. Х. догматический смысл, искони употреблялось в приложении к дарю, как эквивалент его титула. В этом же идейном контексте стоит слово «господь» (греч.

Κετορ по традиции прилагалось к Яхве, заменяя в переводе Ветхого завета его табуированное имя, как соответствие евр. *Адонай*; в бытовом обиходе оно означало не господина, распоряжающегося рабом, а опекуна, имеющего авторитет по отношению к несовершеннолетнему, и т. п.; употреблялось оно и как титул цезарей).

Мифологизированную биографию «земной жизни» И. Х. — от начального момента истории «вочеловечения бога» (см. *Благовещение*) до смерти И. Х. на кресте, его *воскресения* и, наконец, *возвращения* по завершении земной жизни в божественную сферу бытия, но уже в качестве «*богочеловека*» (см. *Вознесение*) дают гл. обр. евангелия — канонические (от Матфея, Марка, Луки, Иоанна) и многочисленные апокрифические (Петра, Фомы, Никодима, Первоевангелие Иакова, евангелия «детства Христа» и др.). Разные евангелия в разной степени акцентируют внимание на тех или иных моментах «земной жизни» И. Х. (часто те или иные эпизоды вообще отсутствуют в каком-либо евангелии), содержат большую или меньшую степень фантастически-сказочного элемента (особенно велик этот элемент, как правило, в апокрифической литературе), содержат многочисленные противоречия. Всё это отражает разноречивость их создания, борьбу направлений раннего христианства, постепенное складывание и оформление основных догм.

В качестве мессианского «царя» И. Х. — наследник династии *Давида*, «сын Давидов». Так как он рождается от девы *Марии*, не имея земного отца, можно ожидать, что к Давиду будет возведено родословие его матери. Однако это не так: обе генеалогии И. Х., которые даны в евангелиях (Матф. 1, 1—16, Лук. 3, 23—38), — это генеалогии *Иосифа Обручника*, номинального мужа *Марии* — с точки зрения древневосточного сакрального права усы легальной адоптации в некотором смысле важнее, чем происхождение от реальной матери. Апокрифическая версия, не получившая широкого распространения (ср. ранневизантийский апокриф «Изыявление, как Христос стал священником»), связывала происхождение И. Х. не только с родом *Давида* и, следовательно, с коленом *Иуды* (которому принадлежал мессианский царский сан), но и с коленом *Левия* (которому принадлежали права на священнический сан).

Рождение И. Х. предсказано ангелом (архангелом) *Гавриилом*, явившимся деве *Марии* в Назарете (Лук. 1, 26—38) и возвестившим, что у неё должен родиться сын без разрушения



Рождество. Картина Робера Кампена. Ок. 1425. Дижон, Музей изящных искусств.



Поклонение пастухов. Картина Дезидеруса. Ок. 1504. Вашингтон, Национальная галерея.

её девственности, который будет чудесно зачат по действию духа святого (мифологический мотив непорочного зачатия); эту тайну ангел, не называемый по имени, открывает Иосифу Обручнику, явившись ему во сне (Матф. 1, 20—23). По ветхозаветным пророчествам (Мих. 5, 2), мессианский царь должен родиться на земле Иудеи (Южная Палестина), в Вифлееме, легендарном городе Давида; между тем Мария и Иосиф живут в Назарете, вошедшем в поговорку

своей незначительностью (Ио. 1, 46), в полуязыческой Галилее (Северная Палестина). Провиденциальной причиной, побудившей их отправиться в Вифлеем, оказывается объявленная римскими оккупационными властями перепись населения, по правилам которой каждый должен был записаться по месту исконного проживания своего рода (Лук. 2, 1—5). Там, в Вифлесе, и рождается И. Х. — в хлеву (устроенном, согласно апокрифическому евангелию Фомы, в пещере, что символи-

чески связывает сюжет рождества с богатой традиционно-мифологической топикой пещеры), «потому что не было им места в гостинице» (2, 7). Обстановка рождества парадоксально напоминает жизнь Адама в Эдеме с животными до грехопадения. Младенцу И. Х. приходят поклониться пастухи, побуждённые к этому слово-словащими ангелами (2, 8—20): *волхвы, приведённые чудесной звездой* (Матф. 2, 1—11). По прошествии восьми дней младенец подвергнут обряду обрезания и получает имя Иисус (наречённое ангелом прежде зачатия младенца *во чреве*); на сороковой день он как первородный сын иудейской семьи принесён в иерусалимский храм для ритуального посвящения богу, где узнан престарелым Симеоном Богоприимцем, всю жизнь ожидавшим мессии (Лук. 2, 22—33).

Спасая младенца от царя Ирода (ср. ветхозаветное сказание о рождении Моисея), Мария и Иосиф бегут с ним в Египет, где остаются до смерти Ирода (Матф. 2, 13—21). Многочисленные внеканонические легенды, особенно богатые и обстоятельные у коптов (христиан-египтян), но распространённые в литературе и фольклоре различных народов, говорят об идолах, рушившихся перед лицом И. Х., о плодовом дереве, склонившем по его приказу ветви к деве Марии, о поклонении зверей, об источниках, пробивающихся в безводном месте, чтобы утолить жажду путников, и т. п. Годы, проведённые затем в Назарете, окружены безвестностью (со-



Поклонение волхвов. Картина Рогера ван дер Вейдена. Ок. 1458. Мюнхен, Старая пинакотека.



Принесение во храм. Картина А. Мантеньи.
1462—64. Флоренция, галерея Уффици.

общается, что Иисус выучивается ремеслу плотника; Мк. 6, 3). Согласно каноническому повествованию, по достижении И. Х. двенадцатилетнего возраста (религиозного совершеннолетия) семья совершает паломничество в Иерусалим на пасху, во время которого отрок исчезает. Его находят в храме «посреди учителей, слушающего их и спрашивающего их», и рабби, с которыми он говорил, «дивились разуму и ответам его» (Лук. 2, 47). На укоризны матери И. Х. отвечает: «зачем было вам искать меня? или вы не знали, что мне должно быть в том, что принадлежит отцу моему». В остальном И. Х. «был в повиновении» Марии и Иосифа. В противоположность сдержанным ортодоксальным преданиям в апокрифах отрок И. Х. изображается могущественным, таинственным и подчас недобрым чудотворцем, словом умерщвляющим повздоривших с ним сверстников, изумляющим школьного учителя каббалистическими тайнами; он лепит в субботу птичек из глины, а когда его корят за нарушение субботнего покоя, хлопает в ладоши и птички улетают (апокрифическое евангелие Фомы).

Каноническая традиция осторожно указывает на конфликты с близкими. «Ближние его пошли наложить на него руки, ибо говорили, что он вышел из себя» (Мк. 3, 21); «Братья его не веровали в него» (Ио. 7, 5).

Перед выходом на проповедь И. Х. отправляется к *Иоанну Крестителю* и принимает от него крещение, что сопровождается голосом с небес, утверждающим И. Х. в мессианском достоинстве, и явлением духа святого в телесном обличье голубя (Матф. 3, 13—17; Мк. 1, 9—11; Лук. 3, 21—22; Ио. 1, 32—34). Сразу после этого И. Х. уходит в пустыню на 40 дней (срок поста ниневитян в истории *Ионы*, вообще знаменательное число, ср. также продолжительность «великого поста» в практике православной и католической церкви), чтобы в полном уединении и воздержании от пищи встретиться в духовном поединке с дьяволом (Матф. 4, 1—11; Лук. 4, 1—13). Как в традиционном эпическом или сказочном поединке, И. Х. побеждает своего антагониста троекратно, отклоняя каждое из его предложений словами ветхозаветных заповедей, приводимыми более или менее точно. Так, ответ на предложение чудом превратить камни в хлебы, чтобы утолить многодневный голод, — «не хлебом единым жить будет человек, но всяким словом, исходящим из уст божиих» (ср. Втор. 8, 3); на предложение броситься с кровли притвора иерусалимского храма, чтобы в воздухе быть поддержанным ангелами и этим доказать своё бого-

сыновство, — «не искушай господа бога твоего» (Втор. 6, 16); на предложение поклониться дьяволу, чтобы получить от него «все царства мира и славу их», — «господу богу твоему поклоняйся и ему одному служи» (Втор. 6, 13; 10, 20). Лишь после этого И. Х. выступает с возвещением мессианского времени (Матф. 4, 17); его возраст приблизительно определяется (Лук. 3, 23) в 30 лет — символический возраст полноты зрелости («Тридцать лет было Давиду, когда он воцарился» — 2 Царств 5, 4). Он призывает первых учеников (см. в ст. *Двенадцать апостолов*) из среды рыбаков «моря Галилейского» (Тивериадского озера), ходит с ними по Палестине, проповедуя своё учение и творя чудеса. Когда на свадьбе в Кане Галилейской не хватило вина, он по просьбе матери претворяет воду в вино (Ио. 2, 1—11 — «чудо в Кане Галилейской»; характерен контраст между прозаической житейской ситуацией и эсхатологической символической мессианского пира). Другие чудеса — воскрешение мёртвых (Лазаря, дочери Иаира), хождение по воде, укрощение бури, насыщение тысяч людей пятью (семью) хлебами, особенно же — исцеление душевнобольных («изгнание бесов») и телеснобольных. Своим ближайшим ученикам — апостолам Петру, Иакову и Иоанну Богослову, взойдя с ними на высокую гору, он являет «чудо преображения»: лицо его просияло, «как солнце», одежды сделались «блещающими»; происходит явление *Илии* с Моисеем.



Бегство в Египет.
Фреска Джотто. Ок.
1305. Падуя, капелла
дель Арена.



Иисус и учителя. Картина П. Веронезе. 1518. Мадрид. Прадо.

а из облака раздаётся голос, возвещающий, что И. Х. — «сын мой возлюбленный» (Матф. 17, 1—13; Мк. 9, 1—12; Лук. 9, 28—36). Но в родном Назарете, где в него не верили, И. Х. «не мог совершить никакого чуда» (Мк. 6, 5). Постоянный мотив — столкновения с иудейскими ортодоксами из числа господствующих религиозных течений фарисеев и саддукеев, вызванные тем, что И. Х. постоянно нарушает формальные табу иудаистической религиозной практики (напр., исцеляет в субботу), притязает на право прощать людям их грехи (считавшееся принадлежностью только бога), поддерживает «оскверняющее» общение с отверженными грешниками. Многочисленные афоризмы И. Х. утверждают самоотверженную готовность к отказу от выгод и преимуществ в качестве решающего критерия духовной жизни. «Нагорная проповедь» (Матф. 5—7) начинается восклицанием «блаженны добровольно нищие» (или «нищие по велению своего духа»; такой перевод подтверждается как древними толкованиями, так и наблюдениями над семантикой текстов Кумрана, между тем как традиционная передача «нищие духом» ведёт к недоразумениям). С неожиданной суровостью осуждена забота о завтрашнем дне, воля к обещанному, обставленному гарантиями

благополучию (Матф. 6, 24—34). Сам И. Х. — тоже «добровольно нищий»: «лисицы имеют норы, а птицы небесные — гнезда, а Сын человеческий не имеет, где приклонить голову» (Матф. 8, 20; Лук. 9, 58). Именно эта черта выделяется и мифологизируется в образе Иисуса (Исы), как его даёт мусульманская, особенно послекораническая, литература (напр., у Газали И. Х. — идеал нестяжательства в духе суфизма). Отрешение от любви к себе доводится до парадоксального требования «возненавидеть» своих близких и самую жизнь свою (Лук. 14, 26). Как учитель своей аудитории, И. Х. в кругу палестинских понятий воспринимается как рабби; так к нему и обращаются (Матф. 26, 25 и 49; Мк. 9, 5; Ио. 1, 38 и 49; 3, 2). Это особый случай среди рабби, ибо он учит, не пройдя специальной выучки (Ио. 7, 15), и притом говорит, «как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи» (Матф. 7, 29; Мк. 1, 22). Евангелия чаще всего показывают И. Х. учащим (Матф. 4, 23; 9, 35; Ио. 7, 14; Мк. 10, 1). Синагоги, притворы иерусалимского храма — нормальная обстановка деятельности рабби. Другие «учители во Израиле» диспутируют с ним, как со своим коллегой и конкурентом (Матф. 22, 23—45). Но суть и тон его речей

исключительны; слушающий должен либо «уверовать», либо стать врагом (ср. Матф. 12, 30 — «Кто не со мною, тот против меня»). Отсюда неизбежность трагического конца.

Крещение. Картина Пьеро дела Франческа. 1450—55. Лондон. Национальная галерея.





Въезд Христа в Иерусалим. Неизвестный французский мастер 15 в. Ленинград. Эрмитаж.

В дни перед главным иудейским праздником — пасхой И. Х. приближается к Иерусалиму, торжественно въезжает в этот город на ослице (символ кротости и миролюбия в противоположность боевому коню, ср. Зах. 9, 9—10), принимает приветствия от народной толпы, обращающейся к нему с ритуальными возгласами как к мессианскому царю, и властно изгоняет из помешений иерусалимского храма менял и торговцев жертвенными животными (Матф. 21, 1—13; Мк. 11, 1—11, 15—17; Лук. 19, 28—46; Ио. 12, 12—19). Иудейские старейшины, составившие особое религиозно-административное и судебное учреждение — синедрион (греч.; евр. санхедрин), решают предать его (как выходца из презираемой Галилеи, нарушителя обрядовой дисциплины, вождя, могущего посорить с ними римляни) суду синедриона, чтобы затем выдать на казнь римским властям (синедрион в оккупированной стране не имел права приговаривать к лишению жизни). И. Х. в кругу двенадцати апостолов тайно справляет обряд пасхального ужина (т. н. тайная вечеря), во время которого предсказывает, что один из учеников предаст его, а затем подаёт ученикам хлеб и вино, мистически претворяя их в своё тело и кровь, а себя уподобляя закланному и поедаемому пасхальному ягнёнку, — прообраз христианской евхаристии (Матф. 26, 20—29; Мк. 14, 18—25; Лук. 22, 8—38; Ио. 13, где отсутствует евхаристическая топика, но зато описано омовение ног ученикам как поданный им пример взаимного служения). Ночь он проводит с учениками в Гефсиманском саду на Масличной горе к востоку от Иерусалима, «ужасается и тоскует», просит троих самых избранных апостолов (некогда присутствовавших при преображении) бодрствовать вместе с ним и обращается к богу с молитвой: «Отче! о, если бы ты благоволил пронести чашу сию мимо меня! Впрочем, не моя воля, но твоя да будет» (Лук. 22, 42; ср. Матф. 26, 39; Мк. 14, 36 — «моление о чаше»); напряжение его духа доходит до кровавого пота (Лук. 22, 44). Приходят вооружённые пособники иудейских старейшин, которых ведёт предатель *Иуда Искариот*; он подходит к И. Х. и целует его — это знак, кого надо схватить (Матф. 26, 47—50; Мк. 14, 43—45; Лук. 22, 47—48). Пётр пытается оказать вооружённое сопротивление и отсекает мечом ухо рабу первосвященника, но И. Х. останавливает его и исцеляет раба. Ученики разбегаются. И. Х. отведён на суд синедриона, где подтверждает своё мессианское достоинство (Мк. 14, 61—62), за что ему выносят (предварительный) смертный приговор. Ранним утром И. Х. ведут

к римскому прокуратору Понтию Пилату для подтверждения приговора. Пилат спрашивает его, считает ли он себя царём иудеев, и получает утвердительный ответ (Мк. 15, 2 и др.). Однако Пилат не прочь спасти необычного обвиняемого. По обычаю к празднику пасхи можно было помиловать одного осуждённого; Пилат предлагает отпустить И. Х., но толпа требует помиловать вместо него некоего Варавву, который во время мятежа совершил убийство (Мк. 15, 7). И. Х. ждёт участь неправых — бичевание и затем распятие на кресте, а между тем и другим — издевательства римских легионеров, делающих из него шутовского царя (Матф. 27, 27—30; Мк. 15, 16—20; Ио. 19, 2—3). Он должен нести крест до места казни (Голгофа), но не выдерживает его тяжести, и крест помогает нести некто Симон из Кирены (Мк. 15, 21). По иудейскому обычаю ему предлагают перед казнью наркотический напиток, притупляющий чувствительность, но он отказывается (15, 23). И. Х. распинают между двумя разбойниками, из которых один издевается над ним, а другой сознаёт свою вину и невинность И. Х. («благоразумный разбойник»); ему И. Х. обещает: «сегодня же будешь со мною в раю» (Лук. 23, 43). Страдания И. Х. на кресте продолжаются около 6 часов (по современ-

Въезд в Иерусалим.
Мозаика в капелле.
Палатина в Палермо.
12 в.



ному счёту примерно с 9 часов до 3 часов пополудни). Он поручает деву Марию заботам усыновляемого ею Иоанна Богослова (Ио. 19, 25—27), читает (по-арамейски) стих скорбного и в то же время месснянского псалма 21/22 «Боже мой! Боже мой! для чего ты меня оставил!» (Мк. 15, 34) и умирает. Его смерть сопровождается знамениями: солнце затмевается, в иерусалимском храме сама собой раздирается завеса (ср. раздирание одежд в знак скорби), происходит земле-

трясение. Чтобы проверить, мёртв ли осуждённый, один из воинов пронзает ему грудь копьём (Ио. 19, 34). Тело И. Х. выдано друзьям по ходатайству Иосифа Аримафейского, обвито плащаницей с дорогами благовоиниями, принесёнными Никодимом (Ио. 19, 39—40), и слепино похоронено в каменном саркофаге, в пещере, заваленной камнем; на следующий день пасхальная суббота, когда иудею ничего нельзя делать. Евангелия ничего не говорят о сошествии во ад

Тайная вечеря. Центральное панно алтаря работы Д. Баутса.
1464—67. Левен, церковь святого Петра.



Христос перед Пилатом. Створка алтаря из Вурцаха работы
Х. Мильчера. 1437. Западный Берлин, Государственные музеи.





Снятие с креста. Картина Рогера ван дер Вейдена. Ок. 1438. Мадрид, Прадо.

И. Х., но позднее представление о явлении И. Х. среди мёртвых и о сокрушении им сил смерти в самой их твердыне стало предметом веры и мифологизирующей фантазии. Когда по истечении субботы Мария Магдалина и ещё две женщины (мироноси-

цы) пришли, чтобы ещё раз омыть и умастить благовониями тело И. Х., саркофаг оказался пуст, а на его краю сидел «юноша, облечённый в белую одежду» (ангел), который сказал, что И. Х. воскрес и ученики увидят его в Галилее (Мк. 16, 1—8). Само



Оплакивание Христа. Фреска. Джотто. Ок. 1305. Падуя, капелла дель Арена.

воскресение И. Х. описывается только в апокрифах (напр., в евангелии от Петра). Воскресший И. Х. является ученикам. Его не сразу узнают, Мария Магдалина принимает его за садовника (Ио. 20, 15), у учеников, долго беседовавших с ним по дороге в Эммаус, «открываются глаза» лишь перед тем, как он делается невидим (Лук. 24, 31), Фома же ошупывает раны от гвоздей (Ио. 20, 27). И. Х. посылает апостолов на проповедь по всему миру, после чего происходит его вознесение (Мк. 16, 19; Лук. 24, 51; Деян. 1, 9). Возвращение (второе пришествие) И. Х. совершится в конце времён «на облаках с силою многою и славою» (Мк. 13, 26); подводя итог судеб мира, он будет творить страшный суд над всеми поколениями людей.

Таков евангельский рассказ о «земной жизни» И. Х. (дополненный апокрифическими повествованиями). В новозаветных текстах (особенно в Евангелии от Иоанна, в Посланиях апостолов) уже намечены основные элементы христологических представлений, ставших позднее важнейшими религиозными догматами христианства, прежде всего понимание И. Х. как «богочеловека», сына божьего, соединившего в своём лице человеческую и божественную природы. Одновременно (уже в Евангелии от Иоанна) формируется взгляд на И. Х. как на божественный логос (слово), посредствующее звено между богом и людьми. Это представление (сформулированное не без воздействия греко-римской философии) стало составной частью догмата о тринности божества (бог — отец, бог — сын, дух святой), где И. Х. понимается как второе лицо (вторая ипостась) троицы (бог — сын), порождаемая первой ипостасью (см. в ст. Троица). Хотя образ И. Х. как «богочеловека» имеет внешнее сходство с мифологическими фигурами «божественных мужей», сыновей богов, вообще «полубогов», «богочеловек» мыслится в христианстве не как «полубог», т. е. смешение полубожественности и получеловечности, но как «вполне» бог и «вполне» человек, «единный не через смешение сущностей, но через единство лица» («Псевдо — Афанасиев символ веры», 5 в.); такой точке зрения противостояли взгляды как несториан, рассматривавших бога-логоса и человека Иисуса как две сущностно различные величины, а путь человека Иисуса — как путь постепенного совершенствования, аналогичного пути «божественных мужей» язычества, так и монофизитов, утверждавших, напротив, что человеческая природа И. Х. была полностью поглощена божественной природой логоса. Воплотившийся в Христе бог-логос стал мыслиться

ние на встречающиеся во многих религиях сочетание веры в «спасителя» с представлением об умирающем и воскресающем боге; прослеживается связь большинства эпизодов биографии И. Х. с устойчивыми мифологическими сюжетами (рассказ о рождении И. Х. находит аналогии в мифах о чудесном рождении божественного дитя, эпизод бегства в Египет — в рассказах о преследовании чудесного младенца и его чудесном спасении — напр., египетский миф о Горе и Сете, ассирийский — о царе Саргоне, иудейский — о Моисее, индийский о Кришне, и т. д.). Прослеживается связь христианских легенд с представлениями о самопожертвовании божеств во многих культах (с И. Х. сопоставляются образы Агни, Кришны, Митры, Гайомарта и др.) и связь христианской символики с символикой дохристианской («рыба» как символ многих божеств огня и др., крест как символ воскресения и новой жизни задолго до христианства; усматривается связь представления о смерти И. Х. на кресте с общемифологическим образом *древа мирового* и т. д.). Иногда в мифе об И. Х. видят вариант легенды о Будде. Отголоски тотемических верований усматривают в мифе о непорочном зачатии И. Х. девой Марией, в таинстве причащения, рассматриваемом в христианстве как съедение тела и крови Христа, пасхального «агнца». На взгляды многих представителей мифологического направления, в котором легко прослеживается связь почти со всеми направлениями, характерными для общей теории мифа 19 — нач. 20 вв. (см. в ст. *Мифология*), оказали влияние идеи Дж. Фрейзера о магических обрядах как источнике всякой религии и о том, что в основе христианства лежит обряд ритуального убийства племенного вождя или его сына — содержание Евангелий понималось как *культовый миф*, повествующий о реальном или символическом умерщвлении человеческой жертвы, страдающего и воскресающего бога. В целом развитие образа И. Х. мыслится мифологическим направлением как идущее от более раннего представления о нём как о боге к наделению этого образа по мере складывания христианства «человеческими» чертами, т. е. эволюция от бога к человеку. Хотя представители мифологической школы слишком односторонне трактовали сложный образ И. Х., не видя в нём ничего нового сравнительно с многими богами древневосточных религий, им удалось убедительно показать происхождение многих мифологических мотивов в образе И. Х.

Историческое направление признаёт, что в основе образа И. Х. лежит



Вознесение. Створка Изенгеймского алтаря работы М. Нитхардта (Грюневальда). 1512—1515. Кольмар, музей Унтерлинден.

историческая личность. Учёные этого направления считают, что развитие образа И. Х. шло в направлении, противоположном тому, как это представляла себе мифологическая школа, — т. е. происходила мифологизация исторической личности, обожествление Иисуса, действительно существовавшего проповедника из Назарета, образ которого по мере роста числа его приверженцев всё более наделался мифологическими чертами. Для первых попыток воссоздать биографию «Иисуса-человека» характерен просветельски-рационалистический подход, отсутствие историзма (в 18 в. немецкий теолог и просветитель-вольфианец Г. С. Реймарус, швейцарский теолог И. И. Хесс и др.); эти же черты во многом отличают появившуюся позднее и весьма популярную в своё время «Жизнь Иисуса» Э. Ренана, написанную в форме романа (дан модернизированный и идеализированный образ Иисуса как «религиозного анархиста»). Начиная с т. н. тюбингенской школы научной библеистики рассмотрение вопроса об историчности И. Х. связывалось с распространением метода рационалистической критики новозаветных текстов. Первым значительным исследованием

такого рода была «Жизнь Иисуса» Д. Штрауса, попытавшегося отделить «исторического Иисуса» от мифической его истории (он же впервые употребил применительно к христианству слово «миф») и показать самый процесс мифологизации живой действительности; сам Штраус видел свою задачу в том, чтобы, отбросив мифические наслоения, «восстановить образ исторического Иисуса в его человеческих чертах». В этом же направлении шли исследования А. Харнака, А. Луази и др.

Часть учёных поставила в центр этико-психологическую проблему «мессианского самосознания» Иисуса в ожидании прорыва эсхатологического времени (напр., А. Швейцер, отрицавший, впрочем, у Иисуса такое самосознание).

С 20-х гг. происходит подъём т. н. формального критицизма, то есть литературоведческого анализа жанровых форм, на которые возможно разложить новозаветные тексты (М. Дибблиус, Р. Бультман). Соединение этого метода с философскими предпосылками экзистенциализма дало концепцию Бультмана, основанную на резком делении «исторического Иисуса» (о котором, по Бультману, мы почти ничего не знаем), от Христа, с которым имеет дело вера; для последней имеет значение только ситуация экзистенциального выбора, в которую ставит человека христианская «керигма» (греч. «возвещение», облечённая в Новом завете в мифологический язык, но в настоящее время долженствующая быть воспринимаемой отдельно от этого языка (проблема «деификации»). Историческая школа представлена преимущественно протестантскими теологами, которые, отбросив все фантастические рассказы о «чудесах» (или дав им рационалистическое объяснение), постарались сохранить всё же то, что им не противоречит, «спасти то, что ещё можно спасти» (Ф. Энгельс — применительно к библеистам тюбингенской школы); тем не менее библеисты этого направления внесли большой вклад в критическое исследование Евангелий и других текстов. К историческому направлению принадлежит некоторые исследователи иудейского происхождения (напр., И. Клаузнер, давший образ И. Х. с позиций еврейского национализма) и католического (Г. Папини, Ф. Мориак и др.) толка, последние получили большую свободу в критике и интерпретации текстов только после решений 2-го Ватиканского собора (1962—65), разрешившего под воздействием успехов научной библеистики толковать те или иные места священного писания как иносказательные.

Марксистское изучение раннего христианства и связанного с ним круга вопросов начато Ф. Энгельсом, который перенёс существо вопроса с личности предполагаемого основателя этой религии — И. Х. на общие исторические условия, вызвавшие появление новой универсальной религии. После Энгельса ту же проблему исследовали советские учёные-религиоведы (А. Б. Ранович, С. И. Ковалёв, Я. А. Ленцман, И. Д. Амусин, М. М. Кубланов, И. А. Крывелёв, И. С. Свендицкая и др.), марксисты Ш. Эншлеп (Франция), А. Робертсон (Англия), А. Донини (Италия), З. Косидовский (Польша). Из исследователей-марксистов одни придерживаются точки зрения, что И. Х. — чисто мифологический образ (эта точка зрения в 20—50-х гг. полностью преобладала, в последующем некоторые исследователи внесли некоторые коррективы в первоначальные взгляды, формулируя выводы менее категорично), другие признают историческое существование галилейского проповедника Иисуса (не отрицая, разумеется, что новозаветный образ И. Х. — результат мифотворчества). При этом подчёркивается, что для марксистского исследования проблем возникновения христианства вопрос об историчности или мифичности И. Х. решающего значения не имеет.

С. А. Токарев.

В искусстве и литературе образ И. Х. представлен исключительно широко. Умонастроение раннего христианства в целом стоит под знаком новозаветных слов: «если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем» (2 Кор. 5, 16). Христианские мыслители 2—3 вв., а отчасти и 4 в. рекомендуют сосредоточиться на мистическом аспекте миссии И. Х. и не одобряют интереса к преданиям о его человеческом облике «по плоти». К тому же они сомневаются в принципиальной изобразимости И. Х.: во-первых, божественности как таковой передать средствами искусства нельзя, во-вторых, в облике И. Х., согласно традиции, было нечто неуловимое, «звёздное» (Иероним), раскрывающееся или закрывающееся в зависимости от достоинства или недостойности видящего (Ориген) и от разнообразия его «неисчислимых помышлений» (Августин); это относится к земной жизни и тем более к явлениям по воскресении. Апокрифы («Деяния апостола Иоанна», 3 в.) фантастически утрируют мотив непрерывных преобразений облика И. Х. С другой стороны, аскетический пафос побуждал предполагать, что в земной жизни И. Х. был некрасив, чтобы его красота не отвлекала поучаемых от его слова (Климент Александрийский). Притом ранние христиане смотрели не назад, а вперёд, ожидая в скором времени вто-

рого пришествия И. Х. «со славою», и в восторженных видениях мучеников перед казнью И. Х. являлся как преображённый победитель, «юный ликом» («Страсти святых Перлети и Фелицаты», начало 3 в.). В соответствии с этим первые дошедшие до нас изображения И. Х. в живописи (стенопись катакомб в Риме и в церкви с крещальной в Дуре-Европос, Месопотамия, то и другое 3 в.) и пластике чужды установке на «портретность»: они изображают не облик И. Х., а символы его миссии — доброго пастыря со спасённой овцой на плечах (статуя 3 в. в Латеранском музее в Риме, мозаика мавзолея Гал-

лы Платидии в Равенне, 5 в., и др., ср. Матф. 18, 12—14 и др.), Орфея, умиротворяющего и очеловечивающего животных своей музыкой, и т. п. Все эти образы отмечены юностью, простотой, то плебейской, то буколической. Напротив, «портретные» изображения длинноволосого и бородатого И. Х. вплоть до 4 в. засвидетельствованы лишь для кругов гностических и языческих и до нас не дошли; по-видимому, этот тип был связан с античной традицией портретирования философов. После перехода церкви на легальный статус в начале 4 в. и к господствующему положению в конце века образ И. Х. в бурно развивающемся церковном искусстве становится более торжественным, репрезентативным, приближаясь к официальному изображению императоров (тема «аккламация», т. е. торжественного приветствия И. Х. как царя на престоле, на мозаике Свята Пуденциана в Риме, 4 в.), но и более соотносимым с предполагаемой исторической действительностью (ср. пробуждение в то же время интереса к «святым местам» Палестины). Облик И. Х. как бородатого мужа, поддерживаемый авторитетом предполагаемых «нерукотворных» изображений, вытесняет безбородого юношу катакомб (безбородый тип ещё встречается в алтарной апсиде Сан-Витале в Равенне, середина 6 в., а затем иногда возвращается в романском искусстве). Зрелая византийская иконография И. Х. в согласии с современной ей литературой подчёркивает наряду с чертами отрешённой царственности изощрённую тонкость ума (мозаики церкви монастыря Хора в Константинополе, 20-е гг. 14 в.), сострадателность. Древнерусская живопись, продолжая византийскую традицию после пронзительных, суровых, огненных изображений Спаса Нерукотворного в 12—14 вв. приходит к мягкости, сосредоточенной и тихой уравновешенности образа Спаса из т. н. Звенигородского чина Андрея Рублёва. Лишь осторожно в поздневизантийском и древнерусском искусстве даётся тема — И. Х. как страдалец (хотя для «духовных стихов» русского фольклора умиление перед муками И. Х., часто воспринятыми как бы через душевную муку Девы Марии, очень характерно). Западное искусство нащупывает эту тему с 10 в. («Распятие епископа Геро», впервые внятно дающее момент унижения), затем получает импульс от размышлений Бернара Клервоского в 12 в. и особенно Франциска Ассизского и его последователей в 13 в. под земной жизнью И. Х. (понимаемой как предмет сочувствия и вчувствования); для позднего западного средневековья страдальчество И. Х. стоит в центре

Христос перед судом народа. Скульптура М. М. Антокольского. Мрамор. 1876. Москва, Третьяковская галерея.



внимания. Создается очень продуктивная традиция натуралистически-экспрессивных изображений И. Х. как иссечённого бичами «мужа скорбей» в терновом венце, вызывающего к состраданию молящегося, как израненного мертвеца на коленях плачущей матери (в итальянской традиции Пьета, «сострадание», в немецкой — Веспербильд, «образ для вечерней»). Рыцарская культура западноевропейского средневековья, давшая свою версию христианских символов в легендах о *гравале*, поняла И. Х. как безупречного короля-рыцаря с учтивым и открытым выражением лица — замысел, реализованный, например, в статуях И. Х. на порталах Амьенского и Шартрского соборов (13 в.). В эпоху Реформации и крестьянских войн в Германии М. Нитхардт (Грюнвальд) доводит до предельно резкой выразительности мотив распятия, вбирающий в себя весь неприкрашенный ужас времени — вывороченные суставы, сведённое судорогой тело, состоящее из одних нарывов и ссадин. В оппозиции к этому «варварству» итальянское кватроченто возрождает на новой основе знакомый Византии и рыцарству идеал спокойного достоинства и равновесия духа (основа типа дана Мазаччо, христиански-мистический вариант — Беато Анджелико, языческий, с акцентами в духе стоицизма — у А. Мантеньи). В искусстве позднего Ренессанса образ И. Х. впервые перестаёт быть центральным и определяющим даже для творчества на христианские сюжеты (у Микеланджело в росписи Сикстинской капеллы Ватикана тон задаёт патетика и мощь творящего мир Саваофа, у Рафаэля — женственность Марии — мадонны; в первом случае И. Х. в полном разрыве с тысячелетней традицией превращается — на фреске «Страшный суд» — в буйно гневающегося атлета, во втором ему приданы черты немужественной красоты, в дальнейшем утрируемые у Корреджо, у болонцев, особенно у Г. Рени, чей «Христос в терновом венце» в тысячах копий украсил церкви по всему католическому, да и православному миру, — в церковном искусстве барокко и рококо). Венецианские живописцы 16 в., особенно Тициан, сообщая традиционному типу И. Х. утяжелённость, «дебелость», все же сохраняют за ним высокий трагический смысл. В дальнейшем процесс «опустошения» образа прерывается лишь отдельными исключениями, важнейшие среди которых — Эль Греко и Рембрандт. Первый, отвечая потребностям контрреформационной Испании, придал средствам невиданных пропорций и ритмов пронзительную остроту традиционному типу; второй, используя возможности протестан-

ской Голландии, отбросил всякое традиционное благообразие, наделив И. Х. чертами некрасивого, грубовалятого, но значительного в своей искренности плебейского проповедника.

Поэзия барокко иногда достигала бо́льшей глубины в подходе к традиционной теме, чем живопись. В немецкой лирике 17 в. надо отметить, например, католические «насторали» Ф. Шлес, в которых И. Х. воспеваётся как новый Дафнис, и более строгие протестантские гимны П. Герхардта. Героем гекзаметрического эпоса в духе Вергилия не раз делали И. Х. ещё со времён «Христиады» М. Дж. Види (16 в.), холодной латинской стилизации. В 17 в. «Возвращённый рай» Дж. Мильтона и «Мессиада» Ф. Г. Клопштока, несмотря на подлинную монументальность замысла и блестящие достижения в деталях, не могут быть признаны полной удачей: чтобы придать образу И. Х. специфическую для эпохи величавость, пришлось лишить его внутренней цельности (ср. в начале 19 в. классицистическую версию типа И. Х. в пластике Б. Торвальдсена). Разработка образа И. Х. в романтической живописи немецких «назарейцев» (с начала 19 в.), стремясь устранить театральность барокко и холодность классицизма, обычно подменяет аскетическую духовность более буржуазной «нравственной серьёзностью», а утраченную веру в реальность чуда — умилением перед заведомо нереальной «поэтичностью» стилизованной легенды; между тем романтический пессимизм заявляет о себе в «Речи мёртвого Христа с высот мироздания о том, что бога нет», включённой в роман Ж. П. Рихтера «Зибенкёз». Этот новый мотив — жизнь И. Х. уже не как приход бога к людям, но как (трагически напрасный) приход человека к несуществующему, или безучастному, или «мёртвому» богу, как предельное доказательство бессмысленности бытия — вновь и вновь повторяется в лирике 19 в. (у А. де Виньи, Ж. де Нервала, Ш. Бодлера и др.), находя поздний отголосок в 20 в. у Р. М. Рильке («Гефсиманский сад»). С другой стороны, историзм 19 в. позволяет впервые увидеть евангельские события не в мистической перспективе вечной «современности» их каждому поколению верующих, но в перспективе историко-культурного процесса, как один из её моментов, лишённый абсолютности, но взамен наделённый колоритностью времени и места (ср. революционный для 1850-х гг. археологизм библейских и евангельских эскизов А. А. Иванова). Всеевропейским успехом пользуется «Жизнь Иисуса» Э. Ренана, превращающая свой предмет в тему исторической беллетристики. Именно такой И. Х., который вполне

перестал быть богом, но остро воспринимается в своей страдающей человечности, становится для либеральной и демократической интеллигенции 19 в. одним из её идеалов, воплощением жертвенной любви к угнетённым (от Г. Гейне и В. Гюго до вырождения этого мотива в общеевропейской поэзии «христианского социализма», в России — у А. Н. Плещеева, С. Я. Надсона и др.; в немецкой живописи — картины Ф. фон Уде 1880-х гг., ставящие И. Х. в окружение бытовых типов рабочих той поры, в русской живописи — «Христос в пустыне» И. Н. Крамского, скульптура М. М. Антокольского, картины Н. Н. Ге 1890-х гг., отмеченные влиянием толстовства, на которых измождённый бунтарь из Галилеи противостоит глумлению духовенства на заседании синедриона, сытой иронии Пилата, прозаичному палаццо гогольскому). Целую эпоху характеризуют слова Н. А. Некрасова (о Чернышевском): «Его послал бог гнева и печали царям земли напомнить о Христе». Те русские писатели 19 в., которые удерживают ортодоксально-мистическую интерпретацию образа И. Х., тоже не далеки от этой «гогольской» расстановки акцентов: и Ф. И. Тютчев связывает И. Х. (конечно, страдающего, «удручённого» тяжёстью креста) с «наготой смиренной» крестьянской России («Эти бедные селенья»), и у Ф. М. Достоевского он предстаёт как узник в темнице Великого инквизитора («Братья Карамазовы»). Традиция была продолжена и в 20 в. Иешуа га-Ноцири М. А. Булгакова («Мастер и Маргарита»), праведный чудак, крушимый грусливой машиной власти, подводит итоги всей «ренановской» эпохи и выдаёт родство с длинным рядом воплощений образа в искусстве и литературе 19 в. Поэзия Б. Л. Пастернака сближает муку И. Х. с трагической незащищённостью Гамлета. Особняком стоит фигура И. Х. «в белом венчике из роз» (влияние католической символики? реплика образа Заратустры у Ницше?), шествующего по завывающему Петрограду во главе двенадцати красногвардейцев (главе двенадцати апостолов) в поэме А. Блока «Двенадцать». На Западе попытки истолковать образ И. Х. как метафору революции имели место у А. Барбюса, менее резко — в фильме П. П. Пазолини «Евангелие от Матфея».

Лит.: Штраус Д., Жизнь Иисуса, кн. 1—2, пер. с нем., Лейпциг — СПб., 1907; Ренан Э., Жизнь Иисуса, пер. с франц., СПб., 1906; Дреус А., Миф о Христе, пер. с нем., т. 1—2, М., 1923—24; Робертсон Дж. М., Евангельские мифы, пер. с нем., М., 1923; Немоевский А., Философия жизни Иисуса, пер. с польск., М., 1923; Кушу П., Загадка Иисуса, пер. с франц., М., 1930; Кубляков И. М., Иисус Христос — бог, человек, миф?, М., 1964; Свейдьяк Я. И. С., Запрещенные евангелия, М., 1965; Кривелев И. А., Что знает история об Иисусе Христе?, М., 1969;

Косидовский З. Сказания евангелистов, пер. с польск., М., 1977; Кондаков Н. П. Лицевой иконописный подлинник, т. 1. Иконография господа бога и спася нашего Иисуса Христа, СПб., 1905; Апокрифические сказания о Христе, т. 1—4, СПб., 1912—14; Bousset W., Kyrios Christos: Geschichte des Christenglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus, Gött., 1913; Pfannmüller G., Jesus im Urteil der Jahrhunderte, 2 Aufl., B., 1939; Otto R., Reich Gottes und Menschensohn, Münch., 1934; Benz E., Der gekreuzigte Gerechte bei Plato, im Neuen Testament und in der alten Kirche, Mainz, 1950; Sjöberg E., Der verborgene Menschensohn in den Evangelien, Lund, 1955; Stauffer E., Jesus: Gestalt und Geschichte, Bern, 1957; Cullmann O., Die Christologie des Neuen Testaments, 3 Aufl., Tübingen, 1963; Le Christ de l'Islam: textes présentés, traduits et annotés par M. Hayek, P., 1959; Holtz T., Die Christologie der Apokalypse des Johannes, B., 1962; Nikolasch F., Das Lamm als Christussymbol, W., 1963; Barthel P., Interprétation du langage mythique et théologie biblique, Leiden, 1963; Pollard T. E., Johannine Christology and the Early Church, Camb., 1970; Schweitzer A., Geschichte der Leben-Jesus-Forschung, 4 Aufl., Tübingen, 1926; Dibelius M., Jesus, 3 Aufl., B., 1960; Bultmann R., Jesus, [4 Aufl.], Münch., 1964; его же, Jesus Christ and mythology, L., 1960.

С. С. Аверинцев.

ИКАР, в греческой мифологии сын Дедала. Миф об И. см. в статье *Дедал*.

ИКАРИЙ (Ἰκάριος), в греческой мифологии: 1) И. — афинянин, отец *Эригоны*. Он дал приют Дионису, принесшему виноградную лозу возлюбленному Эригоне, родившей сына Стафила (букв. «гроздь»). Дионис подарил И. мех с вином, который тот отнёс пастухам, чтобы обучить их виноделию, но те, опьянев, убили И., заподозрив, что он их отравил. Эригона с горя повесилась (Apolloclod. III 14,7), а Дионис наслал кару на афинян, которая была искуплена затем специальным ритуалом (Hug. Fab. 130). Миф об И. отразил борьбу, происходившую в Греции при введении культа Диониса; 2) И. — сын Перiera и дочери Персея Горгофона (Apolloclod. I 9,5), брат *Гиндарел*, *Афарей* (отца *Афаретидов*) и *Левкиппа*. И. — отец *Пенелопы* (III 10,6).

ИКСИОН (Ἰξίων), в греческой мифологии царь *лапифов* в Фессалии, сын *Флегия*, брат *Корониды*. И. обещает своему будущему тестю Деионею большие дары за руку его дочери Дии. Когда Деионей после свадьбы требует обещанное, И. убивает его, столкнув в яму с пылающими углями. Так как совершено убийство члена семьи, никто не решаете взять на себя ритуальное очищение И. Только Зевс, сжалившись над И., очищает его, избавляет от безумия, постигшего его после убийства тестя, и даже допускает к трапезе богов. На Олимпе И. осмеливается домогаться любви богини Геры, и Зевс создаёт её образ из облака, которое от соединения с И. рождает на свет чудовищное потомство — кентавра (или кентавров). Когда же И. начинает похваляться своей победой над Герой, Зевс велит привязать его к вечно вращающемуся

колесу (по многим версиям мифа, огненному) и забросить в небо (Apolloclod. epit. I 20). По другому варианту, привязанного к огненному колесу И. Зевс обрекает на вечные муки в тартаре. Наиболее ранняя литературная фиксация мифа об И. — у Пиндара (Pind. Pyth. II 21—48 и Schol.). В мифе об И. очевидны рудименты древнего представления о силе стихий. Огненное колесо, к которому привязан И., некоторые исследователи склонны возводить к представлению о перемещающемся по небосводу солнечном диске.

В. Я. Сюжет мифа почти не находил воплощения в европейской драматургии (трагедия И. Анненского «Царь И.» — редкое исключение). Среди опер в 17—18 вв.: «И.» Дж. Б. Альвери; «И.» Н. А. Штругнка; «И.» И. А. Хассе и др. В античном изобразительном искусстве сюжет встречается главным образом в живописи (вазопишь, помпейские фрески). Позднее к нему обращались Тициан, Г. Рени, П. П. Рубенс, К. Рибера и др.

ИКТОМИ, Иктó, в мифологии сиудакотов (Северная Америка) сеятель раздоров, паук-трикстер и одновременно культурный герой, изобретатель человеческой речи. И. обладал способностью принимать любой облик. Он избавил людей от злобного духа по имени Ийя-пожиратель (персонализация циклона). И. чаще связан с животными, чем с людьми или верховными божествами, но все они являются жертвами его бесконечных розыгрышей. У некоторых племён группы сиу (понка, омаха) тот же персонаж носит имя Иктинике и выступает иногда покровителем воинов.

ИКШВАКУ (др.-инд. Iksvaku), в древнеиндийской мифологии царь, живший в начале тринадцатой (см. *Юга*). Будучи старшим сыном Ману Вайвасваты, И. появился на свет из его ноздри, когда тот чихнул (санскр. корень — ksu). И. считался основателем *Солнечной династии*, и столицей его царства был город Айодхья (современный Ауд). И. имел сто сыновей, из которых наиболее известны по мифам три старших. Первый, Викуши, наследовал царство отца в Айодхье. Второй, Ними, стал царём в Митхиле, где затем правили его потомки; в конце жизни Ними был проклят мудрецом *Васиштхой* и должен был расстаться со своим телом; тогда его поместили его «в глаза всех существ», чем вызвали их мигание (санскр. pīṭṭā). Третий сын И., Данда, похитил дочь риши *Шукры*. В наказание Шукра вызвал семидневный дождь из золы, истребивший всё живое в округе, где жил Данда. Впоследствии на разорённом месте вырос лес Дандака (этот лес играет значительную роль в мифологических сюжетах).

Полагают, что первоначально И. было либо названием племени скифского или гуннского происхождения, переселившегося в Индию из долины реки Оксу (или Окшу), либо названием племени индийских аборигенов, почитавших сахарный тростник (санскр. iksu) в качестве тотема.

ИЛА, И да (др.-инд. Ἰλα), в ведийской и индуистской мифологии богиня жертвенного возжания и молитвы, персонализация жертвы молоком и маслом, пищи. *Агни* возжигает И., её место — на огненном алтаре, в руках у неё жир, она — «маслянорукая» и «масляноногая» (RV VII 16,8; X 70,8), богата детьми и коровами, мать стад, обладает долгой жизнью. В некоторых гимнах И. образует триаду с *Сарасвати* и *Бхарати* (или *Махи*). И. — жена *Будхи* (персонализация планеты Меркурий), мать *Пурураваса*, связана с *Урвашу*. В «Шатапатха-брахмане» она дочь, а затем жена прародителя людей Ману, который, спасшись от великого потопа, принёс на горе Хималая жертву, бросив в воду масло и творог, откуда и возникла И. В том же тексте отцом И. называют богов Митру-Варуну; согласно другим источникам, эти боги превратили её в мужчину — Судьюна, который вследствие проклятия Шивы снова стал И. Превращения такого рода характерны для И.

Лит.: Dumézil G., Mitra-Varuṇa, P., 1948, p. 98—100, 105—107.

ИЛАМАТЕКУТЛИ («старая владычица»), в мифологии ацтеков богиня, связанная с культом земли и маиса, первая жена *Мишкоатля*, одна из ипостасей богини земли и деторождения *Сиаукоатль*.

ИЛБИС ХАН, Илбис хаан, в якутской мифологии божество войны. У И. х. были дочь Илбис кыса и сын Осол уола. Во время межродовых и межплеменных битв к ним обращались с просьбой о ниспослании мужества в борьбе с врагами и победы над ними. И. х. и его детям приносили человеческие жертвы. Мифы об И. х. и его детях широко использовались в героическом эпосе.

ИЛИФИЯ (Ἰλιφία), в греческой мифологии богиня-покровительница рожениц, дочь Зевса и Геры (Hes. Theog. 922). Ревнивая *Гера* задержала роды *Алкмены* и вовемя не донесла к ней И. (Hom. II. XIX 199 след.); она также задержала И. во время родов *Лето*, и та родила *Аполлона*, не дожидаясь И. (Callim. IV 255—258). И. посылает роженицам острые боли, но и освобождает их от страданий. Гомер называет нескольких И. — дочерей Геры (Hom. II. XI 270).

ИЛИЯ (евр. ʾĪliyyāh, «бог мой Яхве» греч. Ἰλιάς), в восточноевропейских преданиях (3-я и 4-я книги Царств) про-



Илья Пророк. Икона новгородской школы. Кон. 14 — нач. 15 вв. Москва, Третьяковская галерея.

рок. Он предстаёт как ревнитель Яхве, борец за утверждение его культа как единственного в Израильском царстве, вступающий в борьбу с жрецами и израильскими царями — покровителями культа Ваала (Баала). Это одарённый почти божественной властью чудотворец, пророк, устами которого глаголет бог (ср. *Дух святой*), проповедник, предсказывающий будущее от имени бога. О происхождении И. сказано, что он «фесвитянин из жителей галаадских» (3 Царств 17, 1). И. имеет облик нищенствующего аскета-подвижника (ср. описание его внешности: он оброс волосами, подпоясан кожаным поясом, 4 Царств 1,8). И. начинает действовать во времена израильского царя Ахава, прогневавшего бога Яхве тем, что под влиянием своей жены финикийки Иезавели стал служить Ваалу, поставив ему в Самарии жертвенник. И. предрекает Ахаву засуху — больше не будет ни росы, ни дождя, разве только по его, И., слову. Голос Яхве велит И. скрыться у потока Хораф, что против Иордана; из потока он должен пить, а вороны будут кормить его. Когда поток высох, И. услышал голос, повелевший ему идти в Сарепту Сидонскую. Вдова, которой бог приказал кормить И., пожаловалась ему, что ей нечем прокормить даже себя и сына. И. велит ей сделать для него небольшой опренок, после чего мука в кадке не истощалась, масло в кувшине не убывало. И. возвращает к жизни

умершего сына вдовы, «воззвав к Яхве». На третий год бог велит И. показаться Ахаву, обещая послать дождь на землю. По требованию И. «весь Израиль» и все 450 пророков, следующих культу Ваала, и все, кто пользуется покровительством Иезавели, собираются на горе Кармил. И. предлагает пророкам Вааловым рассечь тельца и положить на дрова, не подкладывая огня, сам же И. поступит так же с другим тельцом; пророки Вааловы должны призвать своего бога, И.—своего: истинный бог даст ответ «посредством огня» и так будет решено, Яхве или Ваалу быть богом израильским. Как ни призывали вааловы пророки своего бога и как ни бесновались, «не было ни голоса, ни ответа». Тогда И. построил из двенадцати камней (по числу *двенадцати сыновей Иакова*) жертвенник Яхве, велел трижды полить водой жертву и дрова и воззвал к Яхве — и тут же «огонь Яхве» поглотил и жертву, и дрова, и камни, и воду. Тогда народ, пав ниц, воскликнул: «Яхве есть бог!» (ср. значение имени И.). И. же велел схватить пророков Вааловых и заколол их у потока Киссон (3 Царств 18). Спасаясь от Иезавели, главной покровительницы пророков Вааловых, И. уходит в пустыню. Усевшись под можжевельным кустом, он просит у бога смерти. Но ангел приносит сля-

щему И. пищу и предрекает дальнюю дорогу. Сорок дней и ночей идёт И. к горе Хорив. Там голос повелевает ему стать на горе перед лицом бога. Яхве обнаруживает себя И. не в ветре, не в землетрясениях, не в огне, ему там явившимся, а в вейнии тихого ветра (19, 11—12; в этом месте повествования усматривают существенное смещение акцентов по сравнению с грозным образом бога в иудаистических мифах трёх предшествующих веков). Яхве велит И. идти обратно через пустыню, помазать Азаила в цари над Сирией, Инуя в цари над Израилем (вместо Ахава), а *Елисея* — в пророки. И. предрекает гибель Ахава и его дома и позорную смерть его жены, а затем и смерть Охозии, нового царя Израиля, который, заболев, послал вопрошать о будущем своем Вельзевула, а не бога Израиля. Охозия велит схватить И. Но дважды «огонь Яхве» сходит с небес и уничтожает дважды по пятьдесят человек, посланных царём за И. Предсказания же И. сбываются.

В день, когда Яхве захотел вознести И. на небо, перед пророком и сопровождавшим его Елисеем расступаются воды Иордана. Явились «колесница огненная и кони огненные, и различили их обоих, и понёсся Илия в вихре на небо. Елисей же смотрел



Явление ангела пророку Илье. Створка алтаря работы Д. Баутса. 1464—67. Лёвен, церковь св. Петра.

значние «бог»], древнесемитское верховное божество. В западносемитской мифологии верховный бог, демиург и первоупредок. Основные сведения об И. содержатся в угаритских текстах, но почитался он (на раннем этапе), видимо, во всём западносемитском ареале. И. — отец богов и людей, творец мироздания и всего сущего, испосылающий людям потомство. Один из ветхозаветных вариантов предания о сотворении мира словом Элохима восходит, вероятно, к ханаанейскому, обработанному жречеством, мифу. Как владыка мироздания, создатель вселенной, протяжённой во времени и пространстве, И. — «отец (царь) годов» [ср. в иудейской мифологии именование бога «Рибно шел олам» («владыка вечности»), основанное на тех же представлениях]. Живёт И. «у источника Реки, у истока обоих Океанов», т. е. в центре мироздания (возможно, локализовавшемся у источника Афа на Тиванс). И. — олицетворение плодородия, бог плодородия, и, как таковой, именовался быком. Он, в частности, вступает в священный брак (воспроизводившийся в угаритском храмовом действе), от которого родились боги *Шалимму* и *Шахару*, что повлекло пробуждение всех сил природы. И. возглавляет совет всех богов — его детей. Супруга и дочь И. — мать богов *Асират*. И. предстаёт как добрый, мудрый и милосердный старец. Боги действуют только с дозволения И., однако он стар и слаб, и ему иногда угрожают силой [так, *Анат* добивается его разрешения построить дом для *Балу* (Алийяну-Балу)]. Отличительные черты И. — пассивность, бездеятельность; он, прежде всего, — символ высшей власти. В угаритском списке богов И. предшествует «Илу отцовский» ('il'ib), вероятно, его отец, которого И. свергает (позднее в других местностях отцом И. считался, очевидно, *Баалшамем* — владыка неба). Но и И. постепенно теряет фактическую власть. Как верховный бог И. изображался в виде величественного длиннородого старца в длинной одежде и высокой тиаре с рогами, принимающим жертву и благословляющим жертвователя, а также в образе быка.

К I-му тыс. до н. э. культ И. постепенно вытесняется культами местных божеств. В иудейском доиудейском пантеоне образ И. (Эла) уже в I-й половине I-го тыс. до н. э. сливается с образом *Иахве* (см. *Иево*). Однако следы представлений об И. — верховном божестве, возглавляющем совет богов, сохранились и в Библии (Пс. 81).

В эллинистический период И. отождествлялся с *Зевсом* и *Кроносом*, реже — с *Ураном*. По финикийской тео-

гонии Санхонйатона — Филона Эл-Крон (И.) — сын Урана-неба (Баалшамема?) и Ген-земли (Арпан, см. в ст. *Балу*), брат *Дагона*. Он восстаёт против Урана и побеждает его, от него рождается новое поколение богов. Известен финикийский миф о том, как Крон (Эл) принёс в жертву Урану (Баалшамему) своего сына (см. *Молох*). Элиун (финик.), или (на иврите) Эльон ('Iup, «всевышний»), являющийся, согласно теогонии Санхонйатона — Филона, отцом Урана и Ген (его супруга — Берут) и растерзанный диким зверем, на раннем этапе, очевидно, выступал как ипостась И. (возможно, просто его эпитет); он считался, наряду с *Шалимму*, богом-покровителем Иерусалима.

И., вероятно, тождествен аморейский бог Лим (Лтп), известный по теофорным собственным именам. В Месопотамии И., очевидно, соответствует *Марту*. Сказания об И. (Элкунирши) проникли в хеттскую мифологию.

И. Ш. Шифман.

В йеменской мифологии «Ил», видимо, не имя бога (И.), а нарицательное «бог». Вероятно, божество с этим именем не почиталось в Древнем Йемене. Но образ древнесемитского И., возможно, сохранился под несколькими именами, очевидно, первоначально заменявшими его имя, ставшее, по-видимому, запретным и впоследствии забытое: *Алмаках*, *Вадд*, *Амм*, *Син*. Вероятно, боги с этими именами считались в Йемене ипостасями древнего И.

Илу. Статуэтка. Бронза, золото. Угарит. 14—13 вв до н. э. Дамаск, Национальный музей.



Лит.: Лундьян А. Г., «Дочери бога» в южно-арабских надписях и в Коране, «Вестник древней истории», 1975, № 2, с. 124—31; Loun-djian A. G., «Il très-Haut» dans les inscriptions sud-arabes, «Le Muséon», 1963, t. 76; Oldenburg U., Above the stars of El, «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», 1970, Bd 82, H. 2: см. А. Г. Л.

ИЛЬМАРИНЕН (фин.), Илмайл-лайн, Ильмойллайн (карел.), в финской и карельской мифологии и эпосе культурный герой и демиург, кузнец. Образ И. восходит, вероятно, к финно-угорскому божеству неба, ветра, воздуха (фин. ilma, «воздух, небо, погода») и родствен демиургам других традиций — *Инмару*, *Ену*. И. — «кователь небесного железа», что сближает его с небесными кузнецами других мифологий (ср. *Гефест*): он выковывает небесный свод, светила, плуг, меч и др. Часто выступает вместе с *Вяйнямейненом* (в карельских рунах Вяйнямейнен, И. и *Еукахайнен* — братья, которые родились от непорочной девы, съевшей три ягоды), но в отличие от древнего мудреца-заклинателя, добывающего культурные блага у существ иного мира, И. своими руками выковывает чудесные предметы, профессиональное умение преобладает у него над сверхъестественным знанием. Как демиург Вяйнямейнен могущественнее И.: выкованные кузнецом солнце и месяц не светят, и Вяйнямейнену приходится добывать настоящие светила у похитившей их хозяйки *Похьёлы*. В рунах о сватовстве в *Похьёле* И. — соперник Вяйнямейнена, который хочет опередить кузнеца, взять первым в жены красавицу. Хозяйка *Похьёлы* требует, чтобы И. выковал чудесную мельницу самою в качестве свадебного дара (вено): тот куёт само «из пушинки лебединой, из кусочка веретена и из молока коровы, и из ячменя крупинки». В некоторых рунах Вяйнямейнену удаётся похитить невесту И., и кузнец выковывает себе золотую деву, но не может с ней спать. В других рунах И. в одиночку совершает героическое сватовство к красавице — дочери *Хийси*, губившего всех женихов. И. исполняет трудные задачи *Хийси*: вспахивает змеиное поле (при этом Вяйнямейнен заговаривает змеиные укусы), моется в огненной бане, вылавливает гигантскую рыбу к столу (в одном варианте приволакивает даже спящего бога *Укко*). Сам он, однако, попадает в пасть к рыбе или к отцу (матери) невесты, но выковывает в утробе врага нож и выходит оттуда живым (видимо, поглощение И. — символ брачной инициации: ср. Вяйнямейнена, ищущего магические слова в утробе *Вилунена*). Невеста пытается бежать от И., и тот превращает её в чайку.

И. победил смерть, заманив её в железный сундук, якобы приготовлен-

ный им для отдыха, и спустил на дно моря. Люди не умирали в течение 300 лет, но потом отыскали смерть, которая с тех пор стала появляться по ночам (ср. марийский миф об *Азырене*).

Лит.: Медетинский Е. М. Происхождение героического эпоса, М., 1963, с. 125—30; Nagva U., Iimarinen, «Finnisch-ungarische Forschungen», 1946, Bd 29.

ИМАНА, в мифологиях бантуязычных народов ньяруанда и рунди (Межозерье) глава пантеона богов (в который входят также обожествлённые цари, предки царя, предки знатных людей), демиург.

Согласно мифам, он создал мир: небо и землю, растения и животных, первую человеческую пару. Первыми детьми этой пары были Хуту (Бахуту) и Тутси (Батутси) — предки основных этнических групп, населяющих Руанду. И. властен над жизнью и смертью. Он способствует рождению детей, размножению скота, даёт плодородие полям; вызывает дождь, с ним связаны молния и гром. В мифе о происхождении смерти И., по ошибке принявший змею за человека, дал ей бессмертие. На другой день он понял свою ошибку и велел людям убивать змей. Уделом же людей стала смерть. В мифологии ньяруанда обнаруживаются позднейшие наслоения: в мифах обосновывается исторически сложившееся в Руанде привилегированное положение скотоводов тутси по отношению к основной массе населения — земледельцам хуту и особенно к аборигенному населению страны — пигмеям (батва). В одном из таких мифов И. подверг братьев — Гатутси (природителя пастухов тутси), Гахуту (природителя земледельцев хуту) и Гатва (предка пигмеев) испытанию, оставив им на сохранение миску с молоком. Гатва вылил молоко, Гахуту пролил часть, и только Гатутси выдержал испытание. Поэтому Гатва стал рабом своих братьев и должен был жить в лесу; Гахуту стал возделывать поля и смог благодаря этому покупать скот; а Гатутси получил весь скот и стал владельцем над всеми. С И. ньяруанда связывают происхождение *Кивва*.

Лит.: Baumann H., Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker, B., 1936; Niguel E., La poésie chez les primitifs ou contes, fables, récits et proverbes du Rwanda [Lac Kivu], Brux., 1922; Tegnæus H., Le héros civilisateur. Contribution à l'étude ethnologique de la religion et la sociologie africaines, Stockh., 1950; Wegner A., Myths and legends of the Bantu, L., 1933. Е. С. Котляр.

ИМЕНА. И. в мифологии обозначают наиболее существенную часть мифологической системы — персонажей мифов. Специфика мифологических текстов такова, что мифы без И. практически не существуют (исключая реконструкции мифов на основе памятников изобразительного искусства);

ряд мифологий дошёл до нас главным образом в виде отдельных И. или целых списков. В таком случае И. являются единственным источником, на основании которого можно судить о всей мифологической системе и, в частности, об отдельных мифах или их мотивах. Вместе с тем, само понятие И. зыбко по своему содержанию, прежде всего во многих случаях отсутствует ясная граница между И. собственным (И. с.) и И. нарицательным (апеллятивом). В зависимости от мотивированности данного И. его собственной внутренней формой и роли обозначаемого им персонажа или предмета обнаруживается тенденция к апеллятивизации И. с. (нередко через буквальное понимание его внутренней формы, иногда связанное с его десакрализацией, демифологизацией), или, напротив, апеллятив стремится стать И. с., одновременно сакрализуясь и мифологизируясь. Эта подвижность статуса И. в мифологии находится в известном соответствии с особенностями самого мифологического образа. Божество может выступать в скрытой или в явной (эпифания) форме, в многообразных ипостасях (причём некоторые из них могут совпадать с немифологизированными объектами) и в разных сферах, объединяемых одним общим И. (например, у австралийских и ряда индейских племён одним И. часто обозначается место, топографический объект на нём, соответствующий вегетативный, териоморфный или иной символ, атрибут божества, само божество, связанная с ним жизненная сила и т. п.; или же под одним И. объединяются мифологический персонаж, его жена, дети, соответствующий класс мифологических существ, его овеществлённая форма: напр. в кетской мифологии семь хоседэмов — речных порохов и семь хоседэмов — сыновей богини нижнего мира *Хоседэм*). Подвижность сферы, которую могут охватывать И. с. (ср. превращение в И. с. названий мифологических атрибутов — оружия, кубков, видов одежды, животных, растений и т. п. или классов мифологических персонажей — богов, демонов и т. п.), постоянно создаёт трудности в толковании И. с. (др.-инд. *varuṇa*, *mitra* и др.-греч. *δίκη* как И. с. соответственно *Варуны*, *Митры* и *Дике*, или как апеллятивы со значением «истинная речь»; «договор», «друг», «дружба»; «справедливость»). Такая же ситуация возникает иногда в связи с эпитетами к И. мифологического персонажа. Соответственно в мифологических текстах сильно усложняется проблема установления тождества И. и стоящей за ним сущности. Эта двойственность, подвижность И. называется и в том, что практика повто-

рения И. с. божества или ключевого для данной системы апеллятива в медитации, молитве, гимне или ритуале также предполагает два исхода — максимальное проявление свойства «быть И. с.» или же «выветривание» этого свойства и апеллятивизацию И. с. Будучи лишь в ослабленной степени собственными, И. не столько различают объекты, сколько объединяют их (ср. общее И. у тотема, племени и даже отдельных его представителей там, где не существует запрета на общее наименование элементов божественной и человеческой сфер, или у предка и потомков, отца и сына, или у братьев). Единство И. позволяет возвести к одному исходному мифологическому персонажу Илью (пророка) (см. *Илия*) в змеборческом мифе (где он чередуется с громовержцем, посящим иное И.), Илью в ритуальных весенних песнях (где он выступает в функции носителя плодородия), Илью в заговорах от змей, Илью Муромца в былинах, старика Илью с козой в обычаях, представляющих собой вырожденный ритуал, и в соответствующих текстах, Илью в пословицах, в детском фольклоре, шутках и т. п.

Мифологическому сознанию свойственно понимание И. как некоей внутренней (глубинной) сущности или же того, что в-к-л-а-д-ы-в-а-е-т-с-я, на-л-а-г-а-е-т-с-я и т. п. (ср. название, наречение новорождённого И. как отгадывание внутренней сущности в ряде культурно-исторических традиций или самоё возможность понимания первого элемента в индоевропейском слове для И. **h₂-tep-* как «в», «внутри», ср. рус. диал. воймя «имя»). Этот архаичный «реализм» (в значении, противоположном «номинализму») предполагает, в конечном счёте, тождество И. и формы, т. е. природы носителя данного И. (ср. брахманическую концепцию *pātāṅga* — «имя и форма» и её ведийский прототип *pātan:dhātan* — с тем же значением). Отсюда следует, что структура божественного И. отражает структуру самого божества (как набора семантических характеристик его) и того целого, в которое это божество входит (класс богов, пантеон и т. п.). Нередко И. представляет собой закодированный (и «свёрнутый») мифологический сюжет или мотив [ср. греч. *Ὀβλύβοϋς* — *Эдип*, букв. «обладающий опухшими ступнями», или др.-инд. *Vṛtrahan* (Вритрахан, об *Индре*), букв. «убийца (демона) *Вритры*»]. В некоторых мифологических традициях теофорный ономастикон (особенно в случае с двусложными И.) даёт возможность реконструкции целых серий мифологических мотивов [ср. рус. Святогор, нем. *Siegfried* (см. *Sigurd*) — «побе-

да + защита», ирл. Cúchulainn — «собака Куланна» (см. *Кухулин*) и т. п.] или элементов текста вплоть до отдельных фраз (ср. др.-евр. *Eliehoai* — «Иегове — мои глаза» и т. п. ветхозаветные И.). Однако существуют ещё более глубокие следствия из мифопоэтической концепции тождества И. и формы (носителя И.). Способ употребления И. в тексте может воспроизводить то, что происходит с самим носителем И. в мифе. Так, громовсержец поражает противника путём расчленения его, раздробления на части и разбрасывания их повсеместно, в землю, вглубь; лишь в следующем весеннем цикле разведенные части синтезируются в целое с многократным увеличением силы (урожай, цветение, плодородие). В древней мифологической традиции И. соответствующего персонажа (а затем и многих других божеств) также расчленяется на отдельные части, которые распределяются по тексту, укрупняются в составе других слов; лишь сам поэт и искусственный слушатель в состоянии из этих разведенных частей, из анаграмм, синтезировать И. божества, которое приобретает от этой операции особую внутреннюю энергию. Теория Ф. де Соссюра об анаграммах (ср., напр., анализ анаграмм И. *Агни*) и многочисленные примеры т. п. «телескопажа», анатомизации, укрупнения божественных И. во многих традициях подтверждают реальность отождествления И. с тем, кого оно обозначает. То же подтверждается и данными ритуала. Подобно тому, как в главном годовом (новогоднем) празднике воспроизводится «прецедент», положивший начало данной традиции (имитируются «первоначальные» пространственные, временные, сюжетные и другие ситуации), так же нередко и И. участника ритуала продолжает соответствующие И. мифологического персонажа. Ср., например, в русских мифологизированных или ритуальных текстах частую встречаемость таких И., как Илья, Карп, Сидор, Семён, Прасковья, Маланья, которые через стадии христианских святых (ср. святого Илью или святую Параскеву) генетически связаны с персонажами «основного» индоевропейского мифа.

Установка мифологического сознания на внутреннюю связь и тождество И. и его носителя предполагает первоначальный акт наречения всего сущего И. и образ имядателя («ономатета»), творца вещей и одновременно их И., иконически связанных с ними. Действительно, в ряде случаев мифологические тексты описывают и имядателя, и акт имяположения. В других случаях несомненно подобная реконструкция (ср. вед. патан-

дшеу, «установление И.» и др.-греч. *ἰσχυροποιῆσις* «установитель И.», позволяющие восстановить соответствующий индоевропейский мифологический мотив, который отчасти подтверждается и другими данными, ср. знаменитый гимн богине речи *Вац*, которая несёт на себе всё сущее, в «Ригведе»). Та же установка определяет структуру частных именованных всего коллектива и в связи с одним его членом и особенности употребления И. Так как через И. можно оказывать влияние на носителя — вредоносное или благое, — существует два рода процедур в отношении И. С одной стороны И. нуждается в защите, в укрытии, в тайне, поэтому весьма многообразны и часты случаи табуирования И.: наиболее сакральные И. знает лишь узкий круг (жрецы, поэты) или его знают все, но не произносят всуе, заменяя его в случае надобности дублирующими И., эпитетами, апелляциями или даже неречевыми сигналами. С этой ситуацией связано различие бытового и «тайного», «настоящего» И., которое скрывают боги (ср. миф о египетском боге *Ра*, укушенном змеем и вынужденном ради излечения назвать своё И. *Исиде*), демоны [боги нередко вынуждают демонов раскрывать свои подлинники И. (ср. И. злых духов в вавилонской магии, в средневековом «Testamentum Solomonis», в заговорах)], цари (в Древнем Китае запрещалось произносить И. царствующего императора) и простые смертные. Поэтому в архаичных традициях действует принцип *Nomina sunt odiosa*, «И. одиозны» (в смысле: не подлежат оглашению). Невозможность обойтись без И. вообще вынуждает создавать разветвленную систему «подлинных» (неподлинных) И.: ср. тайные и явные И., истинные («большие») и неистинные («малые») И., возрастные или «ранговые» И. [младенческое, или «молочное» (Китай), иногда в нескольких вариантах — отцовском и материнском, как у зулусов (существует поверье, что, если младенец много плачет, ему выбрали не то И., как, например, у финно-угров; отец главного культурного героя полинезийцев Мауи дал ему неудачное И., что вызвало ряд осложнений); «школьное», инициационное, свадебное, профессиональное], зимние и летние (у знати индейцев квакиутль). Иногда количество И. чрезвычайно велико, а их отношения друг к другу и особенности их употребления в конкретных ситуациях очень сложны. Наречение И. зависело от многих обстоятельств — особенностей младенца, условий его рождения, сопутствующих (смежных по времени) событий, указаний (сны, дивинации, предска-

зания и т. п.), а сам выбор И., помимо традиции, мог определяться установкой на защитный вариант [ср. обычай наречения непривлекательным И. или множеством И. с тем, чтобы злым духам было трудно найти истинное И.; ср. также обряд «стирания» И., ставшего известным, и тайного наречения новым И. (евреи в древности меняли свои И. по малейшему поводу)]. С другой стороны, «открытый» вариант имяположения, с установкой на усиление положительных моментов [наречение «приятным» И., иногда целой серией их, или выбор И. из сферы божественного (ср. значение имён: Авраам — «высший отец», Эммануил — «с нами бог», Самуил — «услышанный богом» и т. п.)].

Установки в отношении И. определяют некоторые важные особенности текстов, имеющих целью воздействие на И. и через него на его носителя. Поношению и осмеянию И., нанесению ему вреда [напр., во вредоносных заговорах, чёрной магии, инвективах, проклятиях, издёвках, сквернословии и непристойностях (типа римских фесценний)] противостоит хвала И., его славословие, возвышение [ср. инвокации, вызывания, выкликания чувствующего имени, переходящие в дифирамбы, гимны, оды; торжественные величания на празднике, свадьбе, при похоронном обряде (ср. рим. *laudatio funebris* или рус. плачи); призывания богов или душ умерших и т. п.]. Во всех этих жанрах И. нередко подвергается той же операции расчленения и разбрасывания. Поэтому соответствующие тексты также избобилуют анаграммами, грамматической игрой И. (напр., последовательным употреблением И. в разных формах), мифологическими этимологиями и другими приёмами, определяющими стилистику таких текстов. Эти особенности использования И. подтверждают распространённый в архаичных коллективах взгляд на И. как на внутреннюю сущность, душу его носителя, источник силы и процветания.

Лит.: Фрейденберг О. М., Поэтика сюжета и жанра, Л., 1936; Брайант А. Т., Зулуцкий народ до прихода европейцев, пер. с англ., М., 1953; Бахтин М. М., Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса, М., 1965; Топоров В. Н., Из области теоретической ономастики, «Вопросы языкознания», 1962, № 6; его же, Об одном способе сохранения традиции во времени: имя собственное в мифологическом аспекте, в кн.: Сборник памяти Д. К. Зеленина, Л., 1979; Иванов В. В., Древнеиндийский миф об установлении имен и его параллель в греческой традиции, в кн.: Индия в древности, М., 1964; Огибенки Б. Л., Вопросы ведийской ономастики, в кн.: Структурная типология языков, М., 1966; Лотман Ю. М., Успенский Б. А., Миф — имя — культура, в кн.: Труды по знаковым системам, т. 6, Тарту, 1973; Ueiser H., Die Götternamen, Bonn, 1896; Gardiner A. H., The theory of proper names,

L., 1910; Funk and Wagnalls standard dictionary of folklore, mythology and legend, v. 2, N. Y., [1950]; Jobes G., Dictionary of mythology, folklore and symbols, pt. 2, N. Y., 1962; Taylor A., Names in folktales, в кн.: Märchen, myths, dichtung, Münch., (1963); Gonda J., Notes on names and the name of God in Ancient India, Amsterdam—L., 1970. В. Н. Топоров.

ИМИР (др.-исл. Ymir), в скандинавской мифологии первый великан и вообще первое антропоморфное существо, из тела которого создан мир. Аургельмир, Бримир, Бланн — видимо, его другие имена. Слово Ymir этимологически означает двойное (т. е. двуполое) существо или близнецов. Такое же значение имеет и имя западногерманского земнородного бога *Туисто*, с которым И., вероятно, совпадает и генетически (ср. также индийского бога *Яму*; ср. такие слова в индосвропских языках, как ирл. *emúin*, «близнец», и латыш. *jumis*, «двойной плод»).

Миф об И. (упоминаемый в «Старшей Эдде» — в песнях «Прорицание вёльвы», «Речи Вафтруднра», «Речи Гримнира», а также в «Младшей Эдде») — основной космогонический миф скандинавской мифологии. В Нифльхейме («тёмный мир»), на севере, из потока Хвергельмир («кипающий котёл») вытекали многочисленные ручьи, а из Муспелльсхейма («огненный мир»), на юге, шёл жар и огненные искры. Когда реки, называемые Эливагар («бурные волны»), застыли льдом, из них выделился ядовитый иней, заполнивший мировую бездну (Гиннунгагап). Под влиянием тепла из Муспелльсхейма иней стал таять и превратился в великана (ётуна) И. Возникшая из растаявшего инеем корова *Аудумла* выкормила И. своим молоком; из солёных камней, которые она лизала, возник Бури, предок богов (отец *Вора*). Оба источника сообщают, что под мышками у И. родились мальчик и девочка, а его ноги породили сына. Этот мотив соответствует представлению об И. как гермафродите (первопредки описываются как гермафродиты во многих мифологических системах, например в африканской мифологии; поразительно сходный со скандинавским мотив рождения из-под мышек мифологического первопредка зафиксирован в мифологии австралийцев аранда). Сын И. — Трудгельмир, внук — Бергельмир; это т. н. «инейные великаны» (хрнмтурсы). Сыны Вора — Один и его братья впоследствии убили И. и из его тела создали мир, как об этом говорится в «Речах Гримнира»: плоть И. стала землёй, кровь — морем, кости — горами, череп — небом, а волосы — лесом; из ресниц И. построены стены *Мидгарда*. Сходные мотивы создания мира из принесённого в жертву тела мифического существа имеются в индий-

ской мифологии (*Пуруша*), китайской (*Пань-гу*), вавилонской (*Тиамот*), ацтекской (богиня земли) и др.

Лит.: Schröder F. R., Germanische Schöpfungsmýthen, 1. «Germanisch-Romanische Monatsschrift», 1931, Jg. 19; Börtzler F., Ymir, «Archiv für Religionswissenschaft», 1936, Bd 33. Е. М. Мелетинский.

ИМИУТ (imj-wt), в египетской мифологии один из эпитетов *Анубиса*, определявший его как бога бальзамирования. Его фетиш — шура, забинтованная в льняные пелены, которую прикрепляли к шесту, вставленному в сосуд, и помещали в гробницу умершего. Р. Р.



Гор и Анубис — Имиут водят фараона Рамсеса I в царство мертвых. Фрагмент стеной росписи гробницы Рамсеса I в Долине царей. XIX династия.

ИМРАН (Imrān), в мусульманской мифологии отец *Мусы* (Коран 3:30). Соответствует библейскому Амрану. В Коране упоминается также И., не идентичный библейскому и определяемый как отец *Марьям* (3:31; 66:12).

ИМУГИ, Исими (диал. название), в корейской мифологии огромное морское змееподобное существо, не ставшее драконом и несколько лет пролежавшее неподвижно в воде. См. *Куроньи*. Л. К.

ИНАННА, Инни́н, Нинанна (шумер., «владычица небес»; возможно, народная этимология), в шумерской мифологии богиня плодородия, плотской любви и распри; под именем Нинсианы почиталась также как астральное божество — «звезда утреннего восхода» (планета Венера). И. — центральный женский образ шумерского пантеона, перешедший затем в аккадский (аккад. Иштар). Перво-

начально И. была местной богиней-покровительницей Урука, Забалама и Кулаба. Символ И., ставший знаком-идеограммой её имени — кольцо с лентой (косой?), (появляется в изобразительном искусстве Шумера и в ранних пиктографических текстах уже на рубеже 4—3-го тыс. до н. э.), другой символ — многолепестковая розетка, может быть, изображающая звезду. В списке богов из Фары (26 в. до н. э.) упоминается на третьем месте (после *Ана* и *Энлиль*). В литературных мифологических текстах, по одной (урукской) традиции, И. — дочь бога неба *Ана*, по другой (урской), — дочь бога луны *Нанны*, сестра солнечного бога *Уту* (родового бога династии правителей Урука). С вытеснением *Ана* *Энлилем* И. иногда называют его дочерью. Фигурально (но не в буквальном смысле слова) её часто именуют дочерью *Энки* как божества мудрости. Основной аспект И. — богини плотской любви пренятственно закрепленную за ней постоянного супруга. Среди её мужей упоминаются бог — цокровитель Киша воин *Забаба* (местная традиция), И. — бог-пастух *Думузи*. В шумеро-аккадском мифе о возвышении И. её супружество с отцом богов *Аном* и возведение её в роль *Анту(м)* (владычицы богов) носит политический характер (создание единого пантеона с укреплением деспотической власти царей III династии Ура). Образ И. не является образом богини-матери, хотя изредка как её сын (а возможно и возлюбленный) выступает воинственный бог *Шара* (культ в городе Умма).

С И. связано большое число мифов. Один из мифов (условное название: «Энки и Шумер», или «Энки и мироздание») связан с определением функций богини. И. жалуетса мудрому «отцу» Энки на то, что её обошли при распределении божественных обязанностей. Тогда Энки наделяет И. любовью к битвам и разрушению, способностью привлекать мужчин и дарит ей всевозможные одеяния (в другом варианте мифа И. возмечивает бог *Ан*). И. как носительнице культуры посвящён один из искуснейших по композиции мифов, в котором наиболее полно отразились шумерские представления о культуре своего времени. И. отправляется из Урука в Эреду (г) к «бог-отцу» Энки с целью приумножить славу Урука: И. хочет облагодетельствовать свой город, добыв для него таблицы судеб *ме*, хранящиеся у Энки. Тот принимает богиню очень приветливо. На пиру захмелевший и окончательно очарованный И. бог опрометчиво дарит *ме* И., которые та торопится погрузить в ладью. Протрезвевший Энки посылает демо-

нов водной стихии (лахама) во главе со своим советником Исимудом в погоню за И. На каждой из семи стоянок по дороге от города Энки — Эреду(г)а до Урука происходит сражение между силами И. и Энки, но в конце концов И. удаётся довести ме до Урука, и они оказываются потерянными для Энки навсегда. В роли носительницы культуры И. выступает и в мифе «И. и гора Эбех». Здесь И. (богиня-воительница) вступает в битву с персонифицированной горой — чудовищем Эбех (по мнению исследователей, миф отражает борьбу Двуречья с северными горными народами и, возможно, связан в какой-то степени с победой урукского правителя Утухенгала над куттиями), и в мифе «И. и Билулу», где подчёркиваются её жестокие черты, она убивает старую богиню Билулу и её сына (видимо, степные божества), но затем «определяет их судьбу»: Билулу она превращает в кожаный бурдюк для хранения воды в степи, её сына делает удюгом и ламой (демонами-хранителями) степи.

В мифе «Возвращение И.» И. сперва выступает против Ана в союзе с лунным и солнечным божествами, затем переходит на его сторону и в конце концов становится его супругой. В мифе об И. и садовнике Шукалтуде И. мстит всему человечеству за то, что тот изнасиловал её сиящей, когда она, устав от путешествия, прилегла отдохнуть в выращенном им саду: И. превращает в кровь всю воду в источниках, так что деревья начинают сочиться кровью, и насыляет на страну опустошительные вихри и бури.

Наиболее важный для понимания образа И.—цикл, условно называемый «И.—Думузи». Он состоит из ряда любовных песен, посвящённых начальному периоду их любви, т. е. предбрачному ухаживанию. Эти песни являлись частью священного праздника, совершавшегося каждый первый день нового года, и связаны с культом плодородия. Запись этих явно обрядовых песен (21 в. до н. э.) стоит в прямой связи с обожествлением царей III династии Ура, ведущих своё происхождение из Урука, и следовавшей за этой династией I династии Исина. Царь в этом обряде олицетворял бога Думузи, а жрица — его супругу богиню И. В текстах И. предстаёт в образе строптивой и своенравной девушки, влюблённой в своего жениха. С некоторыми оговорками к этому циклу может быть присоединён миф о сватовстве к И. бога-земледельца Энкимду и богастуха Думузи: И. первоначально предпочитает Энкимду, однако Уту, выступающий посредником, ходатайствует за Думузи, и И. меняет своё

Голова богини из Урука. Ок. 3000 до н. э. Багдад, Иракский музей.



решение (миф — этимологический, основная его направленность — сравнение преимуществ земледелия и скотоводства). Логическим завершением всего цикла является миф о нисхождении И. в подземный мир. И. решает спуститься в подземный мир (причины её решения не объяснены, что свидетельствует о древности мифа; в дальнейшем в тексте есть туманные упоминания о необходимости совершить какие-то погребальные обряды, якобы связанные со смертью, то есть с уходом в подземный мир супруга богини загробного царства Эрешкигаль). Уходя в подземный мир и опасаясь, как бы её сестра царица подземного царства Эрешкигаль не предала её смерти, И. оставляет своему послу и визирю Ниншубуру (по мнению некоторых исследователей, — существо женского пола, возможно, гермафродит) наказ: через три дня совершить на «холмах погребальных» обряд её оплакивания, а затем отправляться в храмы трёх великих богов — Энлиля, Нанны и Энки и просить у них помощи в спасении И. из «страны без возврата». Из трёх богов только Энки принимает меры к спасению И. Он достаёт грязь из-под ногтей, «крашенную красной краской», и лепит два загадочных существа — «кургара» и «калатура» (по-видимому, енухов или уродцев), снабжает их «травой жизни» и «водой жизни» и, научив магическому заклинанию, отправляет в подземное царство. Но И. к этому времени уже мертва. У врат «страны без возврата» её встречает привратник Нети. Он проводит её через семь ворот подземного мира и каждый раз снимает с неё какую-либо деталь одежды или украшения (что, видимо, лишает её магической силы ме). И. обнажённой предстаёт перед сестрой. Та направляет на неё «взгляд смерти», и И. превращается в труп, который Эрешкигаль «всает на крюк». Появившиеся в подземном царстве посланцы Энки застают Эрешкигаль в родовых муках (не потому ли та мучается, что с уходом богини любви и плодородия прекратились роды на земле? Мотив прекращения совокуп-

ления и жизни при уходе богини в подземный мир звучит в более позднем тексте 1-го тыс. до н. э. о нисхождении Иштар). «Кургар» и «калатура», смягчив заклинательной формулой муки царицы, добиваются у неё обещания выполнить их желание. Они просят труп И., а затем оживляют его травой и водой жизни. Но её останавливают судьи подземного царства боги-ануннаки: И. не может покинуть подземного мира, не оставив там себе замены, таков закон «страны без возврата», одинаковый для богов и для людей. После трёхкратных поисков-выбора (Ниншубур, бог Лулаль и сын-возлюбленный Шара) И. приходит в Кулаб — пригород Урука, где застаёт своего супруга Думузи сидящим на троне в царских одеждах. На него она и устремляет «взгляд смерти». Думузи обращается к своему родичу богу Уту с мольбой о помощи, бежит, сообщив место своего убежища только сестре Гештинанне и неизвестному «даругу» (часть мифа восстанавливается по тексту «В жалобах сердца», или «Сон Думузи»). Но друг, подкупленный галла (демонами, преследующими Думузи), открывает им место убежища Думузи, тот бежит дальше, Уту превращает его в газель (или ящерицу), но в конце концов демоны всё же настигают его и разрывают на части. Гештинанна готова сойти в подземный мир за брата, но И., которой дано быть судьёй, изрекает свой приговор: «полгода — ты, полгода — она», т. е. Гештинанна и Думузи должны поочередно делить свою судьбу в подземном мире. Нейтральный и как будто равнодушный суд И. и её горькие плачи по безвременно ушедшему возлюбленному кажутся противоречивыми целеустремлённой жестокости, с которой богиня, спасая себя, добивается гибели супруга, но они противоречивы лишь внешне: И. выступает здесь как олицетворение неких могучих сил природы, безразличных к понятиям добра и зла. В этом мифе отражены все основные аспекты образа И.: в первую очередь богини любви, плодородия и жизненных сил, далее — воинственность и коварство и, наконец, астральный (ответ на вопрос привратника: «кто ты?» — «я — звезда утреннего восхода»).

О развитии образа в вавилоно-ассирийской мифологии см. в ст. Иштар.

В. К. Афанасьева.

ИНАРИ (др.-япон., возможно, от Ичанари, где элемент «ина» или «инэ» означает «рис на корню», а «чари» — «рождение», «появление на свет»), в японской мифологии божество пищи, «пяти злаков», поглотившее древний культ Уканомитама — «бога-священного духа пищи», рождённого *Сусаноо* и *Каму-Онти* —

«божественной девой из Оити» («Кодзики», «Нихонги»). Культ И. широко распространён среди японцев, прежде всего как связанный с земледелием. С развитием торговли и денежного обращения это божество стало широко почитаться и среди горожан как приносящее удачу в торговых делах, обогащение. С И. связан народный культ лисицы, считающейся его посланцем или даже воплощением. Празднества в честь И. устраиваются в феврале, когда совершаются моления об обильном урожае (в деревнях в это время выставляются красные флаги в честь «пресветлого бога И.»), или осенью, в октябре — ноябре как праздник урожая. В народном языке распространены пословицы и поговорки, связанные с культом И., напр.: «Дневной вор перед Инари», т. е. вор, не боящийся гнева богов, и т. п. Е. П.



Инари. Раскрашенное дерево. Конец 18 — нач. 19 вв. Париж, музей Гиме.

ИНАХ (Ἰναχος), в греческой мифологии бог одноимённой реки Инах в Аргосе и аргосский царь. И. — сын *Океана* и *Тетиды*, отец *Форонея* — первого человека в Пелопоннесе (Apollocl. II 1, 1), *Ио* — возлюбленной *Зевса*, *Аргоса* — стража *Ио* (II 1, 3). По преданию, в споре *Посейдона* и *Геры* отдал предпочтение богине и построил ей в Аргосе храм. С тех пор разгневанный *Посейдон* каждое лето высушивает русло реки И., затем река пополняется дождями (Paus. II 15, 5). В мифе — сочетание древнего хтонизма и поздней этнологии. А. Т.-Г.
ИНГ (Ing), в германской мифологии божество (упоминается англосаксонской рунической надписью), которое, по-видимому, тождественно скандинавскому *Ингви-Фрейру* (см. в ст. *Фрейр*); вероятно, считалось родо-

начальником одной из трёх упоминаемых *Тайтом* племенных групп германцев — *ингвеонов*. Е. М.

ИНДЕЙЦЕВ СЕВЕРНОЙ АМЕРИКИ МИФОЛОГИЯ сложилась в условиях родоплеменного строя и его разложения, в период образования союзов племён, военной демократии, в редких случаях — при наличии рабовладения (у племён северо-западного побережья). Она отражает сложные миграционные процессы, резкие контрасты природных условий, процессы взаимовлияния оседлых и кочевых, земледельческих и охотничьих племён, важнейшими среди которых являются племена ирокезской языковой семьи (кайюга, онондага, онеида, мохаук, тускарора, гурупы и др.), алгонкинской (делававары, оджибве-чиплева, меномин, потаватоми, арапахо, черноногие, чейенн и др.), мускогской группы (чероки, чокто, чикасо, семинолы и др.), языковой семьи сиу (дакота, вбронны, мандан, оседж, понка, виннебаго) и другие племена прерий (кайова, поуни), племена атапаскской языковой семьи (апачи, навахо), юки; хока (помо, вашо, юма), пенути (винтун, майду, мивок), хоппи, зуни, тэва и др.; племена северо-западного побережья, принадлежащие к различным языковым семьям (тлинкит, хайда, цимшиан, квакнутль, нутка, сэлиш).

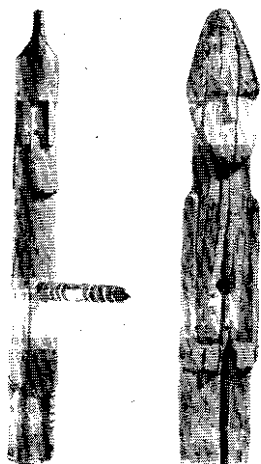
В И. С. А. м. слабо выражена персонификация сверхъестественных существ, отсутствует чёткое представление об иерархии богов и духов. Широкое распространение получило представление о четырёх сторонах света, четырёх стихиях (земля, огонь, ветер, вода), соотносящихся с символикой цвета и различными предметами и явлениями природы. Совокупность четырёх сторон света является символом завершенности и единства мира, он тесно связан с идеей цикличности всего окружающего.

Все явления природы наделяются невидимой магической силой, которая служит обозначением не только духа или божества, но и всего мира в целом, а также любой сверхъестественной способности (у племён группы сиу — *вакан*, у черноногих — *несару*, у алгонкинов — *маниту*, у ирокезских племён — *оренда*). У многих племён выделяется верховное божество с функциями создателя мира идемиурга антропоморфного, зооморфного вида или безликое (у черноногих — *Старик*, у чейеннов — *Махео*, у апачей — *Асен*, у пуэбло — *Авоनावилона*, у ирокезов — *Таронхайвагон*, у мускогов — *Эсогету Эмисси*).

Почти у всех племён зафиксированы мифы о сотворении мира. Так, согласно мифу мускогов, два голубя, летавшие над водой, увидели торчащий над водой стебель травы. Вскоре показа-

лась земля и посреди равнины высокой холм с жилищем *Эсогету Эмисси* на вершине. Согласно мифам ирокезских племён, прабабу людей *Атаент-сик* (*Авенхан*), которая упала с верхнего мира, населённого животными, поддержала на поверхности мирового океана группу животных (бобр, ондатра, выдра и черепаха), одно из которых (ондатра) нырнуло, достало со дна горсть земли и положило её на панцирь черепахи; постепенно горсть земли выросла и образовала сушу. В ирокезской и алгонкинской мифологической традиции черепаха символизирует землю. В космогоническом мифе зуни *Авоनावилона* силой мысли создал жизнетворные туманы, затем из собственного тела небо и землю, от которых в самом нижнем из четырёх покровов земли возникли ещё не завершённые племена людей и животные. Там же появился первый человек, мудрейший *Пошшанкия*, который с помощью братьев-близнецов вывел людей сквозь три других покрова земли на поверхность. Согласно космогоническому мифу хоппи, бог-создатель *Тайова* задумал первый мир и сотворил себе помощника — *Сотукнанга*, а тот — *Паучиху*. Она из щепотки земли создала близнецов: первый из них — *Покангхойя* создал скалы, второй — *Полонгохойя* наполнил мир звуками. Позже *Покангхойя* отправился на север, а *Полонгохойя* — на юг, чтобы уравновесить мир. Затем от матери-кукурузы и отца-неба родились первый мужчина и первая женщина. В дальнейшем из-за распрей между людьми, вызванных злыми существами, *Тайова* решил уничтожить второй и третий миры. На пороге четвёртого *Сотукнанг* и *Паучиха* покинули людей. Люди поднялись в этот мир через отверстие *Сипауу*, которое, по представлениям пуэбло, находится в центре земли. В космогонических мифах навахо ощущается влияние мифологии пуэбло. За время сотворения народ побывал в пяти мирах: четырёх тёмных и последнем — многоцветном.

Для И. С. А. м. весьма характерны мифы о происхождении и миграции племён и о приобретении ими чудесных талисманов или реликвий. У алгонкинов (в частности, делававаров) миграционный миф повествует об историческом странствии племени с его легендарной прародине, лежащей на северо-западе США, на юго-восток континента. В мифологии индейцев кайова говорится о том, что племя поднялось в этот мир через полый древесный ствол и странствовало от верховьев реки *Иеллоустон* на юг степной зоны, приобретает в пути чудесный фетиш — *куклу Тай-ме*. Предки индейцев оседж, согласно их мифологии, спустились на землю со

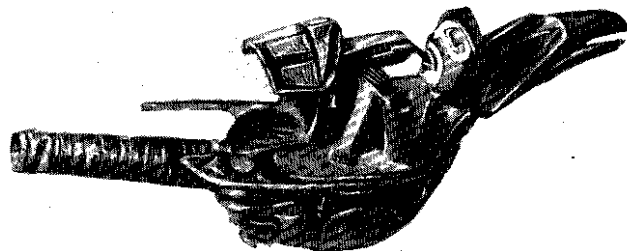


Ахайюта, близнецы — боги войны у индейцев зуни. Дерево. Бруклин. Музей изобразительных искусств (слева); Дерево. Лондон. Библиотека Пола Хэмлина (справа).

Сисиютль, морской двухголовый змей у индейцев квакиутль. Кость. Лондон, Британский музей.



Птица грома, несущая на спине человека и птицу (у индейцев тихоокеанского побережья). Шаманская погремушка. Раскрашенное дерево.



звёзд и пришли к реке Миссисипи. У племён северо-запада распространены мифы о происхождении и истории знатных родов и их вождей, куда входят мотивы о миграции из-за моря, о войнах с окружающими племенами, о чудесном приобретении тотемных гербов (последние широко изображаются на тотемных столбах, стенах домов, надгробных памятниках, лодках и т. д.). Согласно мифам нуэбло (в частности, у хоппи) на поверхности земли людям встретился их защитник и покровитель Масау'у, он потребовал от людей совершить по четыре миграции вдоль и поперёк континента и затем основать поселения. Масау'у снабдил старейшин отдельных родов племени каменными табличками, на которых был начертан путь каждого рода. Во время миграций каждый род приобрёл своих духов-покровителей — качина, связанных с культом плодородия. Эпизоды стран-

ствий различных родов нуэбло записаны на скалах ряда каньонов юго-запада, отдельные фрагменты мифов сохранились в виде настенных фресок в ритуальных святилищах-кивах.

Близнечный миф в различных его вариантах распространён в мифологиях всех племён, причём встречается как мотив братьев-антагонистов (напр., у ирокезов — *Иоскеха* и *Тавискарон*), так и противоположный им мотив братьев-созидателей (Ахайюта у зуни и др.). В близнечном мифе навахо *Ахсоннутли* родила близнецов — богов-воинов. Возмужав в четыре дня, они вступили в поединок с отцом-солнцем, который признал в них своих детей и вручил им чудесное оружие. С его помощью близнецы обошли весь мир, избавив его от чудовищ и врагов индейцев навахо. Согласно мифу кайова, два брата, сыновья солища и смертной женщины, были найдены и воспитаны бабкой-паучихой. После

ряда приключений один из братьев превратился в водяного дракона, а второй разделил своё тело на десять частей и завещал их в виде святынь народу кайова. Широко известен зооморфный (реже безликий или одновременно антропоморфный) персонаж, соединяющий в себе функции творца мира и культурного героя, а чаще и функции злоумышленника, премудрого глупца-трикстера, обладающего способностью всевозможных перевоплощений. В образе трикстера соединяются противоречивые начала, отражающие первобытный синкретизм представлений о добре и зле. Как культурный герой он является похитителем огня, изобретателем ремёсел, спасителем людей, победителем чудовищ и т. д. В космогонических мифах северо-западного побережья в роли творца выступает зооморфный трикстер, чаще всего ворон, у тлинкитов — великий ворон *Иель*, в южной части побережья — норка, сойка и др. У алгонкинских племён к таким персонажам относятся *Манабозо* и *Глускэп*, у сиу — паук *Иктоми*, у чероки — кролик; в ряде мифов появляется в этой роли койот (навахо, нуэбло, племена прерий). Широко распространены мифы о культурных героях. В мифах племён северо-западного побережья роль культурного героя выполняет птица грома — *Тсоона*. Птица грома фигурирует также в мифах алгонкинов, нуэбло и сиу-дакотов. Она научила людей строить многосемейные дома, ставить тотемные столбы (часто они венчаются изображением Тсоона с распростёртыми крыльями). По представлениям индейцев квакиутль, грозы возникают во время единоборства Тсоона с гигантским змеем, злобным существом по имени *Сисиютль*. Взгляд Сисиютля смертоносен, победить его можно лишь моральной чистотой, превосходящей силой духа. У мохаве культурным героем, старшим сыном

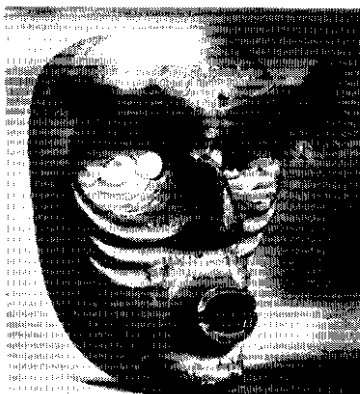
Мать-земля. Курган в форме змеи. Одна из разновидностей змеиного культа. 2 в. до н. э. 7 в. н. э. Фото. Близ города Портсмут (штат Огайо).



земли и неба считался *Матовелия*, после его гибели остался брат *Мастамхо*; он заставил всех людей четырежды вскричать хором, после чего появились солнце и луна. Затем *Мастамхо* победил великую гремучую змею и отсек ей голову; из крови змеи возникли пресмыкающиеся и злые насекомые. *Мастамхо* распределил среди разных племён землю, реки, горы, научил 모хаве земледелию и мастерству керамики. Затем он превратился в орла и улетел прочь.

Особое место в И. С. А. м. занимают мифы о великанах-людоедах; они носят противоречивые черты и свидетельствуют о пережитках каннибализма. У ирокезов к таким мифам относится цикл о кремнёвых людоедах-великанах, вторгавшихся с севера во владения ирокезов и истреблявших людей. Таронхайвагон сжалился и в облике великана привёл всех людоедов к селению Онондага, где обрушил на них град каменных глыб. Удалось спастись лишь великану по имени Ганусква, который передал ирокезскому охотнику искусство изготовления священных масок, применяемых при лечении болезней (т. н. «ложные лица»). По другим источникам, эти маски передал после единоборства с Таронхайвагоном великий горбун Хадуйгона (вариант: в облике Хадуйгона выступает Тавискарон). У племён северо-запада распространённым персонажем является *Дсоноква* (у квакиутль), *Кали-Ахкт* (у сквоммиш), *Ишкус* (у маках). Это великанша-людоедка с медными когтями, которая свистом заманивает детей в лес и уносит их на спине в корзине. Однако ей не удаётся насытиться человеческой кровью. *Дсоноква* попадает в ловушку, приготовленную людьми, и её сжигают; но при попытке развестись по ветру пепел *Дсоноквы* он превращается в москитов. По ряду источников, верховным божеством квакиутлей является *Каннибал-На-Северном-Краю-Мира*, сверхъестественная сила которого становится достоянием членов ритуального общества *Людоедов* во время драматизированных церемоний. В других мифах можно выделить мотивы о людях-пигмеях (у ирокезов и алгонкинов). На северо-западе довольно распространённым является миф о бедном сироте, презираемом окружающими, который приобретает сверхъестественную силу и добивается признания. Часто встречаются мифы о превращении людей в животных и о странствиях в иной мир. К позднемифологическому циклу относятся предания ирокезов об образовании Союза ирокезских племён (*Великой Лиги*), которое приписывается пророкам *Гайавате* и *Деганавиде*.

В мифах земледельческих племён (ирокезов, пуэбло, алгонкинов) суще-



Дсоноква, великанша-людоедка у индейцев квакиутль. Дерево. Лондон, Британский музей.

ственное место занимают божества — олицетворения полезных растений («три сестры» — маис, фасоль и тыква — у ирокезов, *Мондамин* — у алгонкинов), а также множество антропоморфных или безликих невидимых духов как различных стихий, так и отдельных предметов. Для алгонкинов характерны многочисленные добрые и злые духи природы (*маниту*). Злые *маниту* имеют вид рогатых водяных змей, но могут изменять свой облик. Важнейшие божества навахо относятся к разряду «старших богов»,

Птица грома (у индейцев хайда). Раскрашенное дерево. Лондон, Британский музей.



ужасающих по облику и одновременно прекрасных, в целом благосклонных к человеку, которые напоминают качина племён пуэбло. «Младшие боги» — это духи местных святых, каньонов, гор, отдельных животных. В мифах сиу-дакотов присутствуют четыре категории духов, олицетворяющих четыре стихии: воду (*уинктех*), землю (*тункан*), ветер (*такушканшкан*) и огонь (*вакиньян*), — каждая из которых обладает сложной цветовой и пространственной ассоциативной связью. Важное место в мифах занимают медведь (символ творца) — почти во всех мифологиях, змея (символ земли) и орёл (символ солнца), бизон у племён прерий; собака, лис и др. у степных индейцев считаются основателями воинских союзов.

Европейское завоевание и вызванный им упадок аборигенной культуры повели к возникновению в среде индейцев ряда мессианских учений, пророчеств, в которых традиционные мифологические представления причудливо соединялись с некоторыми догматами христианства. Одни из них (напр., «пляска духов», «религия снов») оказались недолговечными, другие постепенно приобрели вид и статус самостоятельных религий (*пейотизм* у многих племён США, религия *Прекарского озера* — у ирокезов).

Мифологические представления индейцев Северной Америки нашли широкое отражение как в традиционных формах искусства (устное народное творчество, ритуальная живопись и скульптура, пиктография), так и в новых — современном изобразительном искусстве, прикладные искусства и литература. Так, керамика со сложными узорами, воспроизводящими символы плодородия (у пуэбло), плетение корзин с мифологическим орнаментом (у индейцев Калифорнии), ткачество одеял (у навахо), накидок (у племён северо-запада). Традиционное скульптурное изображение качин в 20 в. становится предметом промысла у пуэбло, а искусство резьбы по дереву (тотемные столбы, опоры домов, маски и т. д.) успешно возрождается у тлинкитов, квакиутлей и др.

В традиционном виде символическая живопись, связанная с обрядностью, была развита у пуэбло (фрески святилищ у хопи) и навахо (разноцветные многофигурные «песчаные рисунки», сопровождавшие различные обряды). У племён прерий было развито составление символических индивидуальных гербов-талисманов на шитах, геометрические изображения на бизоньих шкурах, а также составление пиктографических календарных летописей, воспроизводящих историю народа (сиу, позже кайова). На этой основе с 20 в. у индейцев появляется



Хадуигон («Ложные лица»). Маски индейцев племени апанадага. Дерево и конский волос. 2-я половина 19 в. Нью-Йорк. Музей американских индейцев.

тенденция к возрождению и обновлению традиционных живописных форм, образуется своего рода аборигенная школа живописи у пуэбло, навахо, у племён прерий и северо-запада.

Устное народное творчество индейцев довольно разнообразно. Оно включает в себя различные мифологические предания, песенные циклы, ораторское искусство. Нередко мифологические мотивы в виде песен, преданий, риторики приобретали художественное единство в структуре драматизированных церемоний (напр., «Ночная песнь» у навахо, «Траурный обряд» у ироксов и др.). Тенденция к созданию значительных эпических повествований зафиксирована у племён пуэбло, навахо, делаваров (пиктографическая хроника «Валам Олум»), ироксов. Эти произведения служат важными источниками для изучения мифологии индейцев Северной Америки. Аборигенная школа ораторского искусства заявила о себе в период освоения страны европейцами. В ней отразились в трансформированном виде мифологические представления о цикличности сущего, идея о Ваконда, о родстве людей и животных, цветовая символика. Современная литература индейцев США развивает основные образы и понятия народной культуры. В литературе переосмысливаются магические числа, цвета, понятие о великой тайне (ваконда), включаются мифологические персонажи, мотивы и песни. Писатели США эпизодически

обращались к миру мифологических образов (поэтическая обработка мифов в творчестве Лонгфелло, романы Дж. Ф. Купера). Мифологизация придаёт неповторимое своеобразие современной индейской прозе (Н. Скотт Момалей, Х. Сторм) и поэзии (Дж. Уэлш, Д. Ниатум).

Лит.: Народы Америки, т. 1—2, М., 1959; Токарев С. А., Религия в истории народов мира, 2 изд., М., 1965; Сегал Д. М., Мифологические изображения у индейцев северо-западного побережья Канады, в кн.: Ранние формы искусства, М., 1972; Воас F., Tsimshian mythology, в сб.: 31 Annual report of the Bureau of American ethnology, 1909—1910, Wash., 1916; Radin P., The Trickster. A study in American Indian mythology, N. Y., 1956; Alexander H. B., North American mythology, N. Y., 1964; Burland C., North American Indian mythology, N. Y., 1964; Spence L., Myths and legends of the north American Indians, N. Y., 1974; Dockstader F. J., Indian art in America, Greenwich, 1961; Jones L. T., Aboriginal American oratory, Los Ang., 1965; Asirv M. (ed.), American Indian prose and poetry: an anthology, N. Y., 1962; Sanders T. E., Peck W. W., Literature of the American Indian, N. Y., 1973; Momaday N. S., The way to Rainy Mountain, Albuquerque, 1969; Storm H., Seven arrows, N. Y., 1972; Carriers of the Dream wheel, N. Y., 1975; Bierhorst J. (ed.), The Red Swan. Myths and tales of the American Indians, N. Y., 1976.

А. В. Ващенко.

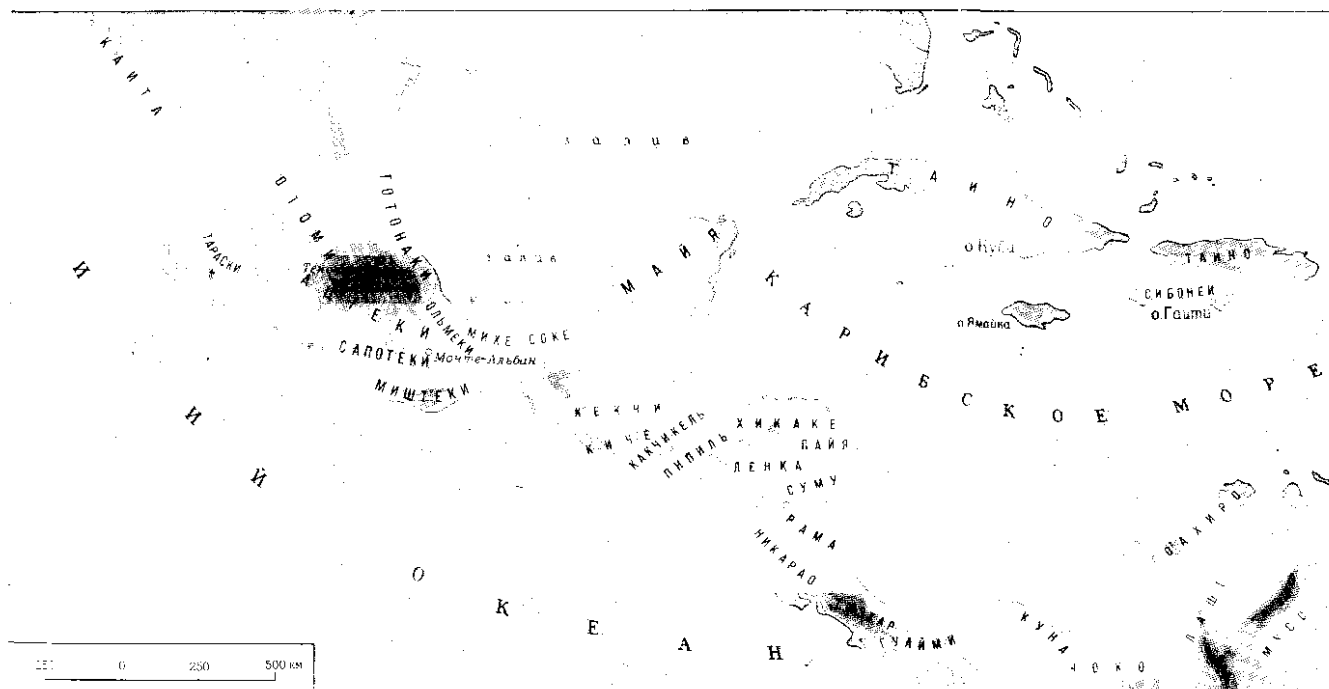
ИНДЕЙЦЕВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АМЕРИКИ МИФОЛОГИЯ. До испанского завоевания (16 в.) территория Центральной Америки была заселена индейцами различных языковых групп. У индейцев Месоамерики (ацтеков, тольтеков, сапотсков, миштеков, тарасков, майя и др.) с первых веков до н. э. существовали раннеклассовые государственные образования. Племена, обитавшие севернее и южнее Месоамерики, стояли на более низком уровне социально-экономического развития. Несмотря на различие языков и исторических судеб отдельных лингвистических групп, мифология индейцев Месоамерики была единой, но претерпевала стадийные изменения.

Вероятно, уже у первых насельников Центральной Америки в период позднего палеолита существовали мифы о возникновении огня, происхождении людей и животных, сожительство медведя и женщины и др. В дальнейшем, при развитии собирательства были созданы мифы о каймане — покровителе пищи и влаги, о добрых духах растительности, о строении вселенной. Ко времени domestikации и распространения маиса как культурного растения (5 тыс. до н. э.) относятся и восстановленные по истрогонам, многочисленным обломкам глиняных статуэток и каменным печатям-штампам мифы о верховном многофункциональном божестве — «богине с косами» (название условно), в образе которой сливаются более ранние представления о духах растительности и животного мира. «Богиня с косами» олицетворяет одновременно небо и землю, жизнь и смерть (некоторые её

изображения имеют по две головы); из её груди струится «небесное молоко» — дождь, она владычица всякой влаги, от неё зависит процветание всего растительного и животного мира.

В более поздних мифологических системах это божество распадается на ряд богинь, связанных с влагой, луной, деторождением, смертью, кукурузой, какао, агавой и др. Богиня изображалась в виде девушки с четырьмя косами, попарно спускающимися на грудь, женщины с подчёркнутыми чертами пола или старухи с отвисшей грудью. Эти три этапа возрастного развития женщины (юность, зрелость, старость) являются олицетворениями времени весеннего цветения, плодоношения и осенне-зимнего периода; сохранилась статуэтка богини с триединым торсом. Известны и зооморфные изображения этой богини: в виде утки (владычица воды), жабы (владычица земля), паука и др. Её сын, упитанный младенец без явных признаков пола («толстый бог»), выступает посредником между матерью и людьми, чьё благополучие он обеспечивает. Вероятно, он олицетворяет маис и солнце (позднее в его функциях выступают три различных божества — кукурузы, солнца и весеннего цветения природы, ср. ацтекского *Шипе-Тотека*). К пантеону этого времени относится и бог в образе пожилого бородатого мужчины, который, возможно, почитался как «старый бог» (ср. ацтек. Шиутскутли) — отец «толстого бога», хотя и не ясна его связь с «богиней с косами» в этой мифологической системе, засвидетельствованной почти на всей территории Месоамерики.

В 15—4 вв. до н. э. сформировалась, очевидно, сначала у ольмекцев (первыми достигших стадии раннеклассового общества) новая мифологическая система, которая распространилась затем среди других этнических общностей. Ольмекская мифология, созданная на основе предшествующих мифологических представлений, значительно их перестроила. Ольмеки положили начало необычайно широкому распространению у индейцев Центральной Америки культа ягуара: все основные божества их имели ягуароподобный облик (очевидно, ягуар, который, преследуя лесных травоядных, распугивал их и сгонял с полей, невольно предотвращая погравы посевов, воспринимался как покровитель полей и земледельцев). Для мифологии этого периода характерна большая устойчивость образов, закрепление их функций, а также канонизация определенных примет в облике того или иного божества. В этой системе «богиня с косами» утрачивает своё прежнее значение, хотя в некоторых ва-



риантах мифа она по-прежнему занимает главенствующее положение. Так, на скальном рельефе в Чалькацинго (Мексика) она — владычица вселенной, сидящая на троне в пещере (пещеры, согласно мифам, — место возникновения различных индейских племён) с двухголовым ящером (её териоморфным двойником) в руках. Но чаще она — то богиня земли и влаги, то лишь богиня луны, то жена или возлюбленная бога-повелителя зверей и подземных недр, имеющего облик тапира или ягуара. От бога-повелителя зверей у неё рождаются два брата-близнеца — полулюди-полуягуары (чаще всего они изображаются в виде младенцев): один из них воплощает водное начало (плача, он вызывает дождь), другой (трансформация «толстого бога») олицетворяет кукурузу. В большинстве случаев боги — хозяева леса, зверей, влаги в этой системе предстают в мужском облике; по одному из мифов, прародителем ольмексов является бог — мужчина.

Один из основных мотивов мифологии ольмексов — обретение маиса, их главного питательного злака. В большинстве мифов бог — благодетель человечества (ацтек. *Кецалькоатль*), добывает зёрна маиса из горы, где они спрятаны (на рельефах мужской бог выносит из недр земли на руках младенца — олицетворение маиса, чтобы передать его людям). Значительное развитие получает мотив о противоборстве старого бога с божеством маиса. В этот период

уже устанавливается связь мифологии и календаря, впоследствии получившая в Центральной Америке необычайно широкое распространение в виде мифологически-календарной символики (наименование божества по дню его рождения, представления о циклах или эрах развития вселенной и др.). Так, в этом отношении характерна статуя бога с младенцем на руках из Лас-Лимас (Мексика) как олицетворение эпохи, когда люди обрели маис: на плечах и коленях бога вырезаны головы четырёх других божеств — символов и покровителей предшествующих эпох.

В классический период (первые века до н. э. — 9 в. н. э.) развития мифологической системы, совпадающего с

появлением раннеклассовых городов-государств, происходит дальнейшее дробление и уточнение функций божеств, возрастает их число, устанавливается связь божеств с культом правителей, как их представителей на земле. В силу чисто политических причин (можно предположить, что в разработке системы деятельное участие принимали жрецы) вокруг того или иного божества группируются новые мифологические циклы, как, например, об основателе города, правящей династии. В мифологические образы вкладывается эсхатологическая и календарная мистика. Наряду с канонизацией основных черт главных божеств возникает смешанные образы, например, птица-ягуар-



Слева — «Богиня с косями» с ребёнком. Глина. 20–10 вв. до н. э. Справа — Фигуры женщины с двумя головами и двумя лицами из Тлатилько. Глина. 10–3 вв. до н. э. Мехико, Национальный музей антропологии.





Старый бог огня с жаровней на спине из Куикулько. Глина. 20—10 вв. до н. э. Мехико, Национальный музей антропологии.

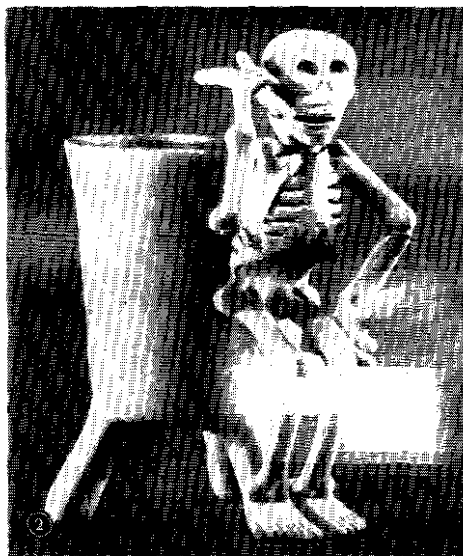
змея как олицетворение бога утренней звезды Венеры, появляются специальные божества смерти, свидетельствующие о развитии представлений о загробном мире. Однако процесс углубления этой системы развивался не одинаково в разных районах Центральной Америки. Например, у большинства народов Западной Мексики она практически не засвидетельствована.

В противоположность двум предыдущим системам, воссозданным на основе памятников изобразительного искусства и реликтовых отрывков, вошедших позднее в народные предания и сказки, третья мифологическая система достаточно полно представлена в письменных источниках, составленных в период испанского завоевания и вскоре после него (пиктографические рукописи или кодексы, хроники, в частности Ф. Бургоа и Х. де Кордовы, «Всеобщая история Новой Испании» Б. де Сагуна, «Мемориалы» Т. Мотолитли, «Чичимекская история» индейского историка Ф. де А. Иштлильшочитля, «История Мексики» А. Теве — французский перевод неизвестного автора). Но в источниках скудно отражены мифологические представления сапотеков, живших со 2 в. до н. э. на территории одного из древнейших центров Месоамерики Монте-Альбана. Поскольку сапотеки в 10 в. попали под влияние миштеков, а затем ацтеков, трудно выделить те элементы их мифологии, которые относятся к монте-альбанскому периоду. Согласно мифам, начало всем вещам дала универсальная божественная пара — *Косаана* и *Уичаана*, предки сапотеков родились из скал, деревьев и ягуаров. На свет они появились из больших пещер, куда и возвращаются после смерти. Космос делился на три части: небеса, мир, в котором они жили,

подземный мир мёртвых. В пантеоне сапотеков — бог дождя и молнии *Косихо-Питао*, которому приносили человеческие жертвы, и непосредственно связанный с ним бог кукурузы *Питао-Кособи*, бог-ягуар, бог землетрясений *Питао-Шоо*, близкий богу земли и пещер. По утверждению Ф. Бургоа, сапотеки представляли *Питао-Шоо* в виде атланта, который держит на своих плечах землю, если он шевелится, земля двигалась и

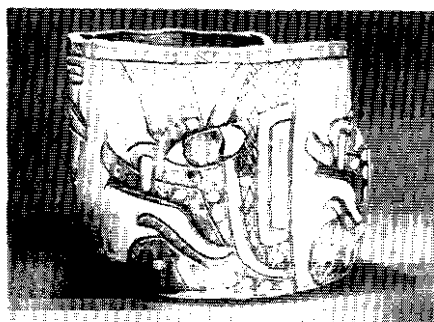
происходили землетрясения. Вероятно, более позднего происхождения бог свидений *Питао-Шикала*, покровитель домашней птицы *Коки-лао*, бог удовольствий и наслаждений *Пишее*, бог бедности и неудач *Питао-сих*, бог примет и предзнаменований *Питао-Пиши*. Ф. Бургоа сообщает, что существовал культ божества, которое якобы спустилось с небес в облике птицы, подобной солнцу. Когда случалось затмение, то сапотеки, чтобы

1. Небесное божество, держащее в руках пуповину божества смерти (?). Рельеф на камне. 20—3 вв. до н. э. 2. Бог смерти Миклантекутли. Глиняная ваза-треножник из Монте-Альбана. 7—9 вв. 3. Кецалькоатль как бог пещри. Каменная стела 9—12 вв. (1—3 — Мехико, Национальный музей антропологии).



предотвратить катастрофу, приносили в жертву карликов, считавшихся детьми солнца.

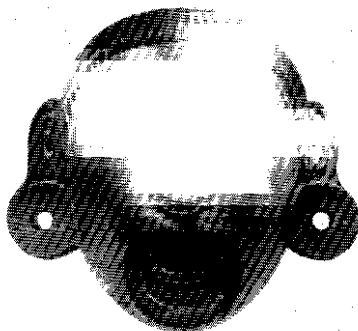
На рубеже нашей эры на территорию Месоамерики проникают с севера кочевые племена науа. В их первоначальном пантеоне, кроме обоженных предков, большое значение имели охотничьи божества, тесно связанные с культом небесных светил. Всю вселенную науа представляли себе состоящей из 13 небес и 9 подземных миров. Небеса различались следующим образом: 1-е — небо луны, 2-е — звезд, 3-е — солнца, 4-е — планеты Вейеры, 5-е — комет, 6-е — чёрное или зелёное (ночное) небо, 7-е — голубое (дневное), 8-е — небо бурь,



Изображение лежара на глиняном сосуде. 10—3 вв. до н. э. Мехико, Национальный музей антропологии.

9-е — белое небо, 10-е — жёлтое небо, 11-е — красное небо, 12-е и 13-е — Омейокан, обиталище божества гермафродита Омтеотля. История вселенной, по науа, прошла через определённые циклы или периоды, сменяющие друг друга. Каждый из этих циклов имел своим правителем то или иное божество и заканчивался мировой катастрофой: пожаром, потопом, землетрясением и др.

В 7 в. в Месоамерике появляются тольтеки. Согласно «Истории мексиканцев по их рисункам» (историческая хроника 16 в. на испанском языке неизвестного автора), верховный бог тольтеков *Тонакатекутли* и его жена *Тонакасиуатль* создали четырёх сыновей: красного *Тескатлипоку*, чёрного *Тескатлипоку*, Кецалькоатля и *Уицилопочтли*, они ассоциировались с четырьмя сторонами света: востоком, севером, западом и югом соответственно. Согласно мифам, Кецалькоатль и Тескатлипока принесли с небес богиню земли *Тлальтекутли*, полную «во всех своих суставах головами и ртами, которыми она кусалась, как дикий зверь, и прежде чем он спустился, уже была вода, которую неизвестно кто создал» («История Мексики» А. Теве). Из богини сделали землю, из её волос — деревья, цветы и травы, из глаз колодцы, источники,



Шипе-Тотек. Ацтекская маска. Камень. Лондон, Британский музей.

пещеры, из рта — реки и большие пещеры, из носа — долины гор, из плеч — горы. Через 600 лет после сотворения земли были созданы огонь и половина солнца, а затем по поручению богов Кецалькоатль и Уицилопочтли создали человеческую пару, приказав мужчине пахать, а женщине — прядь и ткать. Затем они сотворили дни и разделили их по месяцам. А когда боги увидели, что половины солнца недостаточно для освещения земли, тогда Тескатлипока сам стал солнцем, которое и являлось солнцем первого мирового периода. Затем боги сделали гигантов, которые были очень высокими и сильными людьми.

Пантеон классического периода у майя был весьма обилён и сложен. Первоначально это были местные божества, которые с ростом племенных и государственных объединений соединились в одну генеалогическую систему. В пантеоне выделяются группы богов: плодородия и воды, охотничьи боги, божества огня, звёзд и планет, смерти, войны и т. д. Согласно мифам майя, вселенная, так же как и у науа, состояла из 13 небес и 9 подземных миров. В индейских источниках часто упоминается группа богов *Ошлахун-Ти-Ку*, повелителей небес. Эти божества, покровители 13-дневной недели (точные имена которых неизвестны), враждовали с другой группой богов — владык подземного мира, *Болон-Ти-Ку*. Часто эти группы воспринимались как единое целое. В центре вселенной, по майя, стоит *дерево мировое*, пронизывающее все слои небес, а по его углам, т. е. странам света — четыре других: красное (восток), белое (север), чёрное (запад) и жёлтое (юг). С четырьмя сторонами света ассоциировались *чаки* (боги дождя), *павахтун* (боги ветра) и *бакабы* (посетители или держатели неба), они располагались на мировых деревьях и различались по цвету, связанному с той или иной страной света. Красные чак, павахтун и бакаб находились на востоке, белые чак, павахтун и бакаб на севере и т. д. Каждая

цветная тройца правила годом. Важное значение в пантеоне майя занимал молодой бог кукурузы, изображавшийся в виде юноши в головном уборе, напоминающем початок кукурузы. Среди небесных божеств главным был владыка мира *Ицамна*, старик с беззубым ртом и морщинистым лицом. Он творец мира, основатель жречества, изобретатель письменности. Большую роль в майяском пантеоне играл бог огня, имевший облик старика с огромным разветвлённым носом в виде стилизованного знака огня. В классический период встречаются антропоморфные его изображения. Из других божеств — бог долин, бог-охотник, бог оленей боги смерти, боги-ягуары и др. Очень чёткий иконографический образ имел бог-носильщик: чёрные лицо и тело, особый глаз, горчащий нос и отвисшая нижняя губа, на лбу у него повязка для ношения грузов и тюков. Из многочисленных женских богинь главную роль играла «красная богиня», изображав-



Слева — Бог дождя Тлалок. Каменная ваза из Теотиуакана. 3—9 вв. Мехико, Национальный музей антропологии. Справа — ритуальный топор в виде божества. Нефрит. Ольмеки. Лондон, Британский музей.

Слева — одно из божеств смерти. Камень. Хуастеки. Ок. 9 в. Мехико, Национальный музей антропологии. Справа — Бог кукурузы из Копана. Камень. Нью-Йорк, Американский музей естественной истории.





Символическое воспроизведение 52-годичного ритуального жизненного цикла ацтеков. Базальт. Мехико, Национальный музей антропологии.



«Камень солнца». Рельеф с изображением 5 эр. Ацтеки. Мехико, Национальный музей антропологии.

Старый бог огня Уэуэтеотль из Веракруса. Глина. 1—9 вв. Мехико, Национальный музей антропологии.



шаяся с лапами хищного зверя и змеей вместо головного убора. Следует назвать также богиню луны, покровительницу ткачества, медицинских знаний и деторождения *Иш-Чель*. Некоторые божества имели вид животных или птиц. Особой сложностью отличались боги-ягуары, тесно связанные с ольмекской традицией, они имели отношение к охоте, подземному миру, смерти, воинским культам. Чёрный и красный ягуары были связаны с богами дождя и стран света. В классический период ягуар, кроме того, был, вероятно, родовым богом династий нескольких городов-государств. Одним из самых сложных мифологических образов в пантеоне майя был, несомненно, *Кукулькан*. У поздних майя Кукулькан почитался (как и Кецалькоатль) в качестве бога ветра, бога планеты Венеры и др. Помимо главных божеств, имелось ещё множество местных, а также родовых богов, в число которых включались и обожествлённые предки и герои.

В конце классического периода у народов Центральной Америки создаётся мифологический комплекс, основанный на представлениях о необходимости регулярно поддерживать жизнь божеств человеческой кровью. Особо важное значение придавалось «кормлению» бога солнца, чтобы он мог совершать свой каждодневный путь по небу.

Пантеон горных майя (киче, какичели, кекчи) исследован хуже, т. к. основных источников их мифологии только два: эпос киче «Пополь-Вух» и сочинения Б. де Лас Касаса. По одному из вариантов мифа, в создании мира участвует несколько супружеских пар богов: «создательница» и «творец», «родительница, великая мать» и «породитель сыновей, великий отец», «завоевательница, могущественная» и «змей, покрытый зелёными перьями». По другому варианту мифа, творцами мира были богиня *Тепев* и боги *Кукумац* и *Хуракан*. Они создали землю, горы, долины, растения и животных, пытались изготовить человека из глины, но их творение расплавилось, не могло двигаться, и раздражённые боги уничтожили его. Тогда они сделали людей из дерева, которые оказались непочтительными и непослушными. Боги вызвали потоп, в результате почти все люди погибли, а уцелевшие превратились в маленьких обезьян. В другой раз боги изготовили четырёх человек из кукурузы. Они оказались слишком разумными и проищательными, что не понравилось богам, и Хуракан навёял на их глаза туман, после чего многое в мире стало тайным и непонятным для них. Во время их сна боги создали четырёх женщин, ставших подругами первых

людей. Эти четыре пары и были предками киче и других народов. Большое число мифов киче рассказывает о происхождении божественных близнецов *Хун-Ахпу* и *Шбаланке* и их борьбе с 12 богами-повелителями царства мёртвых — *Шибальбы*, главными из которых были Хун-каме и Вукуб-каме.

Наиболее известным образцом третьей мифологической системы служит мифология ацтеков, пришедших в долину Мехико с севера страны в 13 в. и усвоивших мифологические представления своих предшественников тольтеков, а также сапотек, майя, миштеков и тарасков. В ацтекский пантеон вошёл ряд божеств соседних и покорённых народов. Дальнейшее развитие и унификация отдельных ветвей сложной по происхождению и многоликой ацтекской



Змей, покрытая перьями (символ Кецалькоатля). Камень. Ацтеки. Мехико, Национальный музей антропологии.

мифологии было прервано испанским завоеванием. Основные мотивы ацтекской мифологии — вечная борьба двух начал (света и мрака, солнца и влаги, жизни и смерти и т. д.), развитие вселенной по определённым этапам или циклам, зависимость человека от воли божеств, олицетворявших силы природы, необходимость постоянно питать богов (некоторых — ежедневно) человеческой кровью, без чего они погибли бы. Смерть богов означала бы всемирную катастрофу. Это представление обуславливало практику обязательных человеческих жертвоприношений. У ацтеков редки указания на родственные отношения божеств. В то же время для третьей системы характерно одновременное сочетание единичности и множественности божеств. Так, например, есть бог дождя *Тлалок* и множество тлалоков, живущих на горных вершинах, Тескатлипока белый (одновременно Кецалькоатль) и Тескатлипока красный (одновременно Шипе-Тотек). Согласно мифам, вселенная была создана Тескатлипокой и Кецалькоатлем и прошла четыре этапа (или эры) развития. Первая эра («Четыре ягуар»), в которой верховным божеством в

образе солнца был Тескатлипока, закончилась истреблением ягуарами племени гигантов, населявших тогда землю. Во второй эре («Четыре ветер») солнцем стал Кецалькоатль, и она завершилась ураганами и превращением людей в обезьян. Третьим солнцем стал Тлалок, и его эра («Четыре дождь») закончилась всемирным пожаром. В четвёртой эре («Четыре вода») солнцем была богиня вод *Чальциутликуэ*; этот период завершился потопом, во время которого люди превратились в рыб. Современная, пятая эра («Четыре землетрясение») с богом солнца *Тонатиу* и должна закончиться страшными катаклизмами. Каждые 52 года вселенная подвергалась опасности быть уничтоженной, поэтому окончание такого цикла и начало нового сопровождалось особо значительными обрядами.

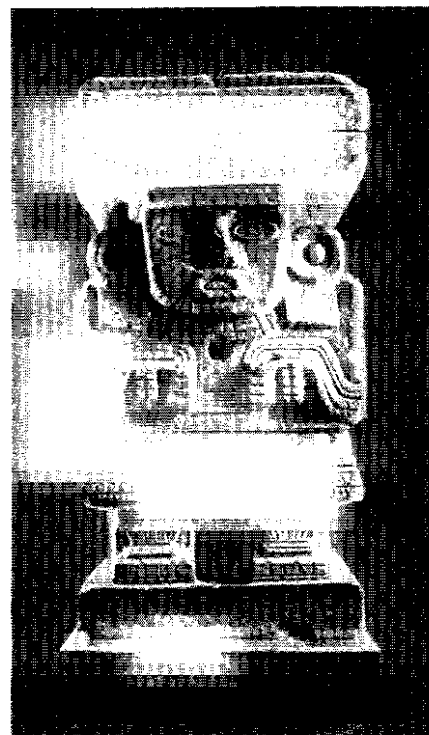
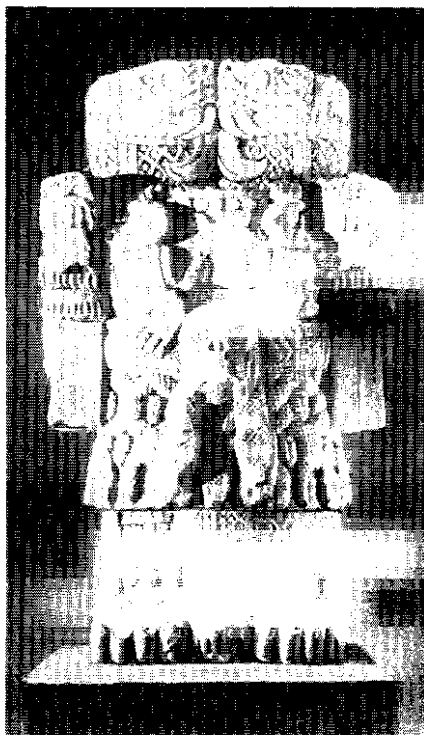
Согласно мифам, вселенная была разделена в горизонтальном направлении на 4 части света и центр. Над центром господствовал бог огня *Шиутектли*. Восток считался страной изобилия и был посвящён Тлалоку и богу туч и звёзд *Мишкоатлю*. Владыками юга были бог сева *Шипе-Тотек* и *Макульшочитль*, но он расценивался как область зла. Запад имел благоприятное значение, т. к. служил домом планеты Венеры, одного из воплощений Кецалькоатля. Наконец, север был подвластен богу смерти *Миктлантекутли*. Вертикально мир делился на 13 небес (в каждом из которых обитал определённый бог) и на 9 преисподних (см. в ст. *Миктлан*).

Ко времени испанского завоевания пантеон ацтеков состоял из множества божеств, которых можно объединить в несколько групп. К первой, наиболее древней по своему происхождению, относятся боги стихий и плодородия (*Тлалок*, *Тласольтеотль*, *Чикомекоатль*, *Коатликуэ* и др.), во вторую входят трое великих богов, игравших главную роль в пантеоне: *Уцилопочтли*, *Тескатлипока* и *Кецалькоатль*. Следующая объединяет богов звёзд и планет: *Тонатиу*, бога луны — *Мецтли*, *Мишкоатля*, бога планеты Венеры — *Тлауискальпантекутли*, звёздных богов севера — *Сензон-Мимишкоа* и др. К четвёртой принадлежат боги смерти и преисподней *Миктлантекутли*, его жена *Миктлансиуатль*, *Тлальтекутли* и др. Довольно многочисленны божества опьяняющего напитка октли, изготовляемого из агавы: *Майяуэль*, *Патекатль* и др. К последней группе принадлежат боги-творцы: *Тлоке Науаке*, *Ометекутли*, *Тонакатекутли* и его жена *Тонакасиуатль*. — формально возглавлявшие пантеон ацтеков. Большинство божеств имело антропоморфный облик; лишь у некоторых имелись офи-



Слева — *Макульшочитль* (*Шочипили*) — бог весны. Туф. Ацтеки.
Справа — Жрец, выходящий из пасти змеи. Ассоциируется с *Куккульканом*. Деталь скульптурного декора здания из *Ушмала*. Майя. Мехико, Национальный музей антропологии.

Слева — *Коатликуэ*. Базальт. Ацтеки. Справа — Богиня вод из *Теотиуакана*. Камень. 3—9 вв. Мехико, Национальный музей антропологии.



оморфные (змеевидные) и терноморфные черты.

Ацтекская мифология широко отражена в изобразительном искусстве и литературе. В честь важнейших божеств воздвигались многочисленные храмы (в которых стояли их каменные и деревянные статуи), сочинялись гимны. Прозанческая литература, в т. ч. и хроники, пронизана мифологическими сюжетами. В мифологической оболочке развивались и начала философии. После испанского завоевания многие мифологические образы индейцев Центральной Америки слились в народных представлениях с культом католических святых. Таково, например, сказание о злом Христе (штат Чьяпас, Мексика), в основе которого лежат старые представления о боге землетрясений, о Кецалькоатле, которого уподобляли младенцу Христу (штат Герреро, Мексика) и т. п. Отголоски мифологии до сих пор бытуют в народных обычаях и играх жителей Центральной Америки. Ряд мифологических образов использовали в своём творчестве современные художники (Д. Ривера, Д. А. Сикейрос и др.) и писатели (напр., М. А. Астуриас).

Лит.: Кияжалов Р. В., Мифологические системы Месоамерики, в кн.: Краткое содержание докладов годичной научной сессии Института этнографии АН СССР, 1969, Л., 1970, с. 83-85; его же, Культура древних майя, Л., 1971, гл. 7; его же, Опыт реконструкции мифологической системы ольмеков, М., 1973 (IX Международный конгресс антропологических и этнографических наук); его же, Новая интерпретация раздела «Кодекса Борджа», в кн.: Краткое содержание докладов годичной научной сессии Института этнографии АН СССР, 1974-1976, Л., 1977, с. 130-31; Кияжалов Ю. В., Пантеон древних майя, М., 1964 (VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук, в. 8); его же, Иероглифические рукописи майя, Л., 1975; его же, Религиозные представления индейцев майя по данным Лас-Касаса и других источников, в кн.: Бартоломе де Лас-Касас, М., 1966; Багдай В. Е., Природа, боги и человек в древнемексиканской мифологии, «Латинская Америка», 1977, № 4; Ланда Д. де, Сообщения о делах в Юкатане, пер. со старожел., М., 1955; Леон-Портилья М., Философия науа, пер. с исп., М., 1961; «Пополь-Вух», пер. с киче, М., 1959; Anders F., Das Pantheon der Maya, Graz, 1963; Caso A., El pueblo del sol, 2 ed., Mex., 1962; The Iconography of Middle American sculpture, N. Y., 1973; Nicholson J., Mexican and Central American mythology, L.-N. Y., 1967; Ancient Oaxaca, ed. by J. Paddock, Stanford, 1966; Robelo C. A., Diccionario de mitología nahua, Mex., 1951; Sele E. d., Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde, Bd 1-5, Graz, 1960; Spranz B., Göttergestalten in den mexikanischen Bilderhandschriften der Codex Borgia-Gruppe, Wiesbaden, 1964.

Р. В. Кияжалов.

ИНДЕЙЦЕВ ЮЖНОЙ АМЕРИКИ МИФОЛОГИЯ объединяет мифологию нескольких десятков индейских народов Южной Америки; она выступает как единое целое не только по географическому признаку, но и в силу её внутреннего единства, т. е. большого количества особенностей, общих для мифов всего коренного населения континента. В то же время в преде-

лах Южной Америки трудно чётко разграничить мелкие фольклорно-мифологические общности. Многие мифологемы распределены весьма беспорядочно вне зависимости от территории, языковой принадлежности и уровня общественного развития индейских народов. Так как народы Южной Америки не создали своей письменности, главным источником знаний об индейских мифах служат записи европейцев от первых завоевателей и миссионеров до современных этнографов. Дополнительные сведения даёт анализ памятников искусства, особенно росписи на сосудах.

В И. Ю. А. м. почти или совсем отсутствуют мифы о создании мира. В редких случаях кратко упоминается о том, что были созданы небо и земля (кечуа), только земля (мосетене), вообще мир (у вайка). Более характерно представление о создании мира как его перестройке, переходе тех или иных явлений в свою противоположность. Так, в мифах тоба земля некогда была на месте неба, а небо на месте земли, потом они поменялись местами. Появлению элементов современного мира, как правило, предшествует история космической катастрофы, уничтожившей более древний мир. Мифы о катастрофе распространены в Южной Америке повсеместно. Чаще всего говорится о пожаре или потопе, реже о наступлении холода, тьмы, нашествии чудовищ. Во время катаклизма (согласно мифам мочика и яуйо) или грядущей гибели нынешнего мира (у чиригуано) на людей набрасывались ожившие предметы, камни, расщепившиеся домашние животные. Сцены сходного мифа изображены на вазах культуры мочика сер. I-го тыс. н. э. В мифах других племён рассказывается о серии катастроф, каждая из которых уничтожила населявшие землю существа. Мифы о сменяющих друг друга мирах не связаны в Америке с идеей регресса, хотя карибам Гвианы и ботокудам свойственно представление о древнем времени благоденствия и изобилия. Мифы о всемирном пожаре или потопе крайне разнообразны. Причина катастрофы в одних случаях не указана (у племён тоба и яуйо), в других она выглядит случайно, напр., из-под корней дерева, или из срубленного ствола начинает литься вода (у чоко, ботокудов), в третьих — катастрофа зависит от воли сверхъестественных существ (у племён тоба, варрау, десана, чоко, муисков и др.). В последнем случае характерен мотив гнева божества на людей за несоблюдение предписанных им установлений и моральных нравил. В северной половине Южной Америки (у юнка и чоко) встречается евразийско-североамериканская версия мифа о катаст-

рофе (либо о сотворении мира), согласно которой герои при наступлении бедствия прячутся в укрытии и выпускают на разведку одно за другим ряд животных, последнее из которых выясняет, что земля стала пригодной для жизни; в других случаях птица или животное достаёт комочек земли со дна или из преисподней. С этой версией сходен другой мотив (у карибов Гвианы, ботокудов, хиваро): герои спасаются от потопа на дереве и, чтобы узнать, спала ли вода, бросают вниз семена, плоды. У гуарачи птицы бросают с дерева комочки земли, из которых вновь образуется суша. Катастрофа в мифологии Южной Америки может быть локальной, когда речь идёт об истреблении жителей одной деревни, долины, местности (у юнка, яуйо, муисков).

Мифы о происхождении людей приурочены либо ко времени возникновения современного мира (после катастрофы), либо одного из предшествующих. Первый вариант более распространён; в эпоху же до катастрофы действуют культурные герои и представители некоей мифической расы. Эта раса признаётся качественно отличной от современных людей, например, состоит из гигантов (у чоко), волшебников-шаманов (у тупари), иногда отождествляется с врагами и иноплеменниками (у мочика и уамачуко). У ряда племён Чако, карибов Гвианы, хиваро и др. распространены верования о людях-животных, населявших землю в эпоху до катастрофы. С ними связаны этиологические мифы о происхождении повадок, образа жизни, особенностей анатомии реальных животных, но их поведение соответствует поведению людей. Нередко все люди-животные (о происхождении которых ничего не сообщается) считаются мужчинами; женщины появляются позже и в чисто антропоморфном облике. В ряде мифов Чако после завершающей катастрофы большинство людей-животных превращается в настоящих зверей и птиц, а некоторые — в настоящих людей. В мифологиях мочика и других племён с развитием классовых отношений община людей-животных превращается в пантеон зооморфных божеств.

Появление на свет предков современных индейцев либо связывается с деятельностью культурных героев, например *Карускайбе* у мундуруку, либо происходит самопроизвольно. Наиболее распространённый мотив — появление людей на земле из области, где они уже находились раньше. Это может быть небо (у племён варрау, вайка, ягуа) или подземный мир (у ябарана, юракаре, уамачуко, мундуруку, десана, тупари, каража, яуру,



1. Верховное божество Ли-Апек и бог Игуана. 2. Бог-лис. 3. Бог-рыба. Фрагменты росписей на сосудах. Культура Мочика. Перу. 5—6 в. 1 — Вашингтон, собрание исследовательского центра в Дамбартон-Оксе; 2 и 3 — Нью-Йорк, Метрополитен-музей.

огня и воды, как правило, действуют зооморфные персонажи (люди-животные), в то время как происхождение культурных растений связывается с антропоморфными существами. Если же героями мифов о происхождении растений являются животные, то речь идёт не о создании плодов, а об их похищении или находке. Объяснение происхождения рек и различных особенностей рельефа обычно включено в предания о катастрофе, особенно потопе.

Мифы о происхождении смерти распространены в мифологиях всех народов континента. В мифах племён яюю, шипая, кашибо, карибов, таманков, бна и др. говорится, что некогда люди (или мифические существа, если люди ещё не появились) не умирали. По достижении старости души покидали их тела, но вскоре возвращались, и старики превращались в молодых. Однако по злему умыслу,

небрежности или неумелости трикстера либо какого-нибудь случайного персонажа этот порядок нарушился и люди стали умирать. Нередко герою повествования стоит просто пожелать, чтобы кто-то не возвратился к жизни, и этот случай превращается в роковой прецедент. Иногда по принципу «смертность — бессмертие» противопоставлены «тот» и «этот» миры (у чоко, каража). Люди, оставшиеся под землёй и не вышедшие на поверхность либо во время творения отправленные в другой мир божеством, — бессмертны. Попав на землю — значит быть смертным.

Весьма распространены (у племён салема, амаука, шипая и др.) мифы о смене кожи как условии бессмертия, противопоставление на этой основе змей людям, и в связи с этим мотив ложной, неверно понятой вести. Божество указывает людям, что надо поменять кожу, чтобы стать молодыми,

однако они не верят, не слышат или не понимают его слов, в то время как змеи (а также скорпионы, деревья, т. е. все, кто обновляет свой покров) с тех пор периодически сбрасывают кожу и не умирают. Вне связи с мифом о происхождении смерти мотив ложной вести встречается у кайнганг и яюю: травоядные животные должны были питаться мясом и даже человеческой, но из-за неправильно сказанных или понятых слов перешли к растительной пище и сами стали добычей людей.

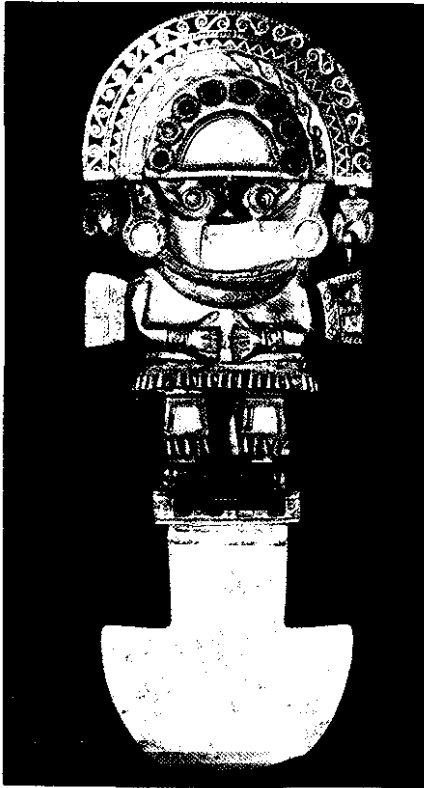
Среди мифов о происхождении небесных светил выделяются те, герои которых — солнце и луна. Они считаются братьями (реже братом и сестрой) либо супружеской парой. В последнем случае солнце — обычно мужчина. В одних мифах (у кечуа, гуарайо, гуарани, бакайри) превращением в светила заканчиваются приключения близнеца пары, в других (у десана, хиваро, тоба, бна, арауканов) — герои с самого начала действуют именно в качестве солнца и луны. При этом в первом случае герои могут быть названы сотрудничающими, во втором — противоборствующими и соперничающими. У некоторых народов получил развитие лишь образ луны, а образ солнца почти исчез из мифологии (у арауканов, яруро). Распространён миф о любовном треугольнике между солнцем, луной и каким-нибудь третьим персонажем (птицей, дочерью солнца), причём, по одним версиям, луна выступает как женщина, по другим (в той же мифологии), — как мужчина. В последнем случае меньшая яркость луны объясняется его поражением в борьбе с солнцем. У ботокудов полная луна — мужчина, ущербная — женщина. Особняком стоит миф о птице-солнце которую герои прячут в корзине (у ябарана, пиароа и др.).

Мифы, объясняющие происхождение пятен на луне, чрезвычайно разнообразны. Чаще других встречается версия, по которой луна-мужчина спускается к своей возлюбленной на земле, и та, чтобы узнать, с кем она встречается, мажет ему лицо сажей (у гуарани, гуарайо, куна, хиваро, ягуа). В других случаях в пятнах видят силуэт живущего на луне существа (у юракаре, мочика). У тоба луна — мужчина с тонкой кожей, сквозь которую просвечивают внутренности. По одной из версий хиваро, лис, забравшись по лиане на небо, обжёг луну шерсть и следы этого видны до сих пор. В мифе племён бна солнце бьёт луну и у неё на теле остаются шрамы. Движение солнца и луны по небу рассматривается как продолжение их земного пути (у кечуа), как преследование одним светилом другого (у бна). Затмения объясняют



Изображение божества солнца и устремляющихся к нему человекоптиц (ангелов) на «воротах Солнца». Культура Тиауанако. Боливия. 6—7 вв.

нападением на светило небесного чудовища, чаще всего ягуара (у тоба, гуарани), либо борьбой между солнцем и луной, в которой побеждает то одна, то другая сторона (у юнка, хиваро, ботокудов). У большинства индейских племён есть мифы о наибо-



Божество с птичьими крыльями за спиной. Золото, инкрустированное бирюзой. Культура Чиму, Перу, 9—12 вв. Вашингтон, собрание исследовательского центра в Дамбартон-Оксе (коллекция Роберта Вудса Бласса).

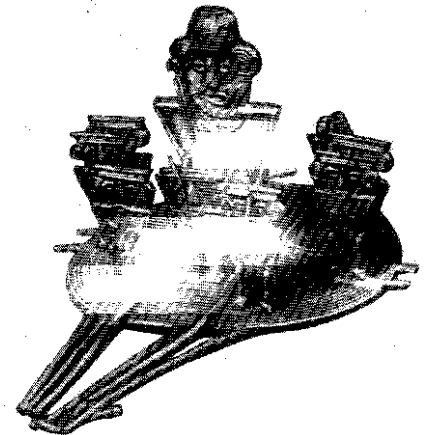
лее ярких звёздах и созвездиях. Особое внимание индейцев Южной Америки привлекали Плеяды и пояс Ориона. В массе своей звёзды считаются людьми, попавшими на небо до того, как порвалась его связь с землёй, душами людей, погибших во время катастрофы (у арауканов), женщинами, спускающимися на землю, чтобы вступить в любовную связь с людьми (у тоба, каража). Особенно развита звёздная мифология у племён Чако и восточной Бразилии. Очень популярны мифы о близнецных героях (*Кери* и *Каме* у бакари, *Бакароро* и *Итубори* у бороро, брат и сестра Вилья у кечуа, *Омао* и *Соао* у санема и др.), в которых фигурируют близнецы (один из них часто умнее или сильнее другого), их мать, отец, убийца или убийцы матери (иногда отца),

воспитатель близнецов, информатор, рассказывающий им о смерти родителей. Чаще всего убийцами матери являются ягуары, в селение которых она попадает, а воспитателем вынутых из утробы детей — также один из ягуаров либо жаба. У народов центрально-андийской области большинство персонажей имеют антропоморфную природу. Близнецы мстят убийцам, а в конце повествования обычно превращаются в солнце, луну или звёзды. В других мифах о близнецах (*Дьяй* и *Эли* у тукуна) конфликт возникает между самими братьями, т. к. один из них коварен, завистлив, склонен к разным проделкам. Весьма распространены мифы о чудовищах и демонах, с которыми сражаются культурные герои и божества (*Каранчо* у племён Чако, *Этэй* у хиваро, *Аи-Алек* у мочика, *Париакка* у яуйо, *Маявока* у ябарана и др.), а также о различных злых духах, подстерегающих людей. Как наиболее страшное существо выступает людоед, наделённый чертами ягуара, реже чудовищная змея (*Амару* у кечуа, *Мармарину* у арикена). Демоническими чертами нередко наделяется божество соседнего племени (у яуйо, ябарана), либо прежде почитавшийся персонаж, вытесненный из культа новыми образами (напр., древний покровитель животных и охоты, превратившийся с переходом к земледелию в демона). Дарующее плодородие женское божество в одном мифе, в другом превращается в злую старуху, безуспешно пытающуюся погубить молодого героя (*Сейуси* у тупи, *Урпай Уачах* у юнка). У некоторых племён есть легенды об амазонках (*Ханекаса* у санема).

У многих племён Южной Америки существует представление о верховном божестве. Иногда (гуарани, апинайе) это бог, который воспринимается как старое солнце, в отличие от своего сына, нового солнца. Со старым и новым мужским божеством связываются сходные мифологические мотивы. Обычна ассоциация их обоих с птицей. В других случаях верховным божеством считается женский персонаж. У одного и того же народа могут сосуществовать разные мифы и представления, в одних из которых ведущая роль отводится богине-прародительнице, в других — мужскому божеству. Женское божество в качестве верховного персонажа встречается как у земледельческих народов — кагаба (*Каутеован*), так и у охотников-собирающих — теуэльче, яруро (*Кума*) и других. Во многих пантеонах, возглавляемых мужским божеством, богиня является дарительницей плодородия (*Пачамама* у кечуа, *Нунгуи* у хиваро). В некоторых мифологиях (у племён уамачуко, десана, инкво) вместе с верховным божеством



Бое-аллигатор. Сплав золота с медью. Культура Тайрона, Колумбия. 13—15 вв. Лима, Национальный музей антропологии и археологии.



«Верховный правитель» Эль Дорадо отправляется на плоте со своей свитой по волнам озера, чтобы омыться в его священных водах. Золото. Культура муисков, Колумбия. 15—16 вв. Копия (оригинал погиб). Лейпциг, Этнографический музей.

или культурным героем действуют помощники. Работа по организации мира обычно начинается с создания этих помощников.

Лит.: Штейнен К., Среди первобытных народов Бразилии, 3 изд., М., 1935; Легенды и сказки индейцев Латинской Америки, Л., 1972; The mythology of all races, v. 11 — Latin-American, by Alexander H. B., Boston, 1920; Osborn H., South American Mythology, Feltham, Middlesex, 1968; Métraux A., Ensayos de mitología comparada sudamericana, «America indigena», 1948, v. 8, № 1; Zelligs O., Primitive South America and the West Indies, в кн.: Krickeberg W. [a. o.], Pre-Columbian American Religions, N. Y. — L., 1968; Handbook of South American Indians, v. 1—7, N. Y., 1963.

Ю. Е. Берёзкин.

ИНДИГЕТЫ (Indigetes), в римской мифологии группа богов. Либо почитались вместе с другой группой — новенсидами (или новенсилами), либо как исконно римские боги им противопоставлялись (как богам новым). Ха-

рактер этих групп был неясен самим римлянам. И. толковали как богов, входивших в совет Юпитера, как хранителей отдельных городов (Serv. Verg. Aen. XII 794; Georg. I 498). Иногда они именовались «отечественными богами И.», хранящими Рим вместе с Ромулом и Вестой (Verg. Aen. I 498—499). И. трактовались также ни в чём не нуждающимися богами или теми, в которых нуждаются люди, или теми, которых призывают и умоляют (на основании сопоставления с жреческими книгами — индигитаментами; содержащими перечень богов, призываемых в тех или иных случаях), или богами, не имеющими собственных имён (ср. *пенаты* или *лары*) (Serv. Verg. Aen. XII 794; Georg. I 21; I 498). Наиболее вероятно отождествление И. с обожаемыми людьми — героями, почитавшимися обычно в определённой ограниченной местности. Эней почитался под именем Юпитера И. как бог (Liv. I 2,6; Serv. Verg. Aen. I 259) или, по греческой версии, ему соорудили героон как отцу и богу — хранителю этого места (Dion. Halic. I 64,5). *Е. Ш.*

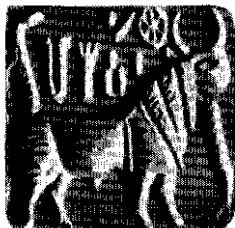
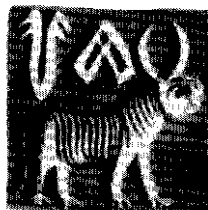
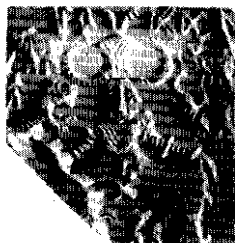
ИНДИЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ, совокупность мифологических систем (ми-

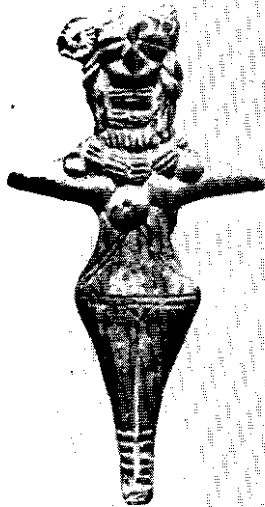
фов и участвующих в них персонажей), существовавших в древней Индии. Самые ранние свидетельства религиозно-мифологических представлений относятся, видимо, к мезолиту [ср. мотивы пещерной живописи в Синганпуре (округ Райгарх), прежде всего изображение животных, некоего ритуала (люди в масках, исполняющие танец) и т. п.; некоторые особенности погребального обряда; отдельные символические изображения в археологических находках в области мегалитической культуры южной Индии и пр.]. Более полная (хотя тоже частичная) картина восстанавливается для древних дравидских (см. *Дравидская мифология*), австроазиатских (мунда, мон-кхмер) и тибето-бирманских племён, населяющих

Индийский субконтинент. То же относится к некоторым, пока точно не идентифицированным в этнолингвистическом отношении, традициям, прежде всего к древней цивилизации долины Инда, которая в последнее время всё чаще объясняется как «протодравидская». Начатые с 20-х гг. 20 в. раскопки в долине Инда (Мохенджо-Даро, Хараппа и др.) привели к открытию древней цивилизации городского типа, относящейся в основном к 3—2-му тыс. до н. э. Религиозно-мифологические представления людей хараппской культуры составляют *протоиндийскую мифологию*. Помимо этих мифологических систем, созданных неиндоарийскими и даже неиндоевропейскими народами и племенами, компоненты И. м. составляют *ведийская мифология*, *индуистская мифология* и *буддийская мифология* (видимо, есть также некоторые основания говорить о мифологических представлениях небрахманизированных ариев типа вратья и — в большей степени — об элементах джайнской мифологии). Соотношение этих трёх основных мифологических систем достаточно сложно. Оно определяется сочетанием культурно-исторических, этнолингвистических, мировоззренческих, пространственно-временных факторов. Несмотря на довольно обширный общий фонд мифологических персонажей и мифов в трёх составных частях И. м., между ними существуют глубокие различия и для них характерны самостоятельность, самодостаточность (что иногда кажется неочевидным из-за общей мифологической номенклатуры). Специфический выбор элементов из общего фонда предопределил актуализацию одних и забвение других мифологических сюжетов и даже персонажей, образование между ними новых связей.

Ведийская мифология в общем виде сложилась в конце 2 — нач. 1-го тыс. до н. э. в северо-западной Индии среди арийских племён. Ей был свойствен политеизм с оттенком гекотеизма (катекотеизма). Индуистская мифология оформилась позже, когда арийские племена уже значительно продвинулись на юг и восток Индии, оказывая сильное влияние на автохтонные культуры и одновременно заимствуя ряд элементов из этих культур. Являясь продолжением ведийской мифологии, её трансформацией, индуистская мифология признавала авторитет вед как высшего источника знания, в т. ч. и мифологического, но в то же время она сильно эволюционировала в сторону монотеистических представлений. Это проявилось, в частности, в актуализации идеи первотворца всего сущего, в создании упорядоченной божественной триады, выработке черт, прису-

Мифологические мотивы на печатях. Статус или глина. Долина Инда. 3—2 тыс. до н. э.





Богиня «Мать-природа». Глина. Долина Инда. 3 тыс. до н. э.



Богиня «Мать-природа». Глина. Матхура. 1 тыс. до н. э.



Богиня «Мать-природа». Глина. Северная Индия. 3 в. до н. э.

щих великим религиям, претендующим на универсальность. Ведийская мифология не просто трансформировалась в индуистскую: она в известной степени сосуществовала с индуизмом, сохраняя свои позиции в ряде ритуалов и находя поддержку в соответствующих текстах, продолжавших (и ещё продолжающих) считаться священными («Ригведа», «Яджурведа» и др.). Существенно также отметить, что многие черты древних ведийской и индуистской мифологий лучше всего сохранились не на арийском севере, а на дравидском юге.

В отличие от ортодоксальных брахманизированной ведийской и индуистской мифологий, первоначально засвидетельствованных в текстах на ведийском языке и на санскрите, буддийская мифология, возникшая в 6 в. до н. э. в северо-восточных областях Индии, была не брахманской и имела своим языком не только санскрит, но и местные средне-индийские диалекты, что отражало ориентацию на более широкие (в социальном, имущественном, этническом отношениях) слои общества. Заимствовав из ведийской и индуистской мифологий ряд персонажей и сюжетов, буддизм, в соответствии с его религиозно-философскими принципами, отводил мифологии достаточно ограниченное, второстепенное место, рассматривая включение мифологического слоя в свой состав как некий компромисс между высокой теорией и народными верованиями. Лишь там, где буддизм сталкивался с мощным субстратом мифопоэтической стихии, он развивал более оригинальные мифологические концепции (в махаяне, тантризме и т. п.), часто смыкавшиеся с архаичными мифологическими представлениями автохтонного населения (нередко эзотерического типа).

Характерной чертой И. м. является не только наличие нескольких различных её воплощений, но и сосуществование их во времени, органическая преемственность мифологических систем. С этими обстоятельствами связаны нередко встречающиеся попытки такого описания И. м., при котором она выступает как единая мифологическая система, а различия между разными её частями трактуются как несущественные. В. Н. Топоров.

ИНДОЕВРОПЕЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ, древнейшая система мифологических представлений предков современных индоевропейских народов, реконструируемая с помощью сравнительно-исторического исследования отражений этой системы в исторически засвидетельствованных отдельных индоевропейских традициях. Под И. м. понимают также совокупность хеттской мифологии (и других ана-

толийских — лувийской, палайской и более поздних — лидийской, ликийской), арийской [включающей индийскую мифологию, иранскую мифологию, дардскую и нуристанскую («кафирскую»), ближневосточную митаннийскую арийскую мифологию], армянской мифологии, греческой мифологии, италийской мифологии, кельтской мифологии, германо-скандинавской мифологии, балтийской мифологии, славянской мифологии, тохарской мифологии, а также фрагменты мифологии, относящиеся к албанской, фракийской, иллирийской, фригийской, венецкой и некоторым другим традициям, известным в неполной передаче.

По археологическим и лингвистическим источникам, ранняя область обитания носителей древней индоевропейской культуры в 4—3 тыс. до н. э. локализуется в южнорусских степях, на юго-востоке Европы и северо-востоке Передней Азии. В хозяйстве индоевропейцев скотоводство преобладало над земледелием: ведущей отраслью было коневодство (конь — главное культовое животное), что способствовало (наряду с изобретением колесниц) интенсивным передвижениям индоевропейских племён в 3—2 тыс. до н. э. по Европейскому матерiku, а через Кавказ и Центральную Азию — вплоть до Индостана. Археологические и языковые данные позволяют предположительно восстанавливать этапы расселения и этнической истории индоевропейцев вплоть до сложения исторически засвидетельствованных этносов и культур. Археологические свидетельства о ритуалах — погребальные памятники (курганы), остатки жертвоприношений, предметы культа — служат не только источником для реконструкции мифологии и культа, но и критерием для её проверки (соотнесение археологических и лингвистических данных).

Основными источниками для реконструкции И. м. являются мифологические тексты. Кроме того, важны описания соответствующих мифологий, сделанные как изнутри данной традиции, так и сторонними наблюдателями, принадлежащими к другой культурно-языковой или конфессиональной традиции (известия греческих авторов, особенно Геродота; римских авторов — Тацита, Плиния Старшего, Цезаря и др.; немецких и польских христианских писателей). Для традиций, сохранивших преемственность вплоть до недавнего времени, источником сведений о И. м. могут быть фольклорные тексты, особенно включающие мифологические имена и соответствующие мотивы; для фрагментарно сохранившихся традиций существенно и упоминание отдельных мифологических слов, особенно имён.

в составе немифологических (часто иноязычных) текстов.

В общиндооевропейской мифологической системе главный объект обозначался основой *deǵō, «дневное сияющее небо», понимаемое как верховное божество (а затем и как обозначение бога вообще и класса богов): ср. хетт. Šiuna-, «бог», Šiunt-, «день», лувийск. tiāz, «бог солнца», др.-инд. deva, devā — «бог», dyaus, «небо» (Дьяус как божество), авест. dasva, «дэв», «демон», греч. Ζεύς, род. падеж Ζεύς, «Зевс, бог ясного неба», лат. deus, «бог», dies, «день», др.-исл. tívar, «боги», литов. dievas (Диевас — «бог») и т. д. В соответствии со структурой большой патриархальной семьи, возглавляемой отцом-патриархом, это верховное божество выступает как «бог-отец», *deǵōs patēr: др.-инд. Dyaus pitar, греч. Ζεύς πατήρ, лат. Iūpiter (Юпитер), Diēspiter, умбр. Iūpater, иллир. Δελιπτρος; частичные продолжения этого обозначения в лувийск. tiāz tatiš, палайск. tiāz rapaz и т. д. или сохранение той же модели в латыш. Debess tēvs, «небо-отец».

Находящемуся на небе отцу — сияющему небу соответствует оплодотворяемая небом обожествляемая

земля (часто в противоположность светлому богу — «тёмная», «чёрная») как женское божество — мать. Ср. у Гомера Δημήτηρ, Деметра — богиня плодородия (букв. «земля-мать»), фриг. m, «богиня-мать», рус. «земля-мать» (совпадение по этимологии) и частичные соответствия: др.-инд. pṛthivī matar, «земля-мать» и хетт. Dagan-zipar, «душа земли» (см. также в ст. Земля). Специализированный мифологический образ земли обнаруживается в таких индоевропейских традициях, как иранская и славянская: авест. Arədvī Sūrā Anahitā (Ардовисура Анахита, богиня плодородия, плодоносящей влаги), рус. «мать сыра земля» (где Sūrā этимологически совпадает с «сыра»). Плодотворящая функция земли отражена в общиндооевропейском мифологическом мотиве человека, происходящего от земли: ср. лат. homo, «человек», готск. guma, литов. žmonės, «люди», слова того же корня, что и «земля» — лат. humus, литов. Žemė и т. д. (ср. также типологически сходный мотив происхождения человека из глины в древнеближневосточных мифологиях).

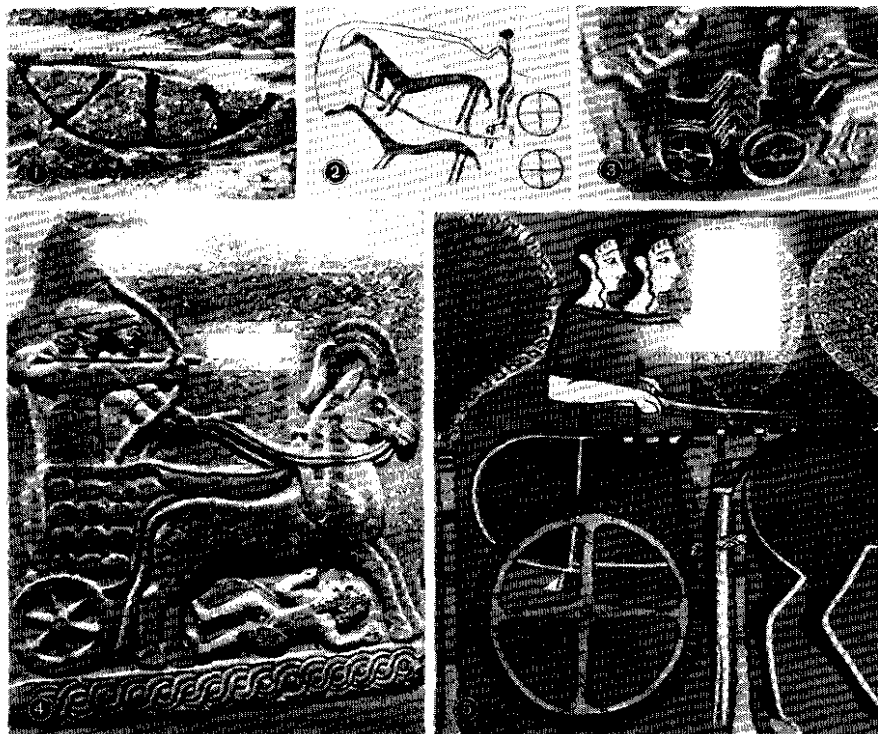
Наличие таких сложных сочетаний, как др.-инд. dyāvā-pṛthivī, «небо-

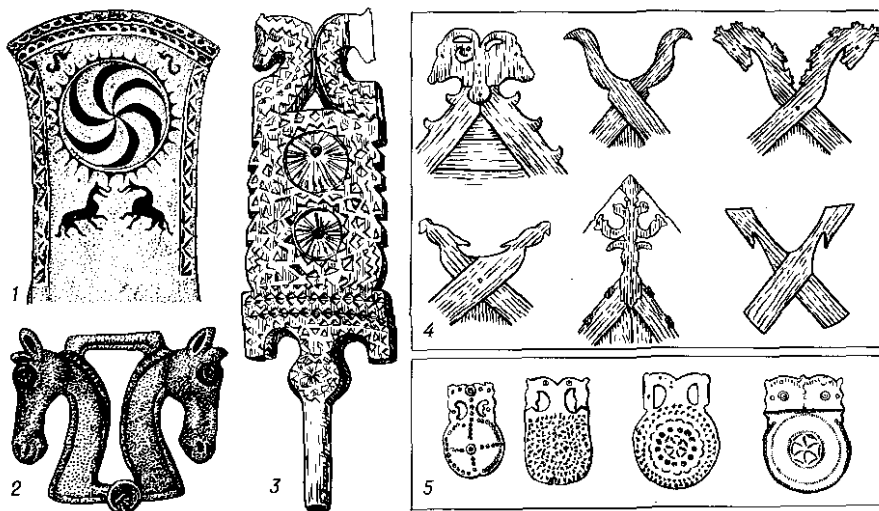
земля», даёт основание предполагать мифологический мотив единства неба и земли как некой древней супружеской пары — прародителей всего сущего.

Человек ведёт свою родословную от земли как женского (материнского) начала; он смертен, обращается в прах, ср. греч. θάνατος, «человек», т. е. «смертный», др.-инд. mṛ-ta, слав. smьrtь, «смерть», и от другого корня — хетт. danduki, «смертный» при тохар. В op-uwaññe, «бес-смертный», др.-ирл. duine, «человек смертный», др.-инд. diivo, «человек смертный» (сопоставимо с обозначением «земля» от корня dūi-, «два», в частности, в арм. erkin, «земля»). Смертность человека противопоставляет его бессмертным детям неба — богам, которые преодолевают смерть с помощью напитка бессмертия, греч. νέκταρ, «нектар» из *nek-, «смерть» + tek-, «преодолевать», греч. ἀμβροσία, «амброзия», «напиток бессмертия».

От неба как мужского начала происходят его дети-близнецы «сыновья неба» (греч. Διοσκουροί, «Диоскуры», др.-инд. Divo parātā, «сыновья бога неба», литов. Dievo sūneliai, «сыновья бога», латыш. Dieva dēli, «дети бога») и «дочь неба» (др.-инд. Divas duhitā, «утренняя заря — дочь неба»). Идея близнецности пронизывает И. м. и космогонию (см. *Близнецные мифы*), начиная с исходной неразделённости неба и земли (ср. их обозначение с помощью одного корня dūi-, «двойня» в древнеармянском гимне Вахагн — erkin, «земля», erkiq, «небо»). Типологические аналогии (и некоторые древние тексты, в частности греческие и анатолийские) позволяют предположить древний мифологический мотив разъединения неба и земли (античный миф об Уране и Гее). По свидетельству индийской, греческой и балтийской мифологий восстанавливается значительное число общих мотивов, связанных с близнецами-братьями, которые ухаживают за своей сестрой или спасают её (в море). Символы близнецов — кони (у др.-инд. Ашвинов, ср. парные изображения копей — коньков крыши и т. п. в германской, балтийской и славянской традициях). Связь божественных близнецов с культом коня, представленным в полностью совпадающих ритуалах (принесение коня в жертву, ср. др.-инд. ашвамедху, и захоронение коня вместе с человеком) во всех древних индоевропейских традициях, позволяет дать хронологическое, а отчасти и пространственное приурочение индоевропейского близнецного мифа (подтверждаемое и археологическими материалами использование коня в упряжи боевых колесниц в 3—2-м тыс. до н. э.). Ср. обозначения Большой Медведицы как колесницы: древневерх-

1. Индоиранская боевая колесница. Отпечатки колеса. Погребение могильника Синташта. Южное Зауралье. 1-я половина 2-го тыс. до н. э. 2. Колесница. Изображение на стене гробницы в Кивике. Южная Швеция. Бронзовый век. 3. Фракийская колесница. Золотой сосуд из погребения у Врацы. Болгария. 4 в. до н. э. Враца, музей. 4. Хеттская колесница. Рельеф из Кархемиса. 8 в. до н. э. Анкара, музей. 5. Ахайская колесница. Фреска дворца в Тиринфе. Пелопоннес. Сер. 2-го тыс. до н. э.





Парные конские и солнечные символы, связанные с близнецным культом. 1. Изображения коней и солнечный знак. Каменная стела. Остров Готланд. Сер. 1-20 тыс. н. э. 2. Конские головы Сакская бронзовая пряжка. Могильник Таузен. Приаралье. Сер. 1-20 тыс. до н. э. 3. Конские головы и солнечные знаки. Пряжка. Дерево. Ярославская область. 4. Головы различных животных. Коньки крыш. Литва. 5. Конские головы и солнечные символы. Бронзовые пряжки поясов. Междуречье Рейна и Майна. Начало нашей эры.

ненемецкое *wagen*, «колесница», среднеголл. *woenswaghen*, *woonswaghen*, «повозка Вотана», рус. Воз, «Большая Медведица», согд. *ḫwt-wzn*, «круг Зодиака», митаннийск. арийск. *цазанпа*, «круг на ипподроме», др.-инд. *vāhana*, «животное, на котором ездят боги», др.-инд. *gatha*, «колесница», литов. *Ratai*, латыш. *Rati*, «Большая Медведица», др.-рус. Кола, «Большая Медведица-Колесница», фриг. *κικάλυ*, «Большая Медведица», тохар. *A kukäl*, *B kokale*, «колесница» и др.; ср. также др.-инд. обозначения созвездий, образованные от *aśva* и *ya*, «конская упряжка» и т. п. (см. также ст. *Колесо*).

Конская символика, специфичная для индоевропейского близнецного культа, отражается и в названии культового дерева, связанного с близнецами: др.-инд. *aśvattha*, *aśvattha* (букв. «лошадина стоянка»), космическая ось мира, и в сходных по функции ритуальных столбах, называвшихся «конями» (нижненемецкие *Hengest*, *Horsa*, Хенгест и Хорса); ср. распространенность «конских» имён в древних индоевропейских традициях (в т. ч. и имени особого конского божества — галльск. *Эпона* и др.).

На основании отдельных индоевропейских традиций реконструируется мотив разнополости близнецов и incestуозных отношений между близнецами. Наиболее характерные свидетельства мифа об incestе близнецов можно почерпнуть из ведийского мифа о Яме и его сестре Ями, которая пыталась его соблазнить (характерно, что Яма был первым смертным, а

в дальнейшем стал божеством смерти и подземного царства; вместе с тем отражение индоиранского образа Ямы обнаруживается в среднеиранском *Jamšīd* (*Джамшид*, ср. авест. *Йима*), из **Yima-xšaēta*, «Йима — царь» и кафирск. *Imā* (из *Yama-gājan* с тем же значением). К тому же общиндоевропейскому названию «близнеца» **jetno* восходит имя др.-исл. мифологического первого человека *Ymir* (*Имир*), др.-ирл. *e(a)-main*, «близнец»; ср. *Find-eamna*, «тройня Фин» — три брата-близнеца, которых сестра уговорила вступить с ней в брачную связь; аналогичный мотив обнаруживается в среднеиранском предании о браке *Yima* (Йимы) и его сестры *Yimāk*, который послужил прецедентом для подобных браков у зороастрийцев, ср. также древнехеттский миф о браке тридцати братьев — сыновей царицы Канеса и их тридцати сестёр-близнецов, а также славянский миф об incestе Ивана да Марьи, приуроченный к празднику *Купалы*. Возможно, что в индоевропейском корне **jetno* обозначалось не только близнецное божество плодородия [связь плодородия с incestом и близнецным культом подтверждается типологически, ср. латыш. *Jumis* (*Юмис*), «полевое божество, двоянный плод»], но и всякое сочетание двух разных начал, в т. ч. мужского и женского (андрогинное божество, ср. образ Гермфродита как сочетание двух мифологических существ и т. п.). Мотив двойственности, отмеченной выше в связи с небом и землёй, обнаруживается и в обозначении образа мира, ср. лат. *imago*

(с тем же корнем *ies-*, также хетт. *imma* со сходным значением).

Распространённость мотива incestа и приурочение его к началу целой брачной традиции и к первому человеку или первому царю может найти историческую параллель в известном обычае incestа в высшем слое иерархического общества древневосточного типа.

После разъединения неба и земли идея двойности дублируется и в пределах собственно неба. Солнце [индоевропейское **s(a)uel-n-*, др.-инд. *Surya*, *Сурья*, др.-иран. *xvarənah*, «фари, солнечное высшее благо», лат. *sol* как женское начало; ср. также частый женский образ «дочери солнца»: др.-инд. *Duhitā Suryāsyā*, литов. *Saules duktė*, латыш. *Saules meita*, слав. «солнцева дочь»] и месяц (индоевропейское **mēn-s*, греч. *μήν*, литов. *mėnuo* как мужское начало) вступают в брачные отношения (мифологический мотив небесной свадьбы наиболее полно сохранился в балтийской мифологии). Вместе с тем этот индоевропейский мифологический сюжет содержит другой прецедент — первую измену (ср. *Денницу* и мотив утренней звезды в балтийской и славянской мифологии и т. п.). Образ утренней звезды часто сливается с образом утренней зари, обозначаемый индоевропейским корнем со значением «рассветать»; ср. др.-инд. *Uṣas* (*Ушас*), греч. *Ἠώς* (*Эос*), лат. *Aurora* (*Аврора*), др.-англ. *Eastre*, литов. *Aušra* (*Аушра*), латыш. *Usiņš* (*Усиньш*).

В отдельных традициях в сюжете небесной свадьбы принимает участие громовержец в разных ипостасях — либо обманутого мужа, либо судьи, наказывающего месяц за измену солнцу и рассекающего его пополам. Характерной особенностью этого мифа является наличие свадебной колесницы, которая принадлежит или солнцу (ср. распространённый во многих мифологиях мотив солнечной колесницы), или громовержцу как устройству свадьбы. Колесница и кони громовержца, равно и наличие таких атрибутов, как каменный или медный топор, меч, стрелы, также позволяют ввести этот миф в определённый исторический (начало бронзового века) контекст.

Имя громовержца восстанавливается на основании совпадения ряда древних традиций. Ср. литов. *Perkūnas* (см. *Перкунас*, латыш. *Perkons*, прус. *Perkuns*), слав. *Перунь*, др.-рус. *Перунь*, *Перун* (с многочисленными трансформациями на славянской почве), др.-исл. *Fjörgyn*, *Фьоргун* (мать громовержца *Tora*), др.-инд. *Raghuva-* (*Парджанья*, имя бога и одновременно грозовой тучи), хетт. *Piḫa-*, *Пирва*.

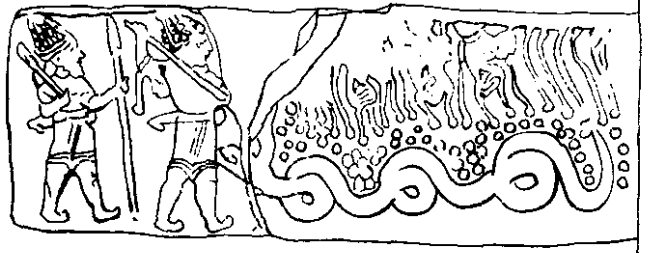
Громовержец и связанный с ним основной миф стоит в центре древней И. м. Громовержец обычно находится наверху — на небе, на горе, на скале, на вершине дерева, прежде всего дуба, в дубовой горной роще (ср. такие родственные имень громовержца слова, как лат. *quercus*, «дуб», готск. *faiguni*, «скала», хетт. *reguna-*, «скала», др.-инд. *parvata-*, «гора» и т. д.). Ядро мифа составляет поединок громовержца с противником, для которого восстанавливается общеиндоевропейское исходное имя с корнем **del-*, ср. др.-рус. *Велес*, Волос, литов. *Velniās*, *Velona* (см. *Велнас*), латыш. *Velns*, *Vels* (см. *Велс*), др.-инд. *Vala* (*Вала*), *Vṛta* (*Вритра*, ср. *Vaṛuna*, *Варуна*) и др. Противник громовержца находится внизу — под горой, под деревом, у воды, в его владении скот как основное богатство и как символ потустороннего мира — пастбища: ср. общеиндоевропейское представление о загробном мире как о пастбище, где пасутся души умерших, *ἡλύσιογ ἀεικόων*, «елисейские поля», хетт. *uellu*, «луг», др.-исл. *valholl*, «вальхалла», литов. *vėlė*, «душа умершего», *vėlinės*, латыш. *velū laiks*, «день поминовения умерших», тохар. *A walu*, «мёртвый», лувийск. *ulapt-*, «мёртвый». Противник громовержца, как повелитель загробного мира, связан с властью и богатством; ср. тохар. *A wāl*, *B walo*, «царь», слав. **volstь*, рус. «власть, владыка», словац. *last*, «собственность». Этот противник предстаёт в виде существа змеиной породы. Громовержец преследует его, убивает, рассекая на части и разбрасывая их в разные стороны, после чего освобождает скот и воды. Начинается плодоносящий дождь с грома и молний.

Эти фрагменты мифа реконструируются с такой надёжностью, что соот-

Борьба Зевса с Тифоном. Роспись чёрнофигурной дельфидской гидрии. Ок. 530 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.



Хеттский бог грозы, побеждающий демона-змея. Рельеф из Малайи. Анкара, музей.



ветствующие мотивы могут быть выражены в языковой форме не только применительно к отдельным традициям, но и на общеиндоевропейском уровне: **gʷhenti ngʷhim regunt-*, «поражает змея в отношении скалы» (на скале, под скалой, с помощью каменного орудия — скалы); **ognit (g'e)g'on-e dwō ak'ten-*, «порождает огонь с помощью двух камней» (эта формула описывает и мифологический мотив высечения огня — молнии с помощью каменного неба и скалы, и соответствующий обряд, при котором священный огонь добывался с помощью ударов двух камней друг о друга); **regperti ggʷhim Regunt(t-s)*, «поражает (ударяет/убивает) змея громовержец — бог скалы». Формальная структура каждого из этих фрагментов индоевропейского мифа ориентирована на повторение, обыгрывание звуковых комплексов, обозначающих имена участников мифа и названия основных атрибутов. Разные части таких фрагментов могут рассматриваться как анаграммы указанных имён или обозначений предметов. Такая реконструкция вскрывает недифференцированность звуковых и семантических комплексов: не вполне различимы указания на место, субъект, орудия действия, на глагол и его объект. Такие семантические и звуковые связи не только образуют ядро мифологического текста, но и являются орудием построения и развития мифа, вплоть до создания новых мотивов (см. в ст. *Имена*).

И. м. знает ряд названий змеообразных чудовищ, относящихся к классу существ нижнего мира, связанных с водой и с хаотическим началом и враждебных человеку. Кроме противника громовержца с названием от корня **del-*, к этому виду существ принадлежат такие, как **Budh-*: др.-инд. *Ahi budhnyā* (*Ахи Будхнья*), «змея глубин», где *ahi*, как и др.-иран. *Aji dahaka* (*Ажи-Дахака*), «Змей Огненный», закономерно продолжает индоевропейское **gʷhni*, «змея», встречающееся и в приведённых фрагментах основного мифа; др.-греч. *Πύθων*, «Пифон», серб. *Бадняк*, *Бадняк*. Существа, связанные с иным, нижним, водным миром, также символизируют плодородие, богатство и жизненную силу, соотносясь с одной из ипостасей

образа матери-земли или вообще плодотворящего начала, ср. индоевропейское **Ner-/Nog-*, представленное как в женских мифологических образах (иллирийск. *Noreia*, итальяйск. *sabinsk. Neria*, *Neriana*, др.-герм. *Nertihus*, *Нертус*, определяемая Тацитом как *terra mater*, «земля-мать», греч. *Νηρηΐδες*, *Нерейды*, дочери морского царя *Нерея*; ср. также хетт. *Dinpaḡa* и, на уровне сказок, рус. *Норка*), так и в мужских именах (др.-исл. *Njōrdr*, *Ньорд* — морской бог, греч. *Νηρηΐς*, *Нерей* — морской царь, имя осетинских мифологических героев — нартов). Вокруг того же корня *ner-*, который, по-видимому, являлся одним из важнейших обозначений нижнего мира и его плодоносящих свойств, группируются названия и представления о подземном царстве и входе на небо (др.-инд. *paraśa*, *параśа*, «дыра», «подземное царство», тохар. *A ḡage*, «преисподняя», греч. *ὑέρτερος*, слав. «нора» и т. п.), о воде (др.-инд. *pāḡās*, «воды», новогреч. *νερό*, «вода», литов. *pāgas*, «гагара» — водяная птица, связанная с преисподней и с актом творения мира, и т. д.), о зловещем начале, иногда символизируемом левой стороной (ср. умбрск. *pertru* «sinistro»), о жизненной, плодородной силе (хетт. *inpaḡa-*, «сила», лувийск. *apaḡummi-*, «сильный», *DAnnuḡampenzi*, «сильные боги», хетт. *Dinpaḡanteš*, литов. *porėfi*, «хотеть», *pařsas*, «ярость», «мужество» и т. п.).

Ещё один круг мифологических персонажей, связанных с обозначением нижнего мира, объединяет ряд божеств, чьи имена восходят к индоевропейскому **Trit-*: древнеиндийскому *Trita*, *Trita Aptya*, «Трита Водяной» (ср. хетт. *Ḥar-*, «бог ручья», «бог потоков», «бог-судья» при ордалиях), авест. *θrita*, *θραθραпа* (*Траэтона*) и т. д., ср. также др.-греч. *Τριτων* (*Тритон*) как обозначение морского мифологического персонажа или потока, а также ирл. *triath*, «море». С этими персонажами связан миф о спуске героя в колодезь (иногда вследствие предательства двух старших братьев); само имя *Trita*, вероятно, обозначает «третий» (брат или мир, который так обозначается в сравнении с двумя предыдущими мирами — небом и землёй). Он попадает в нижний мир, добывает богатства

или живую воду, которые позволяют преодолеть смерть и вернуться к жизни на земле (другие варианты спуска в преисподнюю и путешествий в загробном мире, например в мифе об Орфее и Эвридике; ср. также героя русских сказок о трёх царствах, которого иногда называют Иван Водович или Иван Третий, Третьяк). Тема водного царства связана с ещё одним индоевропейским мифом, главным героем которого является божество по имени *Ner(o)t (букв. «племянник», уравниваемый в правах с сыном), ср. др.-инд. Arāṇ Nārāt (Апам Напат), авест. Arān Nārāt (Апам-Нарат), лат. Neptunus (Нептун), ирл. Nechtan. В мифе об этом божестве рассказывается о чудесном источнике — колодеце, спрятанном от взоров или таящем в себе сокровища. После того как герой мифа подходит к источнику и обходит его три раза или трижды входит в него (ср. мифы Триты как указание на триничность водного царства), из источника выходят воды, образующие озеро или тройной поток, преследующий героя. В своём течении этот поток доходит до мифического моря.

Близость морского бога Нептуна с греческим Посейдоном (ср. трезубец в качестве их атрибута в связи с мотивом трёх) позволяет и Посейдона включить в этот круг. Связь Посейдона с нижним миром (ср. устраиваемые им землетрясения, приносимые ему чёрные жертвы и т. п.) заставляет обратить внимание на возможность интерпретации этого имени как «господин вод» (ср. индоевропейское *poti-d/h/on со звуковым отражением, указывающим, возможно, на негреческий индоевропейский характер имени). Если такая интерпретация верна, то элемент *d/h/on, «вода», «источник», «течь» может быть связан с др.-инд. Dānu (Дану, букв. «поток»), женское водное божество, мать противника громовержца Вритры или семи змей, убиваемых громовержцем; с авест. dānu, «поток» (ср. названия южных рек Восточной Европы типа Дон, Днепр, Днестр, Дунай), осет. Donbetyr, Донбеттыр, владыка водного царства, а также с мифологизированными образами рек в славянской и балтийской традициях (ср. рус. Дунай, литов. Dunajaus и т. д.); этот же корень (в несколько отличном звуковом варианте *dhop-) выступает в мифологизированном виде в лат. fons, «источник» (в т. ч. обожествляемый), fontinalia как обозначение праздника, совершаемого перед Porta Fontinalis («ворот источника»). Некоторые из характерных черт нижнего мира (сочетание воды и плодородия, чередование женских и мужских ипостасей божества как разъединённых сторон андрогина) находят яркое вы-

ражение в мифологическом персонаже по имени (Mo)-mer и т. п., ср. итальяское божество плодородия (а затем и войны) Марса — Mars, Māiours, Maurs, Maters, Magmar, Mamurius, Matercus и т. д., славянское божество плодородия и жизненной силы Mamurięna, Mamurięnda, Mamurięn(d)a, Марена, Морена, Мара, Мора и т. д. Параллелизм перечисленных атрибутов божеств с именами *Ner-/No- и *Mer-/Mo-находит продолжение в совместной встречаемости этих персонажей в парадигме (в пантеоне) и в тексте одного и того же мифа; ср. сабинскую богиню Нерию, жену Марса. Вместе с тем для этих божеств плодородия характерно не только их проявление в виде андрогинных мужских и женских образов, но и связь с близнецством (Марс как покровитель божественных близнецов, основателей Рима — Ромула и Рема) и с incestом (ср. Мара — Марья в мифе, связанном с Купалой). По своей звуковой форме мифологическое имя *Mō-нередко ассоциируется со смертью (*mer-) и морем (*mog-).

Некоторые из названных персонажей, преимущественно связанных с водой, имеют отношение и к огню (ср. славянский обряд сжигания чучела Мары-Морены и бросания его в воду; функционирование Arān Nārāt как одного из двух ведийских огней; толкование трезубца морского бога как трёх огней в воде при зажигании божественными близнецами — сыновьями неба двух огней на море, общеиндоевропейский мотив солнца, встающего из моря, и т. д.). Противопоставление огня и воды, столь существенное в основном мифе, играет роль и в других уже названных мифологических мотивах, так или иначе соотносящихся с нижним миром. Наряду с этими мотивами к И. м. может быть отнесён ряд сюжетов о небесном огне — солнце и его земных воплощениях, в частности в ритуалах. Заслуживает внимания архаическое различие двух видов земного огня — «круглого», внутреннего, женского, связанного с женскими богинями огня Вестой и Гестией и с домашним очагом, и «четырёхугольного» огня, связанного с мужским началом и с небом, в древнейших продолжениях общеиндоевропейской традиции — римской, греческой, индийской. В индоевропейском языке было два названия огня, каждое из которых могло обожествляться. Ср., с одной стороны, др.-инд. Agni, «огонь» и бог огня Agni, митанн.-арийск. (в частности, в Угарите) agn, хетт. Ḫagniš, а также разные обозначения сакрального огня — ср. лат. vivus ignis, «живой огонь» при рус. «живой огонь», сербскохорв. живи огань, жива ватра; ср.

также литов. šventoji ugnis, латыш. svētais uguns, «святой огонь»; с другой стороны, хетт. Ḫaḫhur как бог (ср. соответствие хетт. ḫašši р. и осекского asaš pirasai, «вечный огонь»); прус. schwante Panicke, «святой огонь»; также тохарскую ритуальную формулу tsamoy ruwars: «да растёт благодаря огню», др.-ирл. a ḫag (Aḫar), «огонь», др.-инд. atharvan, «жрец», слав. vatra (с балтскими параллелями — алб. vatër и другими элементами культуры огня особенно в индоиранских и близких к ним традициях; ср. также след демона засухи Сушна в памирско-восточноиран. мифологии (с соответствиями в др.-инд. и отчасти в славянской, ср. позднейшее противоположение типа Никола Сухой — Николай Мокрый в восточнославянской мифологии и т. п.).

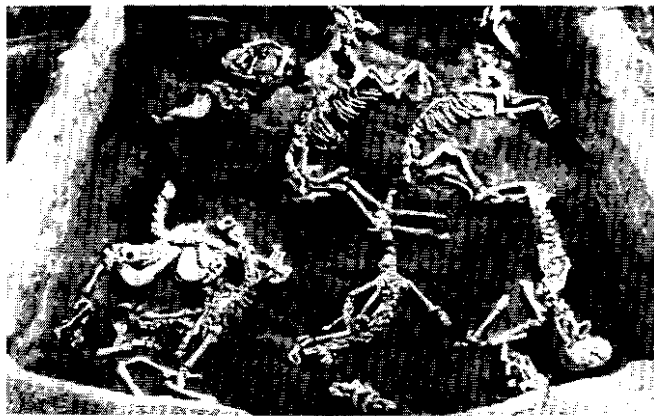
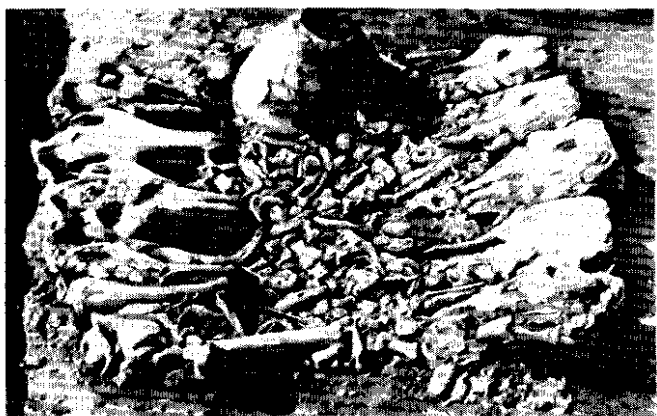
За пределами очерченного ядра основных мифологических персонажей с общеиндоевропейскими именами остаётся немало чисел менее существенных соответствий. Одни из них связаны с наличием общих имён персонажей со сходными функциями; ср. др.-инд. Pūṣān (Пушан), др.-грек. Πῦρ (Пан), прус. Puskaitis (Пушкайтс), бога растительности и лес. Другие предполагают связь мифологического имени с нарицательным словом, часто довольно абстрактного значения с отчётливыми мифологическими ассоциациями; др.-грек. Πόθος при слав. рога, рус. «пора» как обозначение силы, зрелости, ср. Перун как имя бога у балт. славян др.-инд. Vas, «богиня Речи» при др.-грек. ἔλος, «слово», «речь» и др. Третьи касаются связей нарицательных имён, являющихся ключевыми понятиями данной мифологической системы; ср. хетт. ḫašši, «царь ḫaššaца, «жрица», др.-инд. asuḥ «повелитель» (см. Асуры), др.-ирл. aḫta, «божество» (см. Ахуры), др.-герм. *ansuz, «бог» (др.-исл. Aesir, «асы»); авест. sardna, «священный источник особой жизненной силы» (ср. Аиша Спента), ср. следы божества земли Спанта в восточноиран. и мирской мифологии, литов. šventa slav. *svet-, «святой», рус. свято хетт. ḫaklai-, «обряд», лат. sase «священный»; древнеиндийское brahman, «брахман», лат. flāmen, «жрец др.-ирл. poeb, «святой», др.-перс. paḫa, «прекрасный»; лат. vates, «пророк прорицатель, поэт», рус. вития, др.-исл. Óðinn, Один, бог шаманского экстаза, добывший мёд поэзии, западногерм. Vodan, Вотан; др.-ирл. í «поэт», др.-рус. Велесь, велѣти, «говорить особым образом»; др.-инд. āyu-, «жизненная сила», «время жизни», греч. αἰών, «сила жизни», «источник жизненной энергии» («вечное возвращение»), αἰ (F)év, «всегда

лат. *aevum*, «век», гот. *aiws*, «время, вечность»; авест. *duš. manah*, др.-инд. *duḥ. manas*, «злое побуждение духа»; греч. *δδομενής*, «злонамеренный», при авест. *hu. manah*, «доброе побуждение духа», греч. микенское *e-u-te-pe*, греч. *εὐμενής*, «благомыслящий» и т. п. Значительное количество подобных совпадений касается ритуальной лексики, что даёт основание говорить и об общих чертах древнего индоевропейского ритуала. При этом обнаруживается, что сам ритуал, с одной стороны, дублирует миф, воспроизводит его (праздники), а с другой — используется жрецами для интерпретации мифа, надстраивания над ним теологической теории. В частности, мотив расчленения персонажа с именем **Uel-* (и некоторыми другими именами), в результате

ка). Четыре основных вида жертвенных животных соотносятся с четырёхчленностью горизонтальной структуры вселенной (стороны света). Трёхчленная вертикальная структура (небо — земля — нижний мир) в соединении с четырёхчленной горизонтальной образует произведение — двенадцать (их сумма даёт другое сакральное число — семь; ср. сембожие некоторых пантеонов и т. п.), определяющее идею целостности, законченности как макрокосма, так и микрокосма — человека и заменяющего его в ритуале жертвенного животного. Ср. распространённую практику членения жертвенного животного на 12 частей (в частности, в хеттских и лувийских ритуалах лечения человека, а также в кельтской обрядовой практике, византийских и славянских

людей (у Гомера слово «кровь» на языке богов выражалось *ἵμας*, ср. хетт. *išhaq*, на языке людей *alma*, и т. п.). Это предствление, как целый ряд других общиндоевропейских мифологических мотивов (мифы о создании земли, о краже священных яблок и т. п.), находит точные соответствия в мифологиях древнего Востока, которые (при наличии других культурных и языковых параллелей) могут быть истолкованы как свидетельство древних контактов носителей индоевропейского праязыка и мифологии с древнеближневосточными народами.

Дальнейшее развитие общиндоевропейского мифологического фонда в отдельных традициях характеризовалось рядом типологически сходных тенденций, которые и определили



Слева — Жертвенный комплекс, справа — остатки жертвоприношения семи коней. Могильник Синташта. Южное Зауралье. 1-я половина 2-го тыс. до н. э.

которого по-новому организуется космос и достигается благо, продолжается в ритуале человеческого жертвоприношения, последовательно заменяемого далее разными видами жертвенных животных (в особенности коня, а также быка, овцы, свиньи, собаки — последовательность, удостоверяемая всеми древними традициями). Наиболее характерный пример — вед. *purusamedha-* «жертвоприношение человека». Этот обряд, отчасти соответствующий хеттским описаниям обряда человеческого жертвоприношения, состоит в расчленении на части человека как образа первочеловека — *Пуруши*. Части тела *Пуруши* соотносятся с разными частями вселенной, которые и возникают из них, что соответствует данным иранской космологии, германо-скандинавской (ср. расчленение великана *Имира*), славянской (соответствующие мотивы др.-рус. «Голубиной книги») и другим традициям; ср. также др.-инд. ритуал жертвенного расчленения коня на части, соотносимые с космическими зонами (см. *Ашвамед-*

заговорных текстах, где 12 лихорадок символизируют 12 частей тела или 12 болезней, которые могут поразить человека).

По сходным причинам к общиндоевропейскому наследию можно отнести и ряд мифов, описывающих творение вселенной из хаоса во всей полноте её состава: небо — земля, день — ночь, вода — суша, солнце — месяц, растения — животные — человек, родоначальник культурной традиции. Сюда же относятся мифы, связанные с деяниями первого культурного героя, — добывание чудесного средства или предмета (мёда поэзии, *сомы*-хаомы, молодильных яблок и др.), обучение некоторым ремёслам и искусствам (плотничество, ткачество, плетение, гончарное ремесло), наречение именами.

В ряде древних индоевропейских традиций (хеттской, греческой гомеровской, древнеисландской, древнеирландской) совпадает и другое существенное мифологическое представление, связанное с языком: различение особого языка богов и языка

существенное сходство результатов преобразования этого фонда в каждой отдельной мифологии. К таким общим тенденциям относится прежде всего группировка основных божеств пантеона по трём главным функциям: жреческой (магическо-сакральной), военной и хозяйственной, которые (как убедительно показал в серии своих работ Ж. Дюмезиль) соответствовали трём основным аспектам социальной жизни ранних индоевропейских обществ. Такие трёхчленные структуры обнаруживаются при сопоставлении римской капиталистической триады Юпитер — Марс — Квирин с аналогичными древнеиндийскими трёхчленными структурами: *Митра* — *Варуна* (жреческая — сакральная функция), *Индра* (военная функция), *Насатья* (*Ашвины*, хозяйственная функция) при наличии сходных тройственных членений в древнегерманском, кельтском и других пантеонах.

Сама организация структуры пантеона в целом (включая и других богов, помимо главных, группирующихся в основном вокруг трёх функций)

отвечала некоторым признакам, общим в разных индоевропейских традициях и объясняющим, например, совпадение семичленных комплексов богов в индоиранской мифологии, а также и в некоторых других (в т. ч. в ранней восточнославянской).

Другой тенденцией, объединяющей развитие разных индоевропейских мифологических традиций, было последовательное вычленение разных уровней внутри мифологической системы с постепенным переводом некоторых древних божеств на уровень менее индивидуализированных демонов (ср. развитие божества с именем *Цел-, отражаемого в качестве демона в отдельных традициях, особенно славянской и балтийской).

Наконец, совпала при трансформации И. м. в некоторых культурных традициях и тенденция к выделению отдельных личностей (генеалогических героев), образовывавших промежуточное звено между мифологическими и раннеисторическими представлениями (ср. многочисленных героев типа Геракла и Прометея в греческой мифологии, героев восточноиранского осетинского и западноиранского среднеперсидского эпоса и т. д.).

Этими общими тенденциями развития унаследованного фонда И. м., как и последующими преобразованиями в сходных направлениях, объясняется значительное сходство отдельных индоевропейских мифологий при всём многообразии различных поздних контактов с неиндоевропейскими, оказавшими на них влияние.

Лит.: Дюмезиль Ж., Осетинский эпос и мифология. (пер. с франц.), М., 1976 (лит.); Иванов В. В., Топоров В. Н., Исследования в области славянских древностей, М., 1974 (лит.); Мейе А., Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков, 3 изд., М.—Л., 1938; Миллер В. Ф., Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой, т. I — Асвины-диоскуры, М., 1876; Топоров В. Н., К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул, в сб.: Труды по знаковым системам, в. 4, Тарту, 1969; Antiquitates Indogermanicae, Lipsbruck, 1974; Belveniste E., Le vocabulaire des institutions indo-européennes, v. 1—2, P., 1969; Dumézil G., Mythe et épopée, v. 1—3, P., 1968—73; Gimbutas M., The gods and goddesses of old Europe, 7000 to 3500 B. C.: myth, legends and cult images, L., 1974; Güntert H., Von der Sprache der Götter und Geister, Halle, 1921; ego je. Der ariische Weltekönig und Heiland, Halle, 1923; Indo-European and Indo-Europeans, Phil., 1970; Indo-European Studies, v. 1—2, Camb., 1972—75; Myth and law among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European comparative mythology, Berk. [a. o.], 1970; Myth in Indo-European antiquity, Berk., 1974.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ИНДРА (др.-инд. *Indra*, корень слова, вероятно, обозначал силу, плодородие), в древнеиндийской мифологии бог грома и молнии, глава богов, позднее — локапала (см. *Локапала*). И. — самый популярный мифологический персонаж вед. В «Ригведе» одному ему посвящено около

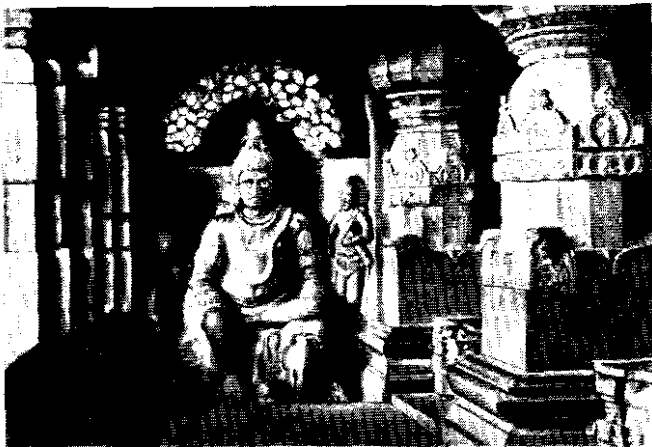
250 гимнов (больше, чем любому другому божеству). Верховное положение И. отражено в эпитетах «царь богов» и «царь всей вселенной» (III 46,2; VI 46,6). Помимо этого, у И. эпитеты: «асура», «царь», «добрый», «властитель», «самодержец», «вседержитель», «щедрый», «даритель», «друг», «пьющий сому», «обладающий ваджрой», «державший ваджру в руке», «сын силы», «растущий», «усиливающийся», «полководец, сопровождаемый маругами», «стоящий на колеснице», «убийца Вритры» и т. д. И. поборол богов (IV 30,5), и они его страшатся (V 30,5). И. воплощает прежде всего воинскую функцию. Он рождён для битв, мужествен, воинствен, победоносен; он — бог битвы, участвует в многочисленных сражениях против демонов или против чуждых арийм племён. И. сокрушает крепости, разбивает их, захватывает и распределяет трофеи. Число его врагов уже в ведах огромно (среди них Арбуда, Аю, Дану, Даса, дасью, Дрибхика, Кутса, Намучи, Пипру, Шамбара, Шушна и многие другие). Сражающиеся стороны взывают к И., прося победы, славы и добычи. Вместе с тем воинские подвиги И. получают и космогоническое истолкование. Он порождает солнце, небо и зарю, укрепляет солнце и срывает диск солнца, гонит его (глаз И. — солнце), сражается с демоном *Вритрой* за солнце, с помощью солнца покоряет враждебные племена; освобождает реки и потоки, которые бегут от него в страхе, пробивает каналы, повелевает потоками; победа над *Вритрой* приравнивается к победе космического динамичного начала над косным хаосом, а результаты победы — к устройству ведийского мира широких просторов. Вместе с тем И. связан и с плодородием. И. приносит процветание, урожай, долголетие, мужскую силу, богатства, скот. По отношению к человеку, к арийм в особенности, И. дружелюбен, щедр и благ, всегда готов прийти на помощь. Неоднократно подчёркивается роль И. как вдохновителя певцов. В «Ригведе» нередко упоминаются чудесные поступки И., в частности его превращения (напр., в муравья, I 51,9, или в конский волос, I 32,12), его многоформенность.

И. принадлежит к числу наиболее антропоморфных богов древнеиндийского пантеона. Подробно описывается его внешний вид [части тела, лицо (в частности, борода), одежда, голос, рост, возраст], его свойства (гнев, ярость, сверхсила, храбрость, острый ум, искусство, в частности он мудр и всезнающ, он мастер и т. п.), его необычное рождение (мать не хотела производить его на свет) и многие факты его жизни, его родо-

словная. Имя матери И. в «Ригведе» не называется, в «Атхарваведе» она названа Экаштата и её отождествляют с Ратри («ночью»); в эпосе И. — сын *Адити* (сеньмой; тогда как в «Ригведе» он назван четвёртым из адитьев). В качестве отца выступает то *Дьяус*, то *Тваштар*, то *Парджанаги* (в брахманах И. нередко младший его сын); иногда же говорится, что боги сами создали И. Женой И. называют то Индрану, то Шачи, то Пауломи (в «Атхарваведе» — Прасакха и Сена). Братом-близнецом И. был *Агни* (РВ VI 59,2), иногда *Пушан* — брат И. (VI 55,5), как и *Тваштар*. Многочисленными примерами заведительствованы связи И. с другими богами (с некоторыми из них он даже отождествляется, ср. *Сурью* или *Савитара*, *Парджанью*), особенно с *Сомой*, *Агни*, *маругами*, но и с адитьями, *Ашвинами*, *Пушаном*, *Ушас*, *Ватой*, *Вау*, *Трита* *Аптьей* и др. По числу связей такого рода и их характеру (конкретность, подробность, многообразие и т. п.) И. занимает совершенно особое место, по крайней мере в ведийский период. Но и в эпосе И. обрастает новыми связями.

В послеведийский период значение И. заметно падает. Существенно меняются некоторые функции И. В частности, совсем оттесняется космогоническая роль И., но усиливается его роль как вождя военной дружины. В эпосе И. как божество, связанное с дождём и плодородием, предельно сближается с *Парджаньей* вплоть до отождествления их. Образ И. используется и в ритуале вызывания дождя (ср. эпизод в «Махабхарате» и «Рамаяне», где по просьбе царя *Ломпады* подвижник *Ришьяшринги* добывается, чтобы И. пролил дождь). Новым по сравнению с ведийским периодом является то, что И. становится одним из хранителей мира — локапал. *Брахма* дарует ему власть над востоком; слон И. *Айравата* охраняет эту страну света. И. помогают адитьи, апсары, гандхарвы, сиддхи и т. д. В «Махабхарате» подробно описывается царство И., его тысячевратный град *Амаравати*, дворец, где И. восседает со своей супругой *Шачи*. Вместе с тем И. утрачивает своё всемогущество: он не раз терпит поражение от мудрецов и даже от демонов; его нередко унижают, и почтение к нему вызывает известное сомнение. Уже в «Ригведе» есть некоторые признаки двусмысленности в образе И.: он убивает своего отца, у его матери сложное отношение к нему; он разбивает повозку *Ушас*, и она в страхе бежит от него; *маруги* ропщут на И. за то, что он съел их жертву.

С И. связано наибольшее число мифов. Центральным сюжетом являет-



Индра. Ок. 800. Элора,
храм Кайласанатха.

сы поединок И. с демоном Вритрой (РВ I 32 след.). Ваджрой, изготовленной Тваштаром, И. поражает Вритру, по членам Вритры текут воды, которые раньше были скованы. По другим версиям, речь идёт об освобождении не только вод, но и коров, скрытых в пещере. Этот мотив особенно подчёркнут в мифе о демоне Вала: И. отправляется на поиски коров, находит их запертыми в скале, вступает в бой с демоном, сокрушает его, разбивает скалу и выпускает коров (Ш 31, 4—11; ср. мотив возвращения И. богам коров, похищенных демонским племенем пани, с помощью божественной собаки Сарамы и семи *ангирасов*). Этот миф также нередко интерпретируют в космогоническом плане: здесь же упоминается о том, что в скале И. нашёл свет, утреннюю зарю, что он разогнал тьму и выпустил воды. В ряде гимнов «Ригведы» содержатся фрагменты мифа о поединке И. с демоном Шушой — змеей-пожирательницей, вызывающей засуху. Аналогичные сюжеты связывают в «Ригведе» И. с Шамбарой, Пипру, Намучи, Эмушей и др. (демон Эмуша в виде вепря похищает у богов зерно для жертвоприношения и собирается варить кашу, но в этот момент И. поражает его стрелой). Можно реконструировать и некоторые другие сюжеты с участием И. Среди них — битва 10 царей, окруживших войско царя племени тригсу Судаса, которому пришёл на помощь И. (VII 18); принесение орлом божественного напитка сомы для И., благодаря чему он смог победить Вритру (IV 18); сюжет, в котором участвуют И., его жена и обезьяна Вришакани и его жена (X 86), и т. п. В послеведийский период старые мифы претерпевают заметные изменения. Так, в мифе о поединке с Вритрой в эпических версиях устраняется космогонический аспект, сам И. антропоморфизируется, вводятся новые

персонажи или новые имена (Вишну, Шива, Вишварупа, или Триширас), новые мотивы и детали: И. посылает *ансар* к трёхглавому демону Вишварупе, чтобы они соблазнили его; И. срубает демону три головы; Вритра проглатывает И.; выбравшись, И. вторично терпит поражение, пока ему не приходит на помощь Вишну («Махабхарата»); И. сам распарывает брюхо Вритре и выходит наружу («Бхагавата-пурана»); И. покрывает своё оружие пеной; И. посылает марутов («Тайттирия-брахмана») или Ваю (Шат.-бр. IV) на разведку; И. расчленяет Вритру надвое: одна часть становится лунной, другая — чревом живых существ; за убийство Вритры или Вишварупы, которые были брахманами, И. оканчивается в изгнании. В брахманах и эпосе получают дальнейшую обработку некоторые сюжеты о поединках И. Так, И. побеждает *Намуци*, сына Дану («Шатапатха-брахмана»), с которым некогда был заключён союз, продолжавшийся до тех пор, пока Намучи не ополчил Индру сомой, смешанной с хмельным напитком сурой; И. убивает демона Пуломана, и его дочь Шачи, бежавшая от жестокого отца, становится женой своего избавителя; И. побеждает злого исполина Джамбху и т. п. Из преимущественно эпических сюжетов выделяются следующие: И. пытается соблазнить Ручи, жену *риши* Девашармана, но терпит поражение (Мбх. XIII). И. соблазняет Ахалью, жену отшельника Гаутамы, за что подвергается проклятию Гаутамы (V). И. возвращает Тару, похищенную Сомой, её мужу Брихаспати (Вишну-пур. IV). И. снова становится царём богов после того, как Нахуша, царь Лунной династии, тщетно домогавшийся Шачи, жены И., лишился своего трона (Мбх. V, XIII). И., завидуя Анвинам, получившим от мудреца Чьявана сому, пытается его убить, но Чьявана

создаёт чудовище Мада (опьянение), чтобы покарать И.; И. в страхе бежит; смилостивившись, Чьявана прощает И. и расчленяет Маду (Шат.-бр. IV, Джайм.-бр. III, Мбх. III и др.). И. помогает Кадру и её сыновьям спастись и достичь чудесного острова (им грозил жар солнца, а И. покрыл небо тучами и излил дождь); И. надмеялся над валакхильями (мудрецами величиной с палец) и они предсказывают ему поражение от птицы *Гаруды*; Гаруда побеждает И. и захватывает сосуд с *амритой*, который И. всё-таки возвращает себе (Мбх. I). И. обманом побеждает Прахладу, сына царя асуров Хираньякашипу; по совету Брихаспати И. в облике брахмана просит у Прахлады его добродетель, и благочестивый царь не может отказать брахману. Это даёт И. возможность одолеть Прахладу («Махабхарата», «Вишну-пурана»). При пахтанье океана И. получает чудесного коня Уччайшраваса, слона Айравату и сказочное дерево Париджату (Мбх. I; Вишну-пур. I, «Рамаьяна» и др.).

В сказании об *Яяти* И. подменяет одежду купающихся девушек и задаёт роковой вопрос Яяти, после ответа на этот вопрос Яяти лишается права пребывать в небесном царстве И. (Мбх. I). У И. появляется 1000 глаз, которыми он смотрит на красавицу Тилоттаму, — в истории *Сунды* и его брата Упасунды (Мбх. I). И. пытается помешать царю Маруте совершить жертвоприношение (Мбх. XIV). И. превращается в павлина из страха перед встречей с царём *ракшасов* Раваной («Рамаьяна»), И. воюет с Раваной и его сыном Мегханадой (*Индраджитом*); он побеждён Мегханадой, который увозит его на своей колеснице; Брахма с богами отправляются на остров Ланка и уговаривают сына Раваны отпустить И. («Рамаьяна»). И. за совершение царём Бхангасваной неурочного ему жертвоприношения превращает его в женщину, сеет раздор между сыновьями Бхангасваны, которые в битве убивают друг друга, но, узнав о добрых намерениях Бхангасваны, И. воскрешает его сыновей (Мбх. XIII). И. дарует Явакри совершенное знание вед, но тот не выдерживает испытания (Мбх. III). И. посылает аспару Менаку, чтобы она соблазнила *Вишвамитру* и отвлекла его от подвижничества, которое может лишить И. власти (Мбх. I, Рам. I). Опасаясь, что сыновья *Сагары* сравняются с И. в могуществе, И. похищает их жертвенного коня (Мбх. III, Рам. I). И., превратившись в сокола, и Агни, превратившись в голубя, испытывают праведность царя Ушинары; Ушинара, желая спасти голубя от преследова-

ний сокола, срезает куски мяса с собственного тела, чтобы накормить своим мясом сокола; убедившись в добродетельности Ушьянары, И. предсказывает ему вечную славу (Мбх. III). И. уничтожает в битве сыновей Дити дайтэв; тогда мать просит своего мужа Кашьяпу подарить ей сына, который отомстил бы И.; рождается сын Ваджранга; выросши, он отправляется к И., побеждает его и приносит связанным к Дити; вмешательство Брахмы спасает И.; но И. в отсутствие Ваджранги, попеременно принимая облик то обезьяны, то змея, похищает Ваджранга, жену своего победителя; Ваджранга возвращает себе жену и рождает сына Тараку, с тем чтобы отомстить И.; возмужав, Тарака отправляется вместе с асурами на битву с И. и одерживает победу; униженные боги, возглавляемые И., просят Брахму помочь им, и тот даёт совет женить Шиву на Уме: родившийся у них сын погубит Тараку. В ряде сюжетов И. выступает в тесной связи с Шивой или Вишну ср. историю разрушения крепости асуров Трипуры или восхождения Арджуны на небо). Образ И. в поздний период развития древнеиндийской мифологии нашёл отражение и в иконографии.

Древнеиндийский И. соотносится с образом индоевропейского бога грома; само имя находит ближайшее соответствие в названии древнеиранского дэва [Ind(a)ra], эпитет И. «Вритрахан» — «убийца Вритры», отражён в имени авестийского божества войны Веретрагны; имя божества Indaga было известно ещё раньше митаннийским ариям. Слав. *једгъ*, «ядрёный», «обладающий силой особого свойства», родственно Indga.

Лит.: Невелева С. Л., Мифология древнеиндийского эпоса, М., 1975, с. 60—73; Holitzmann A., Indra nach den Vorstellungen des Mahābhārata, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 1878, Bd. 32; его же, The Real Indra of the Rigveda, «Journal of the American Oriental Society», 1896, v. 16, 236—39; Washburn Hopkins S., Indra as God of Fertility, там же, 1916, v. 36, p. 242—68; Chatteropadhyaya K. Ch., Indra in the Rgveda and the Avesta, «Proceed. of the Fourth Orient. Congress, in India», 1927, II—24; Benveniste E., Renou L., Vytra et Vritagna, P., 1934; Keith A. B., Indra and Vtra, «Indian Culture», 1, 1935; Lommel H., Der arische Göttergott, Fr./M., 1939; его же, Bliz Donner in Rigveda, «Oriens», 1953, Bd. 8, 2; Gadgil V. A., Indra, the representative of the highest physical aspect of nature, «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute», 1942, v. 23; Brown W. N., Indra's infancy according to Rgveda IV, 18, в сб.: Siddhabhārati, 1950, v. 1, s. 131—36; Dandekar R. N., Vtrahā Indra, «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institutes», 1951, v. 31; Ruben W., Indra's Fight against Vytra in the Mahābhārata, в сб.: Belvalkar Felicitation volume, Banaras, 1957; Venkata Subbiah A., On Indra's winning of cows and waters, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 1965, Bd. 115.

В. Н. Топоров.

Индраджит (санскр. Indrajit, «победитель Индры»), или Мегхана́да, персонаж древнеиндийского эпоса «Рамаяна», сын царя ракшасов Раваны. И. сохраняет в эпосе архаические черты колдуна, он владеет дарованным ему Шивой магическим искусством *майи* и, в частности, способностью становиться невидимым. Во время войны Раваны с богами на небе И. с помощью майи победил царя богов Индру (отсюда его имя, сменившее прежнее, — Мегханада), связал его и доставил пленником на остров Ланка. Использует искусство майи И. и в сражении ракшасов с войском Рамы под стенами Ланки. Ему удалось, став невидимым, смертельно ранить стрелами Раму и *Лакшману*, но их излечил *Хануман*. В конце сражения И. был убит в поединке Лакшманой. П. Г.

Индустская мифология, комплекс мифологических представлений, образов и сюжетов различного происхождения, объединённых в религиозной системе индуизма, сменившей к концу I тыс. до н. э. в Индии древнюю религию ведийского брахманизма. Оттеснённая в предшествующую эпоху с господствующими позициями реформаторскими движениями буддизма и джайнизма, брахманистская религия возрождается в новых исторических условиях в форме индуизма, вбирая в себя и ассимилируя многие народные верования и культы, ранее оставшиеся за пределами ортодоксальной ритуально-мифологической системы.

Ранний этап становления И. м. отражён в эпосах «Махабхарата» и «Рамаяна» (т. н. «эпическая мифология»), развитая И. м. — в пуранах, религиозно-космогонических поэмах нач. I — сер. 2-го тыс. н. э., а также в санскритской классической литературе и средневековых литературных новоиндийских языках.

Уже в поздневедийской литературе образы богов, занимавших главенствующее положение в пантеоне древних ариев, отступают на второй план. В роли верховного божества в поздневедийский период всё чаще выступает *Праджapati*, бог-творец и бог-отец; к началу эпического периода его сменяет *Брахма*, в известной мере, как полагают, под влиянием философской поэзии упанишад (7—6 вв. до н. э.), где Брахма выступает как персонафикация высшего объективного начала — *брахмана*.

В эпосе отождествление Брахмы с брахманом не играет главной роли в его характеристике; образ Брахмы связывается прежде всего с космогоническим мифом, различные версии которого отражают как чрез-

вычайно архаические представления, так и относительно поздние философские спекуляции. Одной из наиболее распространённых остаётся восходящая к ведам версия происхождения мира из космического яйца, порождённого силой тепла в первозданных водах. В нём рождается демиург Брахма, который творит вселенную из материалов этого яйца. В эпосе вселенная постоянно обозначается как *трилока* («три мира») — небо, земля и подземный мир. Позднее представление о строении вселенной — «яйца Брахмы» (брахманда) — значительно усложняется. Сотворив вселенную, Брахма утверждает землю среди вод и звёзды на небе, определяет течение времени, создаёт смерть для спасения земли от перенаселения и т. д. Богам, своим потомкам, он отдаёт во владение отдельные сферы мироздания, учреждает основные социальные и политические институты, устанавливает на земле *дхарму* — священный закон, религиозные обряды и обычаи, сословное деление общества и права и обязанности четырёх варн (сословий), институт брака и т. д. Особенно подчёркивается в эпосе роль Брахмы в утверждении царской власти на небесах (где он ставит *Индру* царём над богами) и на земле. Но и Брахма, первоначально выступающий как «самосущий» (сваямбху), впоследствии утрачивает своё превосходство и вневерную позицию. В эпосе во главе пантеона наряду с Брахмой становятся *Вишну* и *Шива*. Боги же, занимавшие главные места в ведийском пантеоне, переходят на следующую (ниже) ступень иерархии, где составляют группу *локанатов*, хранителей мира, каждый из которых владеет одной из стран света (Индра, Агни (позднее его место занимает Кубера), Варуна, Яма). Сохраняется древняя функция Индры — громовержца и подателя дождя, и в ещё большей мере его военная функция: он предводительствует богами в небесных битвах, он же — покровитель сословия кшатриев (воинской аристократии) на земле. Ведийский Варуна превращается во второстепенное божество вод. Напротив, большее значение приобретает Яма, который становится божеством смерти. Яма — властитель «предков» (*питаров*), т. е. теней усопших. Позднее развивается представление о расположенных глубоко под землёй бесчисленных адах (*нарака*), которыми владеет Яма. Новое божество в пантеоне — *Кубера*, бог богатства и поведитель *якишей*, стерегущих сокровища: Кубера традиционно рассматривается как человек, возведённый в ранг божества. Позднее в группу



Слева — Индра с боевой колесницей. Барельеф. Бхаджа. 2 в. до н. э.



Справа — Вишну. Фрагмент барельефа. Париванатх (Кхаджурахо). 11 в.

локапалов включаются ещё четыре божества: Агни, *Сурья*, *Сома* и *Вая*. Не входят в группу локапалов, но остаются в пантеоне такие ведийские божества, как *Ашвины*, *Сарасвати*, Тваштар, более известный в эпосе под именем *Вишвакарман*.

Общее число богов и границы, отделяющие их от других мифологических классов, в эпической мифологии так же неопределёны и зыбки, как и в ведийской. Сохраняется традиционное их число — 33 и деление на группы: *адитьи* (12), *васу* (8), *рудры* (11) и *Ашвины* (2), но в действительности число богов, включённых в систему И. м. (на подчинённом положении), гораздо больше. Низшую ступень в иерархии пантеона занимают лесные и домашние духи, боги — покровители городов, гор, рек, деревень, домов и т. п. Боги послеведийского пантеона более антропоморфны. Они прекрасны, не касаются земли ногами, не отбрасывают тени и т. д. Они мудры, как и демоны, способны к оборотничеству.

В И. м. богам противостоят демоны — *асуры*, которые разделяются на *дайтьев* и *данавов*. В связи с борьбой богов и асуров излагается

миф о пахтанье океана. Боги и асуры совместно пахтают океан, чтобы добыть из него *амриту*, напиток бессмертия (заменяющий ведийскую *сому* в И. м.). Они используют мифическую гору *Мандару* как мутовку, установив её на спине гигантской черепахи, опустившейся на дно океана, и обмотав, как верёвкой, космическим змеем *Шешей* (*Васуки*). Из океана кроме амриты появляются различные сокровища, в т. ч. *Лакшми*, богиня красоты и счастья, райское дерево *Париджата*, солнечный конь *Уччайшравас* и др. Как побочный продукт пахтанья возникает страшный яд *калакута* (или *халахала*), грозный уничтожить вселенную. Ради её спасения яд выпивает *Шива*. С помощью *Вишну* боги обманом отнимают у асуров *амриту*.

В элической мифологии заметно увеличивается число классов демонов: асуры, *ракшасы* и *пишачи*, упоминающиеся ещё в ведах, противопоставляются трём классам положительных существ (соответственно богам, людям и питарам), но появляется множество новых мелких разновидностей (*преты*, *праматхи*, *мандехи*, *кабандхи* и т. д.). Расширяется мир нижней мифологии. Из вед переходят в эпос образы *гандхарвов* и

ансар, которые антропоморфизируются. Наряду с *якшами*, изображающимися в виде прекрасных юношей и дев, в свиту *Куберы* включаются *гухьяки*, полукони-полуптицы, и человекоподобные нары; *гандхарвов* в роли небесных музыкантов дублируют *киннары*, имеющие облик людей с конскими головами, *сиддхи*, ангелоподобные обитатели небесной сферы, и другие.

Позднее появляются *видьядхары*, духи горных лесов, сходные с эльфами европейского фольклора. Важную роль в И. м. играют *наги*, полудемонические существа змеиной природы. В мифологии эпоса *наги*-змей связаны происхождением со своими антиподами — птицами *супарнами*. *Гаруда*, вождь солнечных птиц *супарнов*, особенно тесно ассоциируется в эпосе с мифологией *Вишну*.

В мифологии животных в индуизме, как и в ведийский период, важную роль продолжает играть корова. Появляется образ волшебной коровы *Сурабхи*, исполняющей все желания своего владельца. Широкое распространение получает культ обезьян: особым почитанием среди простого народа пользуется образ *Ханумана*, мудрого обезьяньего вождя, который в сказании о *Рама* помогает герою



Якша. Матхура. 1—2 вв.

освободить похищенную ракшасами супругу. Многие животные включаются в культы главных божеств пантеона как их зооморфные атрибуты. Появляется в И. м. образ «ваханы» — животного (иногда растения) — «носителя» определённого божества. Так, «ваханой» Брахмы считается гусь, Вишну изображается сидящим на орле Гаруде, «ваханы» Шивы — белый бык *Нандин*, жены его *Девы* (Дурги) — лев, и т. д.

В мифологии растений важную роль играет *ашваттха* (священная смоковница), в почитании которой развивается восходящая к ведам концепция мирового дерева; ньягротха (баньян), ашока (ей молятся женщины о родах), лотос, туласи (цветок, связанный с культом Вишну).

В индуистской космографии (в пуранах) земля описывается как плоский диск, в центре которого возвышается мифическая гора *Меру*. Вокруг неё, отделённые океанами, расположены четыре материка (*Двила*). Вокруг вершины Меру обращаются солнце, луна и звёзды.

Согласно представлению о вселенной как о «яйце Брахмы», над землёй поднимаются ярусами шесть небес, чем выше, тем прекрасней; выше всех — «мир Брахмы» (*брахмалока*). На небесах обитают боги, святые мудрецы и другие существа полубожественной природы. Ниже земли расположены семь ярусов подземного мира (*патала*), где обитают наги и другие мифические существа. Ещё ниже — семь зон



Нага. Фрагмент барельефа «Нисхо... Гамеи». Махабалипурам. 7 в.

адов — *нарака*. Под адами обитает дракон *Шеша*. «Яйцо Брахмы» окружено скорлупой, отделяющей его пространство, где расположено бесчисленное множество таких же миров. Это уже сравнительно поздние представления, появляющиеся в развитии индуизма, признающего множественность миров, без конца заходящих и возникающих снова.

Богиня красоты и счастья Лакшми. 2—1 вв. до н. э.



Нандин. Камень. Чамунда. 8 в.



руют-
авши-
ющей
чают-
ы, и
арвов
лиру-
дей с
лопо-
ры, и

хары,
эфами
роль
еские
мифо-
роис-
ми —
вождь
бенно
мифо-

изме,
жную
урова.
орovy
лания
рас-
зьян;
юстого
мана,
горый
герою



Слева — Бог солнца Сурья. Конарак. 13 в.



Справа — Сарасвати, богиня мудрости и красноречия. Дхара. 1034.

Один из ведущих мотивов И. м., восходящий ещё к поздневедийской литературе, — магическая сила, даруемая аскетизмом. Тапас — умерщвление плоти — позволяет добиться исполнения любых желаний, соединяет в себе разрушительную и творческую силу, и подвижник обретает сверхъестественную способность плодотворения. Характерной чертой И. м. является сочетание в едином комплексе аскетического и эротического начала. Во многих эпических и пураических сказаниях Индра, страшась за свою власть, подсылает к подвижнику прекрасную аспару соблазнить его. Но и поддавшись соблазну, аскет не утрачивает окончательно плодов своего подвижничества.

Другой характерный мотив древних сказаний — проклятие отшельника, которое служит причиной несчастий или гибели многих эпических героев. Иногда проклятие превращает провинившегося на некоторый

срок в животное или чудовище; иногда умиловленные аскеты смягчают проклятие или определяют условия, при которых оно может быть снято; но отменить его не в состоянии даже они.

Превосходство мудрецов-аскетов над богами, которых они подавляют своим могуществом, отчётливо выражено в эпосе; оно находит отражение в мифической генеалогии, излагаемой в космогонических частях эпоса и в пуранах. Согласно этой генеалогии, в начале творения прародитель Брахма порождает шесть «сыновей духа», от которых происходят впоследствии все живые существа во вселенной. Это великие мудрецы-подвижники, образы их восходят большей частью к легендарным провидцам ведийских гимнов. В других версиях космогонического мифа число сыновей Брахмы (все они получают эпитет Праджapati) увеличивается до 10 или 17, и все они

появляются чудесным образом из различных частей его тела.

Согласно одной из наиболее распространённых версий мифа, старший сын Брахмы — Маричи порождает *Каश्यпу*, тоже великого мудреца и подвижника (оба образа, восходящие к ведам, связаны с солнечной мифологией). Сыновьями *Атри*, второго сына Брахмы, считаются *Сома*, бог луны, и *Дхарма*, бог справедливости (персонификация морального закона и вероучения; этот образ появляется только в индуистском пантеоне; позднее отождествляется с *Ямой*). Третий сын Брахмы — *Ангирас* — отец великого мудреца *Брихаспати*, а также, согласно некоторым версиям, *Агни*, бога огня. *Брихаспати* в индуистской мифологии — наставник и верховный жрец богов, персонификация планеты Юпитер; он ведёт постоянную борьбу со своим соперником *Шукрой*, наставником асуров, персонифицирующим

планету Венера. От четвёртого сына Брахмы — *Пуластыи* происходят *Кубера* и повелитель *ракшасов* *Равана*, от других сыновей Брахмы — различные мифические существа и животные. Седьмой сын — *Дакша*, появившийся из большого пальца на правой ноге Брахмы, порождает 50 дочерей, из которых 13 он выдаёт замуж за *Кашьяну*, 27 (олицетворяющих созвездия лунного зодиака) за *Сому* и 10 — за *Дхарму*. Согласно другим версиям, все сыновья Брахмы также получают в жёны дочерей

Ансара. Бхубанешвар. 12 в.



Слева — Рама. Мадрас. Государственный музей. Справа — Кришна, побеждающий демона Калию. Бронза. Южная Индия.



Дакши. Старшие дочери *Дакши* — *Диги*, *Дану*, *Адити* — порождают от *Кашьяны* соответственно демонов *дайтьев* и *данавов* и богов *адитьев*, от других жён *Кашьяны* происходят различные классы мифических существ: *гандхарвы*, *супарны*, *наги* и т. д.

Число богов группы *адитьев* увеличивается до 12; она приобретает отчётливо выраженный *солнечный* характер; 12 *адитьев* олицетворяют солнце в каждый из 12 месяцев года. Особо выделяется из членов группы *Вивасват*, представляющий собственно божество солнца. Дети *Вивасвата* считаются *Яма*, *Ашвины*, а также *Ману*, прародитель человечества, герой мифа о потопе. Непосредственно к *Ману* возводит своё происхождение легендарная *Солнечная династия* царей, к которой принадлежит герой древнего эпоса *Рама*. С другой стороны, сын *Сомы* *Будха* (персонификация планеты Меркурий) и *Ила* (*Ида*), дочь *Ману*, считаются родителями *Пурураваса*, родоначальника *Лунной династии*, к которой относятся *Бхарата* (дав-

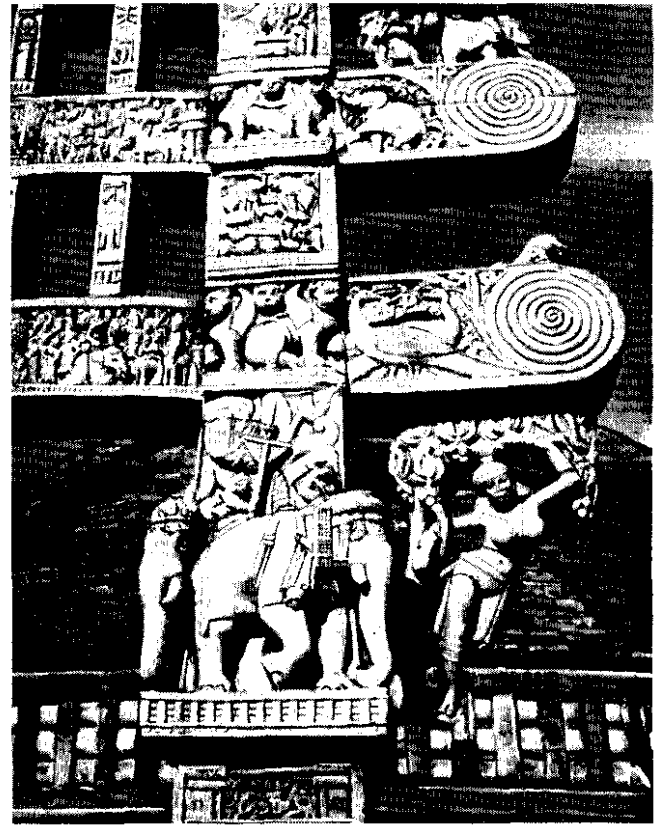
ший имя стране) и его потомки, герои «*Махабхараты*».

Легендарные цари, герои происходят от богов, сражаются на их стороне против демонов, иногда борются с самими богами. *Рама* побеждает вместе с братом *Лакшманой* многих *ракшасов*, он убивает *Равану* (похитившего его жену *Ситу*), которого не могли одолеть ни боги, ни демоны. В центре сюжета эпоса «*Махабхараты*» — конфликт между двумя великими героями — *Карной*, сыном бога *Сурьи*, и *Арджуной*, сыном *Индры*; в истории подвигов *Арджуны* отразился также мотив богорочества (единоборство *Арджуны* с *Шивой*).

В космогонии получает развитие идея о цикличности вселенной, её периодическом разрушении и воссоздании. Существование и небытие вселенной определяются как «день» и «ночь» *Брахмы*; мир гибнет, когда *Брахма* засыпает, и с пробуждением его воссоздаётся снова. В разных текстах продолжительность «дня *Брахмы*» определяется различно (см. статьи *Кальпа* и *Юга*).



Сканда, бог войны. Беллур.



Якшини. Консоль ворот ступы в Санчи. Камень. 2 в. до н. э.

По истечении «дня Брахмы» космический огонь, таящийся в глубинах океана в облике «кобыльей пасти» (Вадавамукха), вырывается наружу и пожирает миры; наступает период пралая, растворения вселенной в небытии.

В сложившейся И. м. Брахма переходит на подчинённое положение по

отношению к Вишну и Шиве. Он сохраняет место в верховной триаде богов, представляя в ней функцию творения (Вишну и Шиве приписываются соответственно функции хранителя и разрушителя вселенной), но в поздней индуистской литературе Брахма — вторичный демиург, творивший мир по поручению Вишну или Шивы.

В эпосе и пуранах параллельно сосуществуют два главных мифологических цикла — вишнуитский и шивантский. В вишнуитскую мифологию были включены некоторые из ранее самостоятельных местных верований и культов посредством сложившегося в индуизме учения об аватарах Вишну. Из этих 10 канонических аватар [к ним добавляются ещё некоторые другие — эпический герой Баларама (Баладева), Джаяннатха, божество местного культа в Ориссе, средневековый вероучитель Чайтанья и т. д.] наиболее значительной является аватара Кришны, в образе которого слились элементы мифологических представлений и верований различного происхождения (в т. ч. культы Васудевы, божества, почитавшегося в Западной Индии и отожд-

ествлённого впоследствии с Кришной; Нараяны, божества неясного происхождения, в котором персонажируются первоначальные воды; дравидского пасторального божества). Почитание Вишну в образе Кришны — кришнаизм — наиболее мощное ответвление вишнуитской мифологии и культа в религиозной системе индуизма.

В развитом индуизме именно Вишну (или Кришна) отождествляется с мировой душой, вытесняя Брахму с главенствующей позиции в религиозно-мифологической иерархии. Позднее складывается концепция майи Вишну. Майя понимается при этом как присущая Вишну энергия, материализованная в первоначальных водах, из которых возникает мир: вселенная рассматривается как иллюзорное проявление майи, всепорождающей божественной субстанции.

В индуистской иконографии каноническим становится изображение Вишну, возлежащего на змее Шеше посреди космического океана; из пупа Вишну вырастает лотос, на котором сидит демиург Брахма. Пока Вишну спит, майя бездействует и

Кали в облике демониссы. Южная Индия. 11 в.



иллюзия вселенной растворяется в небытии.

В мифологию Вишну включается образ богини *Лакшми*, которая рассматривается как супруга Вишну и как персонализация золотого лотоса, вырастающего из космического тела Вишну и отождествляемого со вселенной.

Мифология Шивы наиболее насыщена пережитками и элементами доарийского происхождения. Обособленная позиция Шивы-Рудры (см. *Рудра*) по отношению к богам арийского пантеона выражена в мифе о жертвоприношении Дакши, который в новой версии переходит из вед в индуистскую литературу. В индуистском пантеоне Шива сохраняет свой отчужденный характер. Он обитает на севере (ассоциируясь с не менее архаическим Куберой), вдали от населенных мест, на горе Кайласа в Гималаях, где пребывает как божественный

подвижник, погруженный в медитацию, отрешенный от мира. В образе Шивы, «совершенного йогина», получает наиболее яркое воплощение мотив могущества аскетизма, и в нём же запечатлено характерное для И. м. единство аскетического и эротического начал. Не менее свойственны образу Шивы черты, восходящие к культу плодородия, и древний фаллический символ плодородия — *линга* (лингам) становится главным объектом почитания этого бога в индуизме.

В индуистской триаде Шива представляет функцию разрушения, но в шиваитской мифологической системе эта функция неразрывно связана с творческим аспектом; в мире непрерывных изменений разрушение неизбежно предшествует творению и его обуславливает. Космогоническая функция воплощена в образе Шивы — царя плясун (натараджа). Этот образ, возрождающий перво-

Бог Ганеша. Средневековый горельеф.



бытные представления о магическом роле танца, символизирует проявление творческой и разрушительной

Шива и Парвати. Бенгалия. 10 в.



Нисхождение Ганги. Фрагмент барельефа. Махабалипурам. 7 в.





Вишну, Брахма, Лакшми на змее Шеша. Средневековый рисунок.

Танцующий Шива. Южная Индия. 11 в.



Якшми. Камень. Бхубанешвар. 10—13 вв.

вселенской энергии бога и очень популярен в индуистской иконографии.

В мифологии и иконографии Шива выступает как в милостивом, так и в грозном аспектах. В последнем его мрачный характер подчёркивается зловещей свитой полудемонических причудливых существ — ганов.

В сложившейся религиозно-мифологической системе шиваизма образ Шивы неразрывно связан с образом его жены *Девы*, почитаемой под многими именами. Шива и Деви символизируют в этой системе антагонистические и одновременно сотрудничающие творческие силы; соответственно в шиваитской иконографии лингам Шивы постоянно сочетается с символом женской творческой энергии — *йони* (образующим основание, из которого поднимается лингам). Изначальная чета рассматривается как отец и мать вселенной. Складывается концепция *шакти*, действенной энергии бога, воплощающейся в богине, его супруге. Эта концепция распространяется на все божественные пары индуистского пантеона, но отчётливое выражение получает именно в образах Шивы и Деви.

Шактизм — почитание творческой энергии Шивы, воплощённой в образе Деви, становится наиболее значительным ответвлением в средневековом шиваизме. В мифологии шактизма возрождаются чрезвычайно архаические представления, восходящие к первобытным культам *богини-матери*. В образе Деви ещё ярче выступает характерное для шиваитской мифологии сочетание противоположных аспектов — творческого и разрушительного. Благостная ипостась богини — милосердная *Парвати*, дочь гор

(она же Ума, Гаури). В грозной своей ипостаси она носит имена Кали, Дурга, Чандика, Девы и др. и изображается в поздней иконографии как кровожадная и свирепая воительница верхом на льве, истребляющая мечом своих врагов.

С мифологией Кали-Дурги в средние века ассоциируются архаические культы некоторых местных богинь — Шиталы (тамилской Марьяммы) — богини оспы, бенгальской Манасы, богини-змеи, и др., но полностью они с ней не отождествляются.

Благостная ипостась жены Шивы Парвати ассоциируется с образом её сестры, богини Ганги, персонифика-

ции священной реки индуизма, и играет важную роль в знаменитом мифе о нисхождении Ганги с небес на землю. С мифологией Шивы тесно связан также образ его сына Сканды (он же Карртикея, Кумара), нового бога в индуистском пантеоне, сохраняющего, однако, архаические черты, восходящие, возможно, к протоиндийской мифологии. Относительно поздно включается в пантеон другой сын Шивы, слогоголовый Ганеша, предводитель его полудемонической свиты, бог мудрости, покровитель наук и искусства, весьма популярный в средние века.

Примирение существующих параллельно внутри индуизма двух глав-

ных течений — вишнуизма и шиваизма — выражено в поздней концепции *тримурти*, единого бога в трёх ипостасях (Брахмы, Вишну, Шивы, указанным ранее распределение функций). Другая попытка компромисса — средневековый культ *Харихары*, божества, объединившего в себя черты Вишну (Хари) и Шивы (Хары).

Параллельно с индуистской мифологией северной Индии развивается богатая и своеобразная мифология дравидского юга, оказавшая на индуизм значительное влияние. Ряд дравидских божеств включается в индуистский пантеон, отождествляясь с его центральными образами (тамилская богиня войны *Коттравей* — Дургой, бог войны *Муруган* — Скандой, и т. д.).

И. м. оказала большое влияние на религиозно-мифологические системы буддизма и джайнизма в самой Индии (в свою очередь испытав их воздействие), её образы и сюжеты вошли в литературу и искусство стран Юго-Восточной Азии и других, испытавших влияние индийской культуры; на протяжении столетий и до наших дней они питают многоязычные литературы и искусство Индии.

Лит.: Тубянский М. И., К истокам мифа о Mahiṣamardan, в кн.: Восточные записки, т. 1, Л., 1927; Баранников А. П., Вступительная статья, в кн.: Легенды о Кришне, т. 1 — Лаллу джи Лал, Пресс Сагар, пер. с хинди, М., Л., 1937; Гринцер П. А., Древнеиндийский эпос. Гезеизм и теология, М., 1974; Нарайан Р. К., Боги, демоны и другие, М., 1974; Невелева С. Л., Мифология древнеиндийского эпоса, М., 1975; Эрман В. Г., Темкин Э. И., Мифы древней Индии, М., 1975; Bhattacharji S., The Indian theogony, Camb., 1970; Dowson J., A classical dictionary of Hindu Mythology and Religion, 9 ed., L., 1957; Gonda J., Vishnuism and Saivism, L., 1970; Gopinātha Rāo T. A., Elements of Hindu iconography, v. 1—2, N. Y., 1968; Walker B., Hindu world: an encyclopedic survey of Hinduism v. 1—2, L., 1968; Hopkins E. W., Epic mythology, Strassburg, 1915; Keith A. B., Indian [mythology]..., Boston, 1917 (Mythology of all races, v. 6, p. 1); Zimmer H., Myth and symbols in Indian art and civilization, N. Y., 1947; Thomas P., Epics, myths and legends of India, 12 ed., Bombay, 1961; Gonda J., Die Religionen Indiens, [v.] 1—2, Stuttgart, 1960—1963; Daniélou A., Hindu polytheism, L., [1964]; Gupta S. M., Plant myths and traditions in India, Leiden, 1971; O'Flaherty W. D., Asceticism and eroticism in the mythology of Siva, L., [1973]. В. Г. Эрман

Кришна, поднимающий гору Говардхан. Миниатюра. Кангра. 18 в.



ИНИЦИАЦИЯ И МИФЫ. Инициация (И.) (лат., initio «начинать, посвящать, вводить в культовые таинства», initiatio, «совершение таинства мистерий»), переход индивида из одного статуса в другой, в частности включение в некоторый замкнутый круг лиц (в число полноправных членов племени, в мужской союз эзотерический культ, круг жрецов шаманов и т. п.), и обряд, оформляющий этот переход. Иногда — в узком смысле — переход в число взрослых брачноспособных. Обряды И. также называются переходными или посвяти

13 вв.

нь по-рафий. Шива так и тем его гвается ческих

-мифо-образ бразом д мно-д сим-нтаго-отруд-ответ-рафии ется с знер-вание, нгам). вается. Скла-дейст-ющей-и кон-се бо-панте-е по-твы и

еской бразе значе-евоко-тизма санче-ле к тери. упает мифо-жных зуши-боги-ь гор

тельными обрядами. В отличие от многих других обрядов (см. *Обряды и мифы*) И. включает в себя миф, как составную часть: во время обряда неопиту сообщаются мифы племени, которые может знать только взрослый или специально посвященный. С другой стороны, многие мифы имеют явные черты сходства с обрядом И., его структурой и символикой, строятся по той же модели, что и обряды И. Особенность структуры этих обрядов — их трёхчастность: все они состоят из выделения индивида из общества (т. к. переход должен происходить за пределами устоявшегося мира), пограничного периода (длящегося от нескольких дней до нескольких лет) и возвращения, реинкорпорации в новом статусе или в новой подгруппе общества. При этом И. осмысливается как смерть и новое рождение, что связано с представлением о том, что, переходя в новый статус, индивид как бы уничтожается в своём старом качестве; налицо также мифологическая интерпретация пространства: выход за пределы замкнутой территории, освоения общины, приравнивается к смерти. Отсюда важнейшая в героических мифах и волшебных сказках, воспроизводящая ритуальную схему И. часть сюжета — испытание, которым герой подвергается в царстве мёртвых или на небе (где живёт солнечный бог, у индейцев часто отец героя или всеобщий «великий отец», подобный Байаме или Дарамулуну австралийских племён, — установитель и патрон обрядов И.), или в другой стране, населённой злыми духами, чудовищами и т. п. С этим же связан мотив проглатывания героя чудовищем (изначально — тотемным животным) с последующим его освобождением из брюха чудовища, также отражённый сказкой и мифом, ср. и мотив пребывания группы мальчиков во власти демонической лесной старухи. Подобную символику И. можно найти в североавстралийских мифах о сёстрах Ваувалук, сына одной из которых проглатывает и выплёвывает радужный змей, или о старухе Маутинге, из живота которой вырезают проглоченных ею детей. Аналогичные рассказы служат объяснительными мифами к И. у индейцев-кваквудль и во многих других архаических обществах. Пребывая в чреве чудовища или в контакте с лесными демонами (т. е. после выделения из коллектива и возвращения в него), герой тем самым демонстрирует свою стойкость, приобретает духов-помощников, магические (шаманские) силы, власть над стихиями, а в мифах о *культурных героях* добывает людям космические объекты или культурные блага, уничтожает чудовищ, мешающих их

мирной жизни. Известную связь с И. имеют и обычные указания на повышенный эротизм героя (знак его силы и знак достигнутой зрелости), который иногда принимает деструктивный характер насилий или кровосмешения. Инцестуальные действия (см. *Инцест*) могут быть использованы в сюжете мифа и как мотивация временного изгнания героя из социума, трудных задач, поставленных ему отцом (невыполнение должно привести к его смерти). В связи с И. трактовал изгнание Эдина В. Я. Пропп. На инициационный характер испытаний героя указывает тот факт, что гонителем очень часто оказывается родной отец — солнечный или иной бог, жестоко испытывающий своего сына и, казалось бы, стремящийся его извести, в конце концов мирящийся с сыном или побеждаемый им. Смерть культурного героя часто мыслится как неокончательная, остаётся надежда на возвращение из царства мёртвых, оживление в будущем. В этом случае можно говорить о «подразумеваемом» воскрешении, сопоставимом с И. Возможна также связь с И. мифов об *умирающих и воскресающих богах* (*Осирисе*, *Адонисе* и т. п.), хотя следует учитывать разницу между инициационным и инкарнационным сюжетами (в первом человек уходит в тот мир и, приобретя что-то, возвращается «к нам», во втором — персонаж из иного мира приходит «к нам», теряет нечто и возвращается в тот мир).

Вообще мотивы, связанные с И., можно найти практически в любом сюжете, включающем момент «становления» героя, т. е. начинающемся с его рождения или детства. Целый ряд больших эпических текстов объясняется в связи с И. — в узком смысле (например, «Махабхарата», во всяком случае основоположная для ее сюжета тема изгнания *пандавов*) — или в более широком (ср., например, трактовку «Одиссеи» или мифа о *Гильгамеше* как сюжета шаманской И.). Однако связи И. с мифом этим не исчерпываются. Так, И. в некоторых чертах воспроизводит *космогонические мифы*, поскольку выведение иницируемого индивида за пределы социальной структуры для совершения перехода подразумевает определённую степень расширения этой структуры, внесение некоего «возмущения» в нормальное состояние коллектива и последующее возвращение к нормальному существованию по завершении обряда. Как показал современный мифолог М. Элиаде, И. воспроизводит ситуацию возникновения *хаоса* и нового творения из него упорядоченного *космоса* (ср. частые случаи демонстративного на-

рушения запретов и других норм социального порядка в начале ритуала).

Сопоставление мифа с И. обладает значительной объяснительной силой. В частности, И., возможно, объясняет распространённый и в сказках, и в мифах т. н. юниорат, т. е. предпочтительность младшего героя: с точки зрения И. только младший и может быть героем, т. к. для него возможен переход в статус старшего, стало быть, то нарушение устоявшейся ситуации, которое и создаёт сюжет. Более общее значение имеет сходство самих структур И. и мифа, эпоса и волшебной сказки. На основе этого сходства был сделан ряд попыток распространить сопоставление на другие повествовательные жанры, в том числе и не фольклорные. Если для одних случаев [например, текстов, прямо ориентированных на И., как «Золотой осел» Апулея (посвящение *Исиде*), или типологически сравнимых с И., как «Божественная комедия»] это сопоставление имело непосредственный смысл (ср., возможно, и европейский роман воспитания с его обязательным путешествием), то для других оно должно рассматриваться лишь как совпадение универсалий повествования. Видимо, И. действительно содержит модель всякого повествовательного текста (например, выделение индивида из коллектива может лежать в основе самого понятия героя, уход и возвращение — через волшебную сказку — стали рамкой для большинства сюжетов, характерный ритм потерь и приобретений также обнаруживается во многих жанрах). Поэтому необходима известная осторожность и в сопоставлениях мифов с И., т. к. есть опасность принять за содержательное и специфическое сходство, возникающее лишь из общих законов повествования.

Лит.: Ксенофонов Г. В., Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов, 2 изд., М., 1930; Пропп В. Я., Исторические корни волшебной сказки, Л., 1946; Лотман Ю. М., О метаязыке типологических описаний культуры, в кн.: Труды по знаковым системам, т. 4, Тарту, 1969; Мелетинский Е. М., Поэтика мифа, М., 1976; Eliade M., Rites and symbols of initiation: the mysteries of birth and rebirth, N. Y., [1965]; Gelpner A. van, Les rites de passage, P., 1909; Turner V. W., The ritual process, Harmondsworth, [1974].

Г. А. Левинтон

ИНКАРРИ («инка-царь»), в мифологии кечуа демиург. И. родился от солнца и дикой женщины; он создаёт всё, что есть на земле. Чтобы успеть завершить творение, И. запирает ветер в пещере и привязывает солнце к вершине холма. [Последнее, возможно, является осмыслением обсерваторий — интиуатана («место, где привязано солнце») в развалинах инкских городов]. Бог (вариант — король) испанцев взял И. в плен и отрубил ему голову, которая живёт под стражей в Лиме

или в Куско, тело же похоронено, но когда-нибудь голова и туловище воссоединятся, и в этот день И. возглавит страшный суд. С. Я. С.

ИНКОВ МИФОЛГИЯ, см. в ст. *Кечуа мифологии*.

ИНКУБЫ (incubus, от лат. incubare, «ложиться на»), в средневековой европейской мифологии мужские демоны, помогающие женской любви, в противоположность женским демонам — суккубам (succubus, от лат. succubare, «ложиться под»), соблазняющим мужчин. По толкованиям некоторых христианских теологов, И. — падшие ангелы. От И. могла зачать спящая женщина. Иногда они принимали человеческий облик и имели потомство — от браков с И. рождались уроды или полуживотные. Обычно напарницами И. были *ведьмы* или жертвы их колдовства; И. особенно преследовали монахинь, суккубы — отшельников и святых. М. Ю.

ИНМАР, в удмуртской мифологии верховный бог, демиург. Роствен другим *демиургам* финно-угорской мифологии — *Эну* и, возможно, *Ильмаринену*. И. — творец всего хорошего и доброго в мире — противостоит своему брату *Керемету* (Туду, или шайтану), создателю зла. Первоначально оба бога были добрыми. По велению И. Керемет достал со дна мирового океана землю, принёсши её во рту, часть земли выплюнул, часть — утаил. Когда вся земля по воле И. стала разрастаться, Керемет вынужден был выплюнуть остальное, отчего на ровной поверхности суши возникли горы (ср. *Нуми-Торума* и *Куль-отыра* у обских угров). И. сотворил также растения и животных. В удмуртском антропогоническом мифе очевидно влияние христианской мифологии. И. сотворил первого человека Урома (букв. «друг») из красной глины и поселил его в прекрасном саду, плодами которого человек должен был питаться. Довершив творение, И. послал Керемета проверить, всё ли хорошо на сотворённой земле, и Керемет увидел Урома скучающим. Узнав об этом, И. велел Керемету научить Урома делать кумышку — напиток, разгоняющий скуку, но и это не разведало человека. Когда Керемет рассказал, что человек по-прежнему тоскует, И. обвинил брата во лжи, в ответ на что тот плюнул богу в лицо, и это послужило началом их вечной вражды (по народным поверьям, И. преследует своего противника, метая в него молнии, а тот прячется в деревьях и т. п., издеваясь над богом). Когда И. сам удостоверился, что Уром скучает, тот поведал богу, что ему нужна жена. И. сотворил

женщину и наказал Урому в течение года не пить кумышки, уже осквернённой Кереметом. Керемет, однако, вселил любопытство в женщину (за что был проклят Инмаром), и та отпила напиток, угостив и мужа: в кумышку Керемет поместил смерть и грехи; падшие люди были изгнаны из рая, и род человеческий сгинул, т. к. И. запретил им размножаться.

По другим вариантам мифа, И. устроил потоп после грехопадения: затем он сотворил ещё несколько пар людей из красной глины, приставив к каждой паре собаку, чтобы она оберегала людей от Керемета. Существует миф, где во вторичном космогоническом акте участвуют уже не бог и его антагонист, а два человека, уцелевших после потопа; И. велел им сеять землю: один сеял хорошо и ровно, днём, другой — плохо, ночью, отсюда на земле горы и т. п. Человек просил для житья половину созданной земли; И. исполнил просьбу, но в отместку за жадность выпустил из отверстия от воткнутого в землю кола вредных тварей (по другим вариантам, это сделал Керемет: ср. такое же деяние *Омоля*). Когда люди стали самостоятельно жить на земле, И. поселился на небе (на солнце). Его молят о хорошей погоде и урожае, на которые влияет также его мать — Му-Кылчин, богиня плодородия. Образ И., по-видимому, сливаясь в представлениях удмуртов с образом другого благодетельного божества — *Кылдысина*, отсюда двойное наименование И. в молитвах — *Инмар-Кылчин*.

Лит.: Первухин Н. Г., Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда, эскиз 1. Вятка, 1888; Плесовский Ф. В., Космогонические мифы коми и удмуртов, в сб.: Этнография и фольклор коми, Сыктывкар, 1972.

ИНО (Ἰνώ), в греческой мифологии одна из дочерей *Кадма*, вторая супруга беотийского царя *Афаманта*, мачеха *Геллы* и *Фрикса* (пыталась их погубить, поэтому они бежали от её преследований в Колхиду). И. вместе с *Афамантом* взяла на воспитание младенца *Диониса*, сына своей погибшей сестры *Семелы*, и всюду провозглашала его божественность. За это ревнивая *Гера* наслала безумие на супругов: *Афамант* убил одного из своих сыновей, а И., спасая другого сына *Меликерта*, бросилась с ним в море, где была превращена в благодетельное морское божество по имени *Левкофея*, а её сын стал божеством по имени *Палемон* (Ovid. Met. IV 416—431, 494—541). Оба они помогают морякам и терпящим бедствие путникам (напр., *Одиссей* был спасён в бурю И. — *Левкофеей*; Hom. Od. V 333—353). В Риме И. почиталась под именем *Матер Матуга*, а *Палемон* как *Пор-*

тун, помогающий морякам благополучно достичь гавани. Имя И. указывает на её догреческое происхождение. В мифе об И. прослеживаются сказочные мотивы о злой мачехе. А. Т. Г.

ИНО («человекорыба»), в корейской мифологии русалка, обитающая в Восточном (Японском) море, около острова Чеджудо. У И. шесть или семь длинных ног, но голова и туловище человеечьи; нос, рот, уши и руки-плавники покрыты белой кожей без чешуи; хвост тонкий и длинный, как у лошади. Она кормит детёнышей грудным молоком, а когда кто-нибудь их поймает, льёт слёзы, из которых образуются жемчужины. Л. К.

ИНТИ, в мифологии кечуа солнечное божество, олицетворявшееся солнечным диском, тройственное в едином лике, под тремя именами: *Апу И.* («господин-солнце»), *Чури И.* («сын-солнце») и *Уаке И.* («брат-солнце»). Это отражало принятой кечуа систему родства, по которой ближайшими родственниками человека считались брат и сын. Первоначально И. был связан с тотемным почитанием птицы (к 16 в. птица играла лишь роль вестника солнца). Верховный инка считался сыном солнца. С. Я. С.

ИНЦЕСТ (лат. in, «не» и castus, «благопристойный»), кровосмешение, т. е. брак или половая связь ближайших кровных родственников или — в расширительном смысле — всякий интимный союз людей, слишком близких по принятой классификации, в повседневной практике нарушающий нормы экзогамии, представлен в мифологии разнообразными сюжетами, различающимися по характеру родственных отношений (И. родителей и детей, брата и сестры, свойственников и т. п.) и по ситуации. Во *времени мифическом* совершаются межродственные браки, которые не являются нарушением норм: это прежде всего — браки первопредков, представляющих собой единственную пару на земле (ср., напр., брат и сестра *Фу-си* и *Нью-ва*, брат и сестра *Оло-рун* и *Одудува*, дети *Адама* и *Евы*), так что происхождение богов и (или) людей зависит от их по необходимости кровосмесительного союза — сакрального И. (известны также «повторения» этой ситуации, когда от И. происходит новое поколение людей после «конца света» или подобных катастроф, ср. *Лот* и его дочери). Эта ситуация «непреступного» И. соответствует снятию брачных и иных запретов в наиболее важных ритуалах, и с ней как с прецедентом связаны инцестные браки в различных царских традициях (напр., у фараонов, у инков; такие браки

могли существовать на практике или быть просто этнографической легендой; легенды такого рода весьма характерны и для случаев осуждаемого И.: один из частых способов описания варварства чужого этноса — это приписывание ему беспорядочных браков, не связанных табу И.). С другой стороны, в архаичных мифологиях представлены и сюжеты, в которых И. запрещен, а также варианты, где один и тот же герой совершает сакральный И. как первопродок и запретный и наказуемый И. как трикстер (ср. *Ворон*). В «социогенных» мифах, объясняющих возникновение экзогамии, неудачному браку на родной сестре противопоставляется кросскузенный брак или брак с «чужой» женщиной (ср. историю женитьбы Эмемкута в мифологии коряков и ительменов). В героических мифах И. служит проявлением повышенного эротизма героя, указывает на его особую силу, но одновременно является и нарушением табу — инцестуальные действия могут быть мотивацией временного изгнания героя из социума, трудных задач, поставленных ему отцом, и т. п. (см. *Инициация и мифы*).

Наиболее характерный тип инцестного сюжета в развитых мифологиях связан с отношением к И. как к преступлению, стремлением избежать его и всё-таки совершением И., чаще всего по неведению. Это подразумевает наличие в сюжете сложной системы обоснований случившегося, часто включающих предсказание И. и попытки предотвратить его. Если речь идёт об И. матери и сына, сюжет предполагает их разлучение, влекущее за собой неузнавание при встрече, следствием чего и становится И., как в классическом примере мифа об Эдипе. Несколько разнообразнее варианты И. брата и сестры, который (как в мифе о *Сатане* и *Урызмаге* или в русской балладе о Василии и Софье) не обязательно предполагает неведение (но ср. в той же традиции русских баллад — «Братья разбойники и сестра»: братья нападают на путешественников, убивают мужа и овладевают женой, которая оказывается их сестрой).

По количеству теоретических интерпретаций И. превосходит, видимо, все другие мифологические темы. Попытки найти объяснение этому сюжету в исторической или этнографической действительности (напр., в групповом браке, само существование которого теперь подвергается сомнению) явно не соответствуют материалу, т. к. инцестный сюжет связан именно с нарушением запрета или отнесён к мифическому времени. Миф выступает в качестве коллективного «фиктивного» опыта, мыс-

ленного эксперимента, рисующего последствия нарушения табу и таким образом демонстрирующего «от противного» необходимость его соблюдения. Особенно существенную роль играл инцестный сюжет в психоаналитической теории З. Фрейда, рассматривавшей его как реализацию в мифе подсознательного инцестного стремления, эдипова комплекса, который признавался универсальным (универсальность его уже в 20-х гг. опровергал английский этнограф Б. Малиновский). Ряд важных соображений об И. (главным образом на материале мифа об Эдипе) высказывался В. Я. Проппом, К. Леви-Стросом, американским учёным Т. Тёрнером. Однако важно отличать интерпретацию конкретного греческого мифа об Эдипе и темы инцестного брака матери и сына в мифологии вообще. Отличительная особенность эдипова сюжета (и близких к нему версий в других традициях, напр. в мифах бразильского племени борооро) — неразрывная связь И. и отцеубийства («переоценки» кровного родства в мотиве И. и «недооценки» родственных отношений в мотиве отцеубийства, по Леви-Стросу, существенной не только для данного мифа, но и для более широкого его контекста — всей истории рода Кадма). Между тем в ряде сюжетов эта связь не обнаруживается, и отец устраняется из сюжета каким-либо иным способом (он может быть мёртв к началу действия, как в сербской легенде о Симеоне-найденце, уйти в паломники или монахи и т. п.) или даже вообще остаётся живым участником сюжетного развития (миф об *Амма* и его сыне *Иуругу* у западносуданских догонов). Важнее другое сочетание мотивов, которое в эдиповом сюжете отсутствует: сын, совершающий И. с матерью, часто оказывается плодом И. брата и сестры (ср. католические легенды о папе Григории) или отца и дочери (легенды о святом Альбане и некоторые сюжеты в «1001 ночи») — разные виды И. тяготеют к объединению в один сюжет. Связь И. с отцеубийством побуждает исследователей рассматривать его как интерпретацию обычаев престолонаследия (убийство старого царя новым, при котором мать оказывается лицом, передающим право на престол через брак, — В. Я. Пропп) или отношений поколений (вытеснение старшего поколения младшим — Т. Тёрнер). В какой-то мере И., конечно, связан с этими темами; например, престолонаследие присутствует как одна из важных тем в таких модификациях сюжета, как миф о *Федре* и *Инполите* (ср. сюжет с участием Шируйя в «Хосров и Ширин» Низами), где фигури-

рует И. со свойственником (в некоторых случаях намеренно И. или ложное обвинение в нём, ср. историю Сванхильд и Рандовера в «Сере о Вёльсунгах»), причём там, где свойственником является не мачеха, а жена брата, — это всегда жена старшего брата (как в древнеегипетской «Повести о двух братьях»). Ср. также связь И. с темой власти в таких поздних филиациях мифа, как «Царь Эдип» Софокла.

Существенные моменты, которые следует учитывать в анализе поздних форм инцестных сюжетов, — это их связь с мотивом предсказания об опасности родителям со стороны ожидаемого ребёнка (легенда об Андрее Критском, украинские и финские сказки) и часто с мотивом общественного бедствия: сначала герой спасает народ от бедствия (Эдип и *Сфинкс*), но впоследствии весь коллектив наказывается другими напастями за преступный брак героя. Неведение своего происхождения, следствием которого становится И., антиномически связано с особым знанием или мудростью, которыми наделён герой, — это относится не только к загадкам Сфинкса, но и, например, к сказкам о предотвращённом И. (человек понимает язык птиц, подслушанный им разговор птиц предотвращает И.). Вообще любое нарушение табу может указывать на подлинное избранничество (как и другие отклонения от нормы, ср. гомосексуальную связь шамана и его божества), а равно и на ложное самобожествление. Как всякое нарушение табу, И. обладает определённой амбивалентностью: герой, совершивший И., может эволюционировать к крайним степеням добра (к святости, например история папы Григория) или же — зла (ср. введение И. в славянские биографии «Юды» — *Иуды*). И. связан также с противопоставлением цивилизованного человеческого общества дикому (отсюда и прошение сакрального И. в «начало времён») и, по мнению Леви-Строса, с отрицанием «автохтонности» происхождения человека (однополости воспроизводства, вырастания из земли). Психоаналитические интерпретаторы со своей стороны усматривают в И. мотив «возвращения в утробу» и видят в нём главный смысл эдипова комплекса.

Лит.: Аверинцев С. С., К истолкованию символики мифа об Эдипе, в сб.: Античность и современность. К 80-летию Ф. А. Петровского, М., 1972; Топоров В. Н., О структуре «Царя Эдипа» Софокла, в кн.: Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста, [в. 4], М., 1977; Пропп В. Я., Исторические корни волшебной сказки, Л., 1946; его же, Эдип в свете фольклора, «Учёные записки Ленинградского государственного университета» № 72. Серия филологич. наук, в. 9, Л., 1944; его же, Фольклор и действительность, М., 1976; Левин-

тоя Г. А., К проблеме изучения повествовательного фольклора, в сб.: Типологические исследования по фольклору. Сб. ст. памяти В. Я. Проппа, М., 1975; Ярхо В., «Эдипов комплекс» и «Царь Эдип» Софокла (О некоторых психоаналитических интерпретациях древнегреческой трагедии), «Вопросы литературы», 1978, № 10; Lévi-Strauss C., The structural study of myth, в его кн.: Structural anthropology, N. Y., 1963, в рус. пер.: Леви-Стросс К., Структура мифов, «Вопросы философии», 1970, № 7; Meletinskij E. M., Die Ehe im Zaubermärchen, «Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae», 1970, t. 19; Malinowski B., The sexual life of savages in North-Western Melanesia, L., 1929; Turner T. S., Oedipus. Time and structure in narrative forms, в кн.: Forms of symbolic action, Seattle—L., 1969; Jakobson R., Linguistics in its relation to other sciences, в сб.: Actes du X^e congrès international des linguistes, t. 1, Bucarest, 1969; Rank O., Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage, 2. Aufl., Lpz.—W., 1926; Mullahey P., Oedipus-Myth and complex, N. Y., [1955]; Lessa W. A., Oedipus-type tales in Oceania, «Journal of American Folklore», 1956, v. 69, № 271; Stephens W. N., The Oedipus complex. Cross-cultural evidence, Glencoe, 1962; Rheim G., Psychoanalysis and anthropology, N. Y., 1950; Simonis J., Claude Lévi-Strauss ou la «passion de l'inceste». Introduction du structuralisme, P., [1968]; Levi-Makarius L., Le sacré et la violation des interdits, P., 1974. Г. А. Левинтон.

ИНЧЖУ, в древнекитайской мифологии священный остров — гора, где живут бессмертные, своеобразный вариант даосского рая (наряду с двумя другими аналогичными островами — горами Пэнлай и Фанчжан). Согласно «Запискам о десяти суах посереде морей» («Хайнэй шичжоу цзи», 4—5 вв.), И. находится в Восточном море, удалённый от западного берега и местности Куйци (провинция Чжэцзян) на 700 тысяч ли. На нём растёт чудесная трава бессмертных — сяньцао, из нефритовой скалы вытекает вода, по вкусу напоминающая вино и дающая людям долголетие. Этот источник называется Юйлицюань («нефритовый источник сладкого вина»).

ИНШУШНАК [Inšušinak, «владыка Суз» (?)], в эламской мифологии покровитель Суз, владыка царства мёртвых, бог клятвы. Супруг Ишикараб—богини клятвы, принимающей усопших в преисподней. В Сузах наряду с богом Наххунте считался защитником правосудия. Во 2—1-м тыс. до н. э. почитался как один из главных богов пантеона (в тексте 13 в. вместе с Хумпаном назван повелителем богов). Правители Элама обычно называли себя «любимыми слугами» И. В надписи 8 в. до н. э. говорится о законах, установленных И. и царём Шутрук-Наххунте II. М. Д.

ИНЬЖИ, в адыгской мифологии великаны, полулюди-полуживотные с одной или многими головами, с одним или несколькими глазами. Они обитают в пещерах, горах, в крепости. В центре многих сюжетов нартского эпоса — борьба героя с И. В сказании о нарте Сосруко один из И., обладающий незаурядной физической силой и магическим мечом,

похищает у нартов огонь. Сосруко удаётся одолеть Иныжа и вернуть огонь нартам. К числу героев, побеждающих И., относятся «маленький плешивец» Куйцык и Хагур (ослепший И. в его пещере и выбравшийся из неё, уцепившись за густую шерсть барана). М. М.

ИНЬ И ЯН, в древнекитайской мифологии и натурфилософии тёмное начало (инь) и противоположное ему светлое начало (ян), практически выступающие всегда в парном сочетании. Первоначально инь означало, видимо, тень (северный) склон горы. Впоследствии при распространении бинарной классификации инь стало символом женского начала, севера, тьмы, смерти, земли, луны, чётных чисел и т. п. А ян, первоначально, видимо, означавшее светлый (южный) склон горы, соответственно стало символизировать мужское начало, юг, свет, жизнь, небо, солнце, нечётные числа и т. п. К числу древнейших подобных парных символов, по мнению некоторых учёных (шведский китаевед Б. Карлгрен), относятся раковины-каури (женское начало — инь) и нефрит (мужское начало — ян). Предполагают, что в основе этой символики лежат архаические представления о плодородии, размножении и о фаллическом культе. Эта древнейшая символика, подчёркивающая дуализм мужского и женского начал, получила, по мнению Б. Карлгрена, иконографическое выражение на древних бронзовых сосудах в виде фаллусообразных выступов

и вульвообразных овалов. Не позднее чем с эпохи Чжоу китайцы стали рассматривать небо как воплощение ян, а землю — инь. Весь процесс мироздания и бытия рассматривался китайцами как результат взаимодействия, но не противоборства инь и ян, которые стремятся друг к другу, причём кульминацией этого считается полное слияние неба и земли. Система И. была основой древнего и средневекового китайского мировоззрения, широко использовалась даосами и в народной религии для классификации духов, при гаданиях, предзнаменованиях и т. п.

Лит.: Васильев Л. С., Культы, религии, традиции в Китае, М., 1970, с. 80—82; Сычев Л. П., Сычев В. Л., Китайский костюм. Символика. История, М., 1975, с. 16—18; Гапел М., La pensée chinoise, P., 1934.

В. Л. Рифтин.

ИО (Ἰώ), в греческой мифологии дочь аргосского царя *Инаха*. Возлюбленная *Зевса*. Опасаясь гнева ревливой *Геры*, Зевс превратил И. в белоснежную тёлку, но Гера потребовала её себе в дар и приставила к ней страже Аргоса, убитого по воле Зевса Гермесом. После этого И., мучимая оводом, насланным Герой, странствовала по Греции, Азии, Египту, где приняла свой прежний вид и родила от Зевса сына *Эпафа* — родоначальника героев (Данай, Египет, Даная, Алкмена, Персей, Амфирион, Геракл и др.). Согласно Аполлону (II 1,3), побиталась в Египте под именем Исыды. Во время своих странствий И. встретила прикованного к кавказским скалам Прометея.

Меркурий и Аргус. Картина П. Н. Рубенса. 1635—38. Дрезден, Картинная галерея.





Ио и Аргус. Фреска из Помпей. I в. Неаполь. Национальный музей.

предрекнутого великую будущность потомкам И. и Зевса (Aeschyl. Prom. 589—876). А. Т.-Г.

Миф об И. нашёл отражение в произведениях греческой вазопиσης (где И. чаще всего предстаёт в облике коровы). Европейское изобразительное искусство обращается к мифу в 15 в., вначале в иллюстрациях к Овидию, затем в живописи: сюжеты «Юпитер и И.» (Корреджо, Джулио Романо, Я. Йорданс, Ф. Буше и др.), «Юпитер, Юнона и И.» (Д. Тернирс Старший, Рембрандт и др.),

«Юнона передаёт И. Аргусу» (Йорданс, Рембрандт и др.), «И. и Аргус» (П. П. Рубенс и др.).

ИОАКИМ И АННА (Иоаким — греч. Ἰωακείμ, евр. j'höjäqim, «Яхве вздвигнет»; Анна — греч. Ἄννα, евр. hānāh, «благодать», «милость»), в христианском предании родители девы Марии, чета ближайших предков Иисуса Христа (церк.-слав. «богоотцы»). В канонических новозаветных текстах И. и А. не упоминаются (евангелисты в соответствии с иудейской традицией сакрального права заинтересованы исключительно в генеалогии Христа со стороны Иосифа Обручника, т. е., строго говоря, как бы в легальной фикции). Первоисточник многочисленных легенд об И. и А. — раннехристианский апокриф «Рождество Марии», возникший ок. 200 (по-видимому, в Египте) и получивший впоследствии название «Протоевангелие Иакова». По преданию, Иоаким происходил из колена Иуды, из царского и мессианского рода Давида (будучи, т. о., родичем Иосифа Обручника), а Анна — из колена Левия, из священнического рода Аарона; в их браке соединилось наследственное преемство царского и священнического сана. Тот и другой сан получал утверждение в их личной праведности ветхозаветного типа; будучи людьми состоятельными, они треть своих доходов отдают на жертвоприношения и пожертвования в Иерусалимский храм, треть — на дела милосердия, и только треть оставляют себе. До преклонных лет,

несмотря на все их молитвы, им было отказано в потомстве. Когда Иоаким в очередной раз явился в храм с жертвой, его оттолкнули на том основании, что его бездетность — очевидный знак отверженности, а значит, и его жертва негодна богу. Глубоко удрученный старец ушёл из дому и жил с пастухами, в долгих жалобах оплакивая своё бесплодие среди общего плодородия природы (образец для многочисленных жалоб на бездетность в средневековой литературе, в том числе и русской), пока ангел не велел ему возвращаться к жене, обещав рождение младенца; то же обещание получила на молитве и Анна. Радостная встреча постаревших супругов у Золотых ворот Иерусалима — излюбленная тема живописи средних веков и Возрождения. И. и А. три года воспитывают поздно родившуюся дочь (византийская иконографическая традиция знает изображение этой четы, склонившейся над Марией, которая делает свой первый шаг, — мотив, имеющий соответствие в том же апокрифе), а затем по обету посвящают её богу и отдают в храм.

Для христианской догматики и культа отношения И. и А. — воплощение наиболее полной чистоты в браке, выражение христианской мистики брака, отмеченное печатью чуда (в католицизме в 19 в. оформился особый догмат о непорочном зачатии девы Марии в браке её родителей).

Из многочисленных изображений на тему легенды о И. и А. — фрески

Встреча Иоакима и Анны у Золотых ворот. Фреска Джотто. Ок. 1305. Падуя, капелла дель Арена.



Иоаким среди пастухов. Фреска Джотто. Ок. 1305. Падуя, капелла дель Арена.





Рождение Иоанна Крестителя. Картина Я. Тинторетто. Ленинград, Эрмитаж.

дерлина «Патмос»). Согласно римской легенде, популярной в средневековой Европе, ссылке предшествовали истязания и попытки умертвить И. Б. у Латинских ворот Рима; однако ни яд (ср. обещание Христа: «и если что смертоносное выпьют, не повредит им», Мк. 16, 18), ни кипящее масло не смогли повредить святому (поэтому западное искусство часто изображало И. Б. с сосудом в руках, из которого исходит демон яда в виде змейки, а также в котле с маслом, под которым разложен костёр, — мотив, также особенно характерный для северного Ренессанса и фиксированный в начале цикла гравюр А. Дюрера на тему Апокалипсиса). Различные легенды связаны с заключительным периодом жизни И. Б., который приурочивается к Эфесу. Согласно одной из них (рассказанной Климентом Александрийским, рубеж 2 и 3 вв.), И. Б. обратился в одном малоазийском городе некоего юношу, который, однако, затем поддался действию безудержных страстей и кончил тем, что стал главарём разбойников, уйдя в горы. И. Б., узнав об

этом, отправился в горы, был схвачен разбойниками и приведён к главарю. Тот при виде И. Б. пустился бежать, но старец, напрягая все силы, гнался за ним и слёзно умолял покаяться; разбойник, тронутый этими мольбами, начал аскетические подвиги покаяния, и И. Б. разделял с ним подвиги и всячески утешал его. Таинственными легендами окружён конец жизни И. Б. Относящиеся к нему слова Христа «если я хочу, чтобы он пребыл, пока приду» (Ио. 21, 22) подавали повод полагать, что он, подобно Еноху, Мельхиседеку и Илие, чудесно сохранён для грядущего мученического подвига во времена антихриста (заранее увиденные им в откровении на Патмосе). Его прощание с людьми отмечено таинственностью мистерии: он выходит из дома с семью ближайшими учениками, ложится живым в могилу, обращаясь к ученикам: «привлеките мать мою землю, покройте меня!» Ученики целуют его, покрывают землёй до колен, снова целуют, насыпают до шеи, кладут на лицо плат, целуют в последний раз и за-

сыпают до конца. Когда узнавшие об этом христианине из Эфеса пришли и раскопали могилу, они нашли её пустой (ср. мотив пустого гроба в топике воскресения Христа). Однако на месте могилы каждый год 8 мая появлялся тонкий прах, имевший целительную силу. Представление о живущем в затворе до последних времён И. Б. литературно использовано в «Трёх разговорах» В. С. Соловьёва (образ «старца Иоанна»).

Для христианской церкви И. Б. — прототип аскета-прозорливца, «духоносного старца», также как апостол Пётр — прототип христианского «пастыря», иерарха (в католичестве — папы). С именем И. Б. в теологии, литературе и иконографии (особенно православной) связаны таинственные, мистические мотивы. Византийские авторы прилагают к нему слово «мист» (термин, ещё в дохристианские времена означавший посвящённого в мистирию; ср. церк.-слав. «таинник»). Традиция подчёркивает девственность И. Б., его особую аскетическую «освящённость» и посвящённость, делающие И. Б. более

других лично близким Христу и пригодным для восприятия и возвещения особенно глубоких тайн веры (начало Евангелия Иоанна с учением о земном бытии логоса и др.) и тайн будущего (Апокалипсис). Возлежание на груди Христа во время тайной вечери понималось как выражение предельно интимного общения мистика с богом. Если Пётр представляет экзотерическую, всенародную сторону христианства (исповедание веры, данное всем), то И. Б. — его эзотерическую сторону (мистический опыт, открытый избранным). Отсюда значение образа И. Б. как для церкви, стремившейся дополнить «начало Петра» «началом И. Б.», так и для еретических, антицерковных течений (например, для гностиков 2 в., которые охотно освящали своё литературное творчество именем И. Б., или для катаров 11—13 вв.), полемически противопоставлявших начало И. Б. началу Петра.

Для западноевропейского искусства И. Б. — безбородый, нежный, чувствительный, немного женственный юноша (не только в евангельских сценах, но даже позднее, напр. на Патмосе; впрочем, есть исключения). Византийско-русская икона знает его таким разве что в сцене тайной вечери; вообще же это погружённый в мистическое созерцание старец с бородой и огромным лбом. Символ И. Б. как евангелиста — орёл. В соответствии с раннехристианским апокрифом «Деяния И. Б.» восточно-

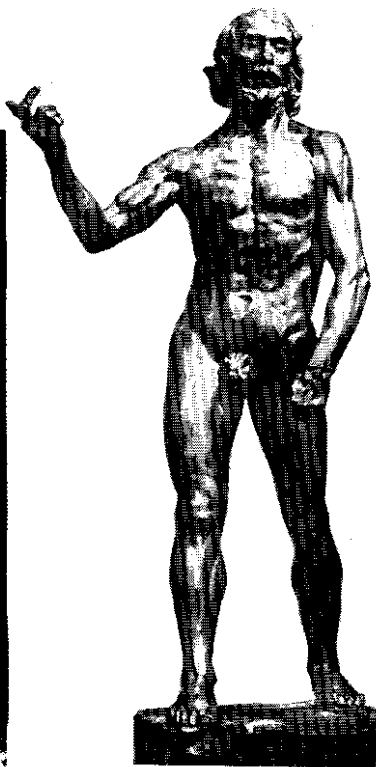
христианская иконография придаёт ему ученика Прохора, под диктовку записывающего его Евангелие.

Лит.: Haase F., Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen, Münster, 1922 (Neutestamentliche Abhandlungen, Bd 9, H. 1—3); Braun F. M., Jean le Théologien et son Evangile dans l'église ancienne, P., 1959. С. С. Аверинцев.

ИОАНН КРЕСТИТЕЛЬ (греч. Ἰωάννης δὲ βαπτιστής, евр. jehōhānān или jōhānān «Яхве милостив»), Иоанн Предтеча (греч. Ἰωάννης ὁ Προδρομος), в христианских представлениях последний в ряду пророков — предвозвестников прихода мессии, непосредственный предшественник Иисуса Христа. Новозаветное толкование (Матф. 11, 10; Мк. 1, 2) относит к И. К. ветхозаветные пророчества: «вот, я посылаю ангела моего, и он приготовит путь предо мною» (Малах. 3, 1); «глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь господу, прямыми сделайте стези ему» (Ис. 40, 3). По распространённым представлениям, пришествию мессии должно было предшествовать или сопутствовать появление Илии, долженствующего помазать мессию и засвидетельствовать его мессианский сан; христианская традиция, относя всенародное явление Илии (вместе с

Енохом) ко временам антихриста и второго пришествия Иисуса Христа (соответствующее истолкование: Апок. 11,3—12) и говоря о тайном явлении Илии в момент преображения Христа (Матф. 17,3; Мк. 9,4; Лук. 9,30), в целом передаёт функцию Илии во время первого пришествия Иисуса Христа И. К., выступившему «в духе и силе Илии» (Лук. 1, 17). Образ И. К. как аскета — пустытника, пророка, обличителя и «ревнителя» являет большое сходство с образом Илии, так что ему приходится специально отрицать своё тождество Илии (Ио. 1, 21). Чудесное зачатие И. К. было предвозвещено его родителям — ааронадам Захарии и Елисавете архангелом Гавриилом. О детстве И. К. в новозаветном повествовании сказано лишь, что он «был в пустынях до дня явления своего Израилю» (Лук. 1, 80), «имел одежду из верблюжьего волоса и пояс кожаный на чреслах своих, а пищей его были акриды и дикий мёд» (Матф. 3, 4); иудео-христианская традиция первых веков сближала дикий мёд (по-видимому, не пчелиный мёд, а какие-то истечения древесного сока) с манной. Ранневизантийская апокрифическая и агиографическая литература добавляет подробности о детстве И. К. в пустыне: Елисавета с младенцем бежит от воинов Ирода, их спасает расступившаяся по её молитве и затворившаяся за ними скала, после

Проповедующий Иоанн Креститель. Скульптура О. Родена. Бронза. 1879. Лондон, галерея Тейт.



Иоанн Креститель. Картина Караваджо. 1597—98. Рим, Капитолийские музеи.



Иоанн Креститель в пустыне. Картина Гертзена тот Синт-Янса. 1485—90. Западный Берлин, Государственные музеи.





Пир Ирода. Рельеф Донателло для купели баптистерия в Сиене. Фрагмент. 1423—27.

пяти месяцев ангел велит отнять младенца от груди и приучать его к акридам и дикому мёду и т. п. Выступление И. К. на всенародную проповедь датируется в новозаветном сообщении пятнадцатым годом правления Тиберия (Лук. 3, 1), т. е. 27 или 28 н. э. Апокрифическая традиция утверждает, что И. К. при этом было 30 лет — символический возраст полного совершеннолетия (ср. возраст Иосифа, «когда он предстал пред лице фараона», Быт. 41, 46; таким же обычно представляют возраст Христа при начале его проповеди). Речи И. К. — эсхатологическая весть: «покайтесь, ибо приблизилось царство небесное» (Матф. 3, 2; с этой же формулы начинается проповедь Христа, см. Матф. 4, 17; Мк. 1, 15). Над теми, кто принимает эту весть, И. К. совершает в реке Иордан тот обряд, по которому он имеет своё прозвище — «крещение покаяния для прощения грехов» (Мк. 1, 4; Лук. 3, 3). Это крещение (греч. *βαπτισμός*, «погружение») имеет параллели в иудейском обиходе той эпохи, но отличается от очистительного омовения прозелитов тем, что совершается над иудеями, а от ежедневных ритуальных омовений ессеев (с которыми фигура И. К. имеет много общего) тем, что оно неоднократно и неповторимо. Последователи И. К. образуют особую общину («ученики Иоанновы»), в которой господствует строгий аскетизм (Матф. 9, 14). И. К. укоряет народ за самодовольную гордость своим избранием (Лук. 3, 8), особенно резко порицая фарисеев и саддукеев (Матф. 3, 7), как это будет делать

Иисус Христос, и требует восстановления патриархальных норм социальной этики (Лук. 3, 11—14). В числе других к И. К. приходит ещё не известный народу Иисус Христос, чтобы принять вместе с другими крещение; И. К. всенародно свидетельствует о его мессианском сане (Ио. 1, 29; ср. Матф. 3, 13—17; Мк. 1, 9—11). Перед лицом Христа роль И. К., как он сам говорит об этом, чисто служебна: «ему должно расти, а мне уменьшаться» (Ио. 3, 30). Традиция не приписывает И. К. чудес (Ио. 4, 41). Он стоит на рубеже Ветхого и Нового заветов, чем, согласно христианскому пониманию, определяется его величие и ограниченность этого величия. «Из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя; но меньший в царстве небесном больше его» (Матф. 11, 11). Сама его вера в мессианство Иисуса не свободна от неуверенности; уже в разгар проповеди последнего он задаёт ему через своих учеников вопрос: «Ты ли тот, который должен придти, или ожидать нам другого?» (Матф. 11, 2—3). Далеко не все ученики И. К. идут за Христом,

и между их последователями имеют место трения (Матф. 9, 14).

В качестве ревнителя праведности И. К. выступает с обличением Ирода Антипы, тетрарха (правителя) Галилеи, который отнял у своего брата жену Иродиаду и при жизни прежнего мужа женился на ней, грубо нарушив этим иудейские обычаи; Ирод Антипа заключает И. К. в темницу, однако не решает казнить, страшась его популярности (Матф. 14, 3—5; Мк. 6, 17—20). Однажды на пиру по случаю дня рождения тетрарха его падчерица Саломея (не называемая в евангелиях по имени) настолько угождает отчиму своей пляской, что тот обещает исполнить любую её просьбу; по наущению Иродиады Саломея просит голову И. К. Палач направляется в темницу, чтобы совершить казнь и по условию подаёт Саломею на блюде голову И. К., а та относит её для глумления Иродиаде; тело И. К. погребают его ученики (Матф. 14, 6—12; Мк. 6, 21—29). О трансформации образа И. К. в исламе см. в ст. *Иахья*.

Западноевропейское средневековье знало пространную историю останков



Иоанн Предтеча ангел пустыни. Русская икона начала 17 в. работы Прокопия Чирова. Москва, Третьяковская галерея.

И. К., которая нашла отражение в иконографии (картина Гертгена тот Синт-Янса). Распорядок церковного культа использовал евангельские свидетельства о шестимесячном, т. е. полугодишном, интервале между рождением И. К. и рождением Иисуса Христа таким образом, что первое оказалось прикреплено к летнему, а второе — к зимнему солнцестоянию; под знаком Иисуса Христа солнце начинает «возрастать», под знаком И. К. — «умаляться» (своеобразная материализация слов И. К.: «ему должно расти, а мне умаляться»). Для церковных интерпретаторов (напр., католического агнографа 13 в. Иакова Ворагинского) солярная символика должна была оставаться служебным инструментом передачи теологической доктрины; но для фольклорной традиции И. К. и праздник его рождения сами приобретали солярные черты, сливаясь с языческой мифологией и обрядностью солнцеворота (в восточнославянском кругу — с культом *Купалы*), до неузнаваемости изменяясь в контексте образности сезонно-обрядовых песен и присказок (в сербском фольклоре И. К. получает эпитет «Игритель», что мотивируется представлениями о трехкратной остановке солнца в день его рождения).

Образ И. К. играет в православной традиции более важную роль, чем в католической. Православная иконография «Деисиса» (в русском народном переосмыслении «Деисуса») только И. К. даёт предельную (наравне с девой *Марией*) близость к Христу. Если католическая традиция воспринимает И. К. как пророка, правдивого свидетеля пришествия Христа и неустрашимого обличителя власть имущих, то православная наряду с этим подчёркивает в нём черты идеального аскета, пустытника и постника, эзотерику «ангельского чина» (в южнославянской, греческой и русской иконографии в связи с новозаветными представлениями И. К. как «ангеле» и ради акцентирования «монашеской» стороны его образа распространяется с 13 в. тип «И. К. — ангел пустыни», придающий ему широкие ангельские крылья; на Руси этот иконографический тип приобрёл популярность в 16—17 вв.). На Западе к этим чертам проявляли наибольшее внимание в русле традиции ордена кармелитов, воспринимавших И. К. (в согласии с православной традицией) как соединительное звено между ветхозаветной аскезой Илии и христианским созерцательным монашеством. В средневековой иконографии были широко распространены изображения И. К. с блюдом в руках, на котором лежит его голова, или с чашей, в которой находится агнец (позднее младенец).



Усекновение главы Иоанна Предтечи. Русская икона северной школы. Последняя четверть 15 в. Киевский музей русского искусства.

Трагические контрасты пиршества и казни, глумливой греховности и страждущей святости, вкрадливой женственности и открытого палачества, присущие сюжету усекновения главы И. К. не раз привлекали живописцев и поэтов. В 19 в., после демонстративно сухой претендующей на археологическую точность разработки этого сюжета в «Иродиаде» Г. Флопера, началась безудержная его эксплуатация литературой и искусством декаданса, открывшаяся «Саломеей» О. Уайльда, иллюстрациями к ней О. Бёрдсли.

Лит.: Steinmann J., Saint John the baptist and the desert tradition, L., [1958]; Scobie C. H. H., John the baptist, L., 1964.

С. С. Аверинцев.

ИОВ (евр. *iĵob*, значение допускает различные истолкования из евр. и других семитских корней, напр. «теснимый», или от *ajja—abi*, «где отец?» и др.; греч. *Ἰὺβ*), в иудаистических и христианских преданиях страдающий праведник, испытываемый *сатаной* с дозволения *Яхве*; главный персонаж ветхозаветной книги И. Страдающий праведник — центральный образ древних литератур Ближнего Востока (ср. вавилонскую поэму «О невинном страдальце», египетскую «Сказку о двух братьях» и др.). Судя по упоминанию в ветхозаветной книге Иезекииля (нач. 6 в. до н. э.), имя И. было наряду с именами *Ноя* и *Даншила* обозначением (на уровне ходячей поговорки) образцового праведника (Иез. 14, 14

и 20). Датировка книги И. неясна (5—4 вв. до н. э.), а структура и становление текста в известном нам объёме представляет много нерешённых проблем; не исключено присутствие в составе книги более раннего материала и более поздних вставок (вероятно, речи Элии, описания бегемота и левиафана и др.). О И. сказано, что он был «прост, и праведен, и богобоязнен, и далёк от зла» (Иов 1, 1; здесь и ниже перевод автора, цитируется по книге «Поэзия и проза Древнего Востока», М., 1973); вначале возникает образ искренней истовости богатого патриархального главы рода, неуклонно блюдущего себя от греха и во всём поступающего как должно. Называется число его сыновей, дочерей, скота, причём всё время повторяются сакральные числа семь, три, пять, выражающие идею совершенства, законосообразности, гармонической стабильности (1, 2—3). При встрече с сатаной Яхве спрашивает: «Приметило ли сердце твоё раба моего Иова? Ведь нет на земле мужа, как он» (1, 8). Сатана возражает, что благочестие И. корыстно, поскольку Яхве охраняет его благосостояние; едва этому будет положен конец, кончится и преданность И. богу. Яхве принимает вызов и позволяет сатане начать испытание, запрещая ему только посягать на саму личность И. (1, 12). Четыре вестника беды поочерёдно сообщают И. о гибели его ослон, овец и верблюдов вместе с пастухами и погонщиками, наконец, сыновей и дочерей (1, 14—19). И. раздирает на себе одежду, обривает главу в знак траура, повергается на землю и произносит слова, достойные его прежней истовости: «Господь дал, господь и взял — благословенно имя господне!» (1, 21). Сатана снова предстаёт перед Яхве и предлагает распространить испытание на тело И., на его «кость» и «плоть» (2, 4—5). Яхве снова даёт согласие, требуя только, чтобы И. была сохранена жизнь, и сатана наводит на И. страшную болезнь (традиционно понимаемую как проказа); «и взял Иов черепок, чтобы соскрести с себя гной, и сел среди пепла» (2, 8). Вера И. в справедливый божественный миропорядок вступает в мучительный конфликт с его знанием о своей невинности (и невинности многих несчастных, на чьи страдания открываются его глаза; см. 3, 17—22; 24, 3—12), вплоть до сомнения в божественной справедливости. На один выход из этого конфликта указывает жена И.: «похули бога и умри» (2, 9). Противоположный выход предлагают трое друзей И. (их горячим, саркастическим спором занята большая часть книги И. — главы 3—31): если всякое страдание есть налагаемое бо-

гом наказание, то И. должен умогласить от своего страдания к своей виновности. Но И. решительно возражает друзьям: «Или вы для бога будете лгать и неправду возвещать ради него, в угоду ему кривить душой, в споре выгораживать его?» (13,7—8). После «докучных утешителей» (16,2) в спор с И. вступает молодой мудрец Элиу (Элигу), переводящий проблему на иной уровень: страдание посылается богом не как кара, но как средство духовного пробуждения. Последнее слово в споре принадлежит Яхве, который вместо всякого рационалистического ответа забрасывает И. вопросами о непостижимом устройстве космического целого, не измеримого никакой человеческой мерой (главы 38—41; выделяется описание чудиц бегемота и левиафана, 40, 10—27; 41, 1—26). И. объявляет о своём смиренном раскаянии. Приговор Яхве признаёт правоту И. перед друзьями, говорившими о боге «не так правдиво» (42,7), как он; Яхве соглашается помиловать друзей только по молитве И. (42,8). После молитвы И. близкие приходят утешать И. и осыпать его дарами (42, 11). Яхве возвращает И. всё богатство в сугубой мере, у И. рождаются новые семь сыновей и три дочери (42, 13). В этом новом блаженстве И. живёт ещё 140 лет и умирает, «насытись днями» (42, 16—17).

Земля Уц, названная родиной И., тождественна то ли арамейским областям на севере Загордана, то ли Хаурану, то ли Эдому; во всяком случае, И. по крови и географической локализации настолько близок к иудейско-израильской сфере, чтобы входить (вместе с прочими персонажами книги И.) в круг почитателей единого бога, насколько и далёк от этой сферы, чтобы являть собою тип «человека вообще», образец как бы «естественной» праведности.

В Септуагинте книга И. имеет приписку, в которой со ссылкой на «сирийскую книгу» сообщается, что первоначальное имя И. — Иовав (эдомитское имя?; ср. Быт. 36, 33), его родина — Авситида «на пределах Идумеи и Аравии»; даётся генеалогия И., восходящая в пятом колене через *Исава* к *Аврааму*.

В талмудической литературе И. служит предметом разноречивых суждений. По-разному определялось время книги И. — от времён Авраама, Иакова или Моисея до времён Эсфири. Высказывалось также мнение, что повествование о нём — притча («машал»). По одной из версий, И. своими силами познал Яхве, служил ему из любви, праведностью превзошёл даже Авраама; в талмудическом трактате Сота 35а сообщается, что его смерть оплакивалась всем на-

родом Израиля. По другому мнению (резко противоречащему тексту книги), он был врагом Израиля — языческим пророком, посоветовавшим фараону приказать повитухам убивать всех новорождённых еврейских мальчиков; этим он будто бы и заслужил свои страдания (трактаты Сангедрин 106а и Сота 11а; такая роль сближает И. с *Валаамом*). Продолжительность испытания И. определяется Мишной в 1 год, а позднееврейским грекоязычным апокрифом «Завещание И.» — в 7 лет; продолжительность всей жизни И. — 210 лет.

О трансформации образа И. в исламе см. в ст. *Аййуб*. В европейском средневековье этот образ односторонне воспринимался как идеал примерной покорности. В изобразительном искусстве 17 в. можно отметить картину Ж. де Латура «И. и его жена». «Пролог на небесах» к «Фаусту» Гёте — явное подражание началу истории И. Более скрытое использование топики книги И. проходит сквозь роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» (споры Ивана и Алёши о страданиях невинных и «неприятии мира»; вопрос о том, может ли грядущая «осанна» изгладить бывшую неправду, прямо связываемый старцем Зосимой с библейским рассказом о И.). В стихотворной драме американского писателя А. Мак-Лиша «Джи Би» (1958) герой — состоятельный американец, в серии несчастий теряющий детей, имущество и здоровье; его утешители пользуются резонёрскими аргументами психоанализа, социологии и модной теологии.

Лит.: Торгзылер Н., *Hiobdichtung und Hiobsage*, «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», 1925, Jg. 69; Fine H. A., *The tradition of a patient Job*, «Journal of Biblical Literature», 1955, v. 74; Föhrrer G., *Studien zum «Buche Hiob»*, Gütersloh, 1963. С. С. Аверинцев.

ИОКАСТА (Ἰοκάστη), в греческой мифологии фиванская царица, жена *Лая*, мать и затем жена *Эдипа*. После гибели Лая и освобождения Эдипом Фив от *Сфинкс* (когда Эдип получил в награду престол и руку овдовевшей царицы) И. стала женой не узанного ею собственного сына и матерью его детей. В «Царе Эдипе» Софокла И. сначала всячески старается успокоить супруга, оскорблённого непостижимым для него обвинением прорицателя *Тиресия*, будто он является убийцей Лая; однако, выслушав рассказ коринфского вестника и поняв, с кем она делила ложе, она молит Эдипа прекратить дальнейшее расследование, а затем уходит во дворец, где кончает жизнь самоубийством. Еврипид в «Финикиянках» изобразил И. пережившей ужасное открытие и пытающейся примирить

враждующих между собой своих сыновей *Этеокла* и *Полиника*. Узнав о готовящемся братоубийственном поединке, она устремляется на поле боя и, застав сыновей при последнем издыхании, закалывает себя мечом над их телами (1427—59). В. Я.

ИОЛА (Ἰόλη), в греческой мифологии дочь эхалийского царя Эврита, возлюбленная *Геракла* (Apolloд. II 6,1; II 7,7). Эврит обещал отдать И. в жёны тому, кто победит его и его сыновей в стрельбе из лука. Однако, когда Геракл одержал победу, Эврит попытался не исполнить обещания, и Геракл, убив его, силой захватил И. Жена Геракла *Деянира*, боясь, что И. займёт её место, по коварному совету кентавра Несса, послала Гераклу отравленный хитон. Умирая в страшных муках, Геракл обручил И. со своим сыном Гиллом (Apolloд. II 8,2). М. Б.

ИОЛАИ (Ἰόλαιος), в греческой мифологии сын брата Геракла *Ификла* и Автомеодусы (Apolloд. II 4, 11). И. был близким другом Геракла, возничим его колесницы и участником многих подвигов героя. Когда Геракл решил взять себе в жёны *Иолу*, он отдал И. свою прежнюю жену Мегару (II 6,1). На лошадях Геракла И. одержал победу на Олимпийских играх (Paus. V 8,3; Hyg. Fab. 273). Вместе с сыновьями Геракла И. отправился на Сардинию, где приобрёл местных обитателей к греческой культуре и где впоследствии, как и в Фивах, существовал его культ (Paus. IX 23, 1; X 17, 5). На обратном пути в Грецию И. остановился в Сицилии, где тоже основал греческую колонию и удостоился почестей героя (Diod. IV 30). И. присутствовал при самоубийстве Геракла и, не найдя в пепле костра костей друга, первый объявил, что герой взят на небо и должен быть причислен к богам (IV 38). И. был похоронен в могиле своего деда Амфитриона в Фивах, где в его честь были учреждены игры (Pind. Ol. IX 98). М. Б.

ИОН (Ἴων), в греческой мифологии афинский царь, сын *Креусы*. Отпом И. большинство источников называет выходца из Фессалии *Ксуфа* (Apolloд. I 7,3); Еврипид в трагедии «И.», следуя местному аттическому мифу, изображает дело таким образом, что подлинным отцом И. был Аполлон, овладевший Креусой в одной из пещер на склоне афинского акрополя. Родившегося от этой связи ребёнка незамужняя Креуса была вынуждена бросить в той же пещере, но Гермес по просьбе Аполлона перенёс его в Дельфы, где мальчик был вскормлен жрицей и вырос при храме своего божественного отца. Поскольку Креуса, выданная к тому времени за Ксу-

да оставалась бездетной, супруги пришли в Дельфы: Ксуф, чтобы спросить оракул о потомстве, Креуса, чтобы узнать о судьбе брошенного ребенка. Ксуф получил ответ, что первый, кто ему встретится при выходе из храма, есть его сын, и этим первым оказался И., которого Ксуф призвал в Афины. Одновременно тайне от Ксуфа произошло взаимное опознание И. и Креусы, условившись хранить в секрете происхождение И. Существуют разные варианты предьстории воцарения И. в Аттике, но все они сходятся в общем в том, что по имени И. как жители самих Афин, так и переселившиеся оттуда в Малую Азию (Ионию) стали называться ионянами и что к И. восходит древнейшее деление населения Аттики на четыре филы, сохранившие в своих названиях имена четырёх сыновей И. (Гоплет, Гелеонт, Эгикорей, Аргад) (Herodot. V 66; VII 94; VIII 44).

В. Н. Ярхо.

ИОНА (евр., греч. Ἰωνᾶς), ветхозаветный пророк, персонаж библейской книги Ионы. Согласно этой книге, И. получает от Яхве повеление идти в столицу Ассирии Ниневию, чтобы проповедовать в ней о наказании, которое постигнет ее жителей за их злодеяния. И., однако, уклоняется от этого поручения и бежит в противоположную сторону — в Иоппию (Яффу), где садится на корабль, чтобы плыть в Фарсис (Испания). Тогда бог поднимает великую бурю, и корабельщики-язычники, отчаявшись получить помощь от своих богов, бросают жребий, чтобы таким образом узнать, кто является причиной постигшего их бедствия. Жребий падает на И., который признается, что поклоняется «господу богу небес, сотворившему море и сушу», от которого он бежит, и просит выбросить его в море, ибо причина бури — в его прегрешении. Корабельщики, после бесплодных попыток спасти судно, вынуждены против своей воли исполнить желание И., и море утихает. Яхве же повелевает большой рыбе (в славянском переводе Библии — киту) проглотить И., который остаётся в её чреве три дня и три ночи, взывая к богу. Вняв мольбам И., бог приказывает рыбе извергнуть его на сушу.

После вторичного повеления Яхве И. идёт в Ниневию и пророчесствует там о её грядущем (по прошествии сорока дней) разрушении. Проповедь И. производит действие, и всё население Ниневии объявляет пост и кается в своих грехах (мотив наказания царя Ниневии о днях поста и покаяния находят определённые параллели в клинописных документах 8 в. до н. э., содержащих подобные распоряжения ассирийского царя правителям областей); бог прощает



История Ионы. Рельеф мраморного саркофага. 4 в. Рим, Латеранский музей.

ниневийцев, что сильно огорчает И., ожидающего зрелища божественного возмездия. Разочарованный И. просит у бога смерти. Для утешения И. Яхве заставляет быстро вырасти над его головой растение, тень которого очень радует И. Но бог тут же посылает червя, который подтачивает растение, и оно увядает; когда же на следующий день И. начинает изнемогать от зноя, он снова просит о ниспослании смерти, на что бог говорит ему: «Ты сожалел о растении, над которым ты не трудился и которого не растил, которое в одну ночь выросло и в одну же ночь и пропало. Мне ли не пожалеть Ниневии, города великого, в котором более ста двадцати тысяч человек, не умеющих отличить правой руки от левой, и множество скота?» (Иона 4, 11).

По агадической традиции И. проглотила рыба, предназначенная для этой цели ещё с пятого дня творения; внутренность её представляла собой просторное помещение, освещавшееся драгоценным камнем, испускавшим большой свет, а глаза её освещали море. Рыба должна была вскоре пойти в пищу левиафану, но И. спас её, за что рыба открыла ему многие тайны, скрытые от взора человека. После того как по истечении трёх дней и трёх ночей рыба изрыгнула И., его проглотила другая рыба, находившаяся в периоде метания икры, так что И. стало тесно, и только тогда он стал молить бога об избавлении.

Хотя мифологизированный образ героя книги пророка Ионы восходит, видимо, к историческому лицу, жившему в Израильском царстве во 2-й половине 8 в. до н. э., сама книга, по мнению ряда исследователей, появилась не ранее 6 в. до н. э. и не позднее 200 до н. э. В введённом в повествование универсально распространённом мифологическом сюжете проглатывания — выплёвывания человека морским чудовищем или драконом (Т 225.1.12) прослеживаются отголоски инициационных, а также солнечных мифов. Традиция экзегетики видела в этом образе символ

вавилонского пленения (сходный образ у пророка Иеремии; см. Иерем. 33—34) как наказания за неисполнение народом, исповедующим единобожие, миссионерской роли среди язычников. В новозаветной традиции Иисус Христос предсказывает свою смерть и последующее воскресение на третий день, уподобляя эти события трёхдневному пребыванию Ионы в чреве кита (Матф. 12, 39—40). Символ этот сохраняется в раннехристианской традиции, что подтверждается изображением на саркофаге ранних христиан.

Лит.: Aalders G., The problem of the Book of Jonah, L., 1948; Feuillet A., Les sources du livre de Jonas, «Revue biblique», 1947, [v.] 54, p. 161—86; ergo же, Le sens du livre de Jonas, там же, p. 340—61; Lawrence M., Ships, monsters and Jonah, «American Journal of Archaeology», 1962, v. 66, p. 289—96, plates 77—78; Lotze O., Herkunft und Sinn der Jona-Erzählung, «Biblische Zeitschrift», 1961, Bd 5, p. 18—29; Sparr J. D., Introduction and Exegesis to Jonah, в сб.: Interpreter's Bible, v. 6, Nashville, [1956]. М. Б. Мейлах.

ИОСИФ Прекрасный (Иосиф — евр. jōseph, из jōseph-ël, «бог да умножит»), в традициях иудаизма, христианства и ислама (Иусуф) сын Иакова и Рахили (младший из одиннадцати сыновей Иакова, рождённых в Месопотамии); через своих сыновей Ефрема и Манассию («дом Иосифа») прародитель двух колен Израилевых (см. Двенадцать сыновей Иакова).

Согласно библейскому повествованию об И. (в начале повествования его возраст — 17 лет), в юности он был предметом особой привязанности отца, как «сын старости его» (Быт. 37, 3); на правах любимчика он получил разноцветную кетонет (род рубашки, название родственно греч. «хитон») — редкость в пастушеском быту рода. Особое положение И. в семье навлекает на него зависть братьев (37, 4), которая обостряется как оттого, что И. передавал отцу какие-то порочащие их сведения (37, 2), так и под впечатлением от двух сновидений И. [во всей истории И. особую роль играют вещи сны, при этом И. выступает то как «сновидец» (37, 19), то как толкователь снов]. В обоих сновидениях то в растительных образах (снопы, связанные братьями,



Сынвья Навоа приносят отцу окровавленную одежду Иосифа. Картина Я. Нейнаса. Ленинград, Эрмитаж.

кланяются сполу, связанному И.), то в астральных (солнце, луна и 11 звезд — символ отца, матери и братьев — поклоняются И.) прозрачно рисуется первенство И. в роду. Когда отец посылает И. проведать братьев, кочующих со стадами близ Дофана, братья решают, что час их мести настал, и только заступничество Рувима (старшего из братьев 37, 22) спасает И. от немедленного умерщвления; с него срывают кетонет (обнажение магико-символически соотносено с идеей смерти, ср. шумерское сказание о сошествии *Инанны* в царство мёртвых) и бросают его в пустой колодез (в рус. переводе — «ров») — ещё один символ смерти и *шеола* (ср. Пс. 39/40, 3: 54/55, 24; 87/88, 7; Ис. 38, 17; в этом же семантико-символическом ряду находится «ров львиный», куда бросают *Даниила*). В колодезе И. оставлен на медленную смерть. Появляется караван купцов-измаильтян, направляющийся в Египет; Иуда призывает не губить жизнь И. (возможно, перед нами контаминация двух версий, одна из которых рисовала заступником И. Рувима, а другая — Иуду), но продать его купцам для перепродажи в Египет (Быт. 37, 26—27). И. извлечён из колодеза и продан измаильтянам (ниже именуются мадианитянами). Братья закалывают козла и обмакивают в его кровь кетонет И., чтобы Иаков поверил, будто его любимец растерзан хищным зверем (37, 31—33; козёл или козлёнок, зако-

лотый «вместо» И. и в некотором смысле «подменяющий» его, как агнец заменил приносимого в жертву *Исаака*, — образ, соотносящий эпизод с символикой шумерских плачей *Инанны* по *Думузи*, а также с обрядностью жертвоприношений). В Египте И. продан Потифару, начальнику телохранителей фараона (37, 36; 39, 1). Он скоро оказывается любимцем своего господина (последние предания живописно рисуют его успех в предупреждении желаний Потифара — кубок в руке И. сам собой делается горяч, если господину хочется горячего вина, и холодеет, если ему хочется холодного, и т. п.); Потифар доверяет ему управление домом и все свои дела. Но И. предстоит новое испытание: жена Потифара влюбляется в красоту И. (редкий для библейского повествования случай упоминания прекрасной внешности) и требует удовлетворить её вождление. Так И. оказывается в ситуации целомудренных мужских персонажей, искушаемых злыми женщинами, — *Баты* (из египетской сказки о двух братьях), *Ипполита*, *Беллерофонта* (агадисты, сравнивая И. как жертву тяжкого искушения с *Авраамом* и *Иовом*, в то же время полагают, что И. накликал на себя несчастье своим щегольством, от которого должен был бы воздерживаться из скорби по отеческому дому). На соблазн И. отвечает твёрдым отказом (39, 8—9). В конце концов жена Потифара, оставшись наедине с И., хватается за

одежду, так что ему приходится бежать, оставив одежду в её руках; эту одежду она использует, обвиняя его в покушении на её целомудрие (подобно жене *Анубиса* из той же египетской сказки, *Федре* и жене *Прета*). Потифар ввергает И. в темницу, «где заключены узники царя» (39, 20; новое подобие *шеола*). Однако способность И. снискивать расположение всех, в чьих руках он оказывается, продолжает действовать: начальник темницы ведёт себя так же, как Потифар, доверяя И. все свои дела, и ставит его над заключёнными (39, 21—23). Между тем в темницу поступают двое знатных узников — виночерпий и хлебодар фараона. И. толкует их вешие сны. Виночерпию, увидевшему во сне виноградную лозу с тремя ветвями, из гроздьев которой он выжал сок в чашу фараона, И. предсказывает, что через три дня тот будет восстановлен в своём положении, и просит его не забыть И. и сказать фараону о его невиновности; хлебодару, которому снилось, что у него на голове три корзины с хлебными кушаньями для фараона, но птицы их расклевали, И. предсказывает, что через три дня он будет казнён и плоть его расклюют птицы (40, 9—19). Оба предсказания исполняются, однако реабилитированный виночерпий забывает просьбу И. Через два года фараон видит сон о семи тучных коровах, пожранных семью тощими коровами, сон о семи хороших колосках, которые пожраны семью иссушёнными колосками (41, 1—7).

Жрецы, мудрецы и гадатели Египта не могут истолковать сновидений; тогда виночерпий вспоминает, наконец, об И. Фараон посылает за И. Приступая к истолкованию сна, И., в отличие от языческого гадалачи и подобно *Даниилу* в аналогичной ситуации (Дан. 2, 28—30), подчёркивает: «это не моё; бог даст ответ во благо фараону» (Быт. 41, 16). Выслушав оба сновидения, он утверждает, что они тождественны по своему смыслу: ближайшие семь лет будут для Египта особенно плодородными (коровы — символ скотоводства, колоски — земледелия), а за ними последуют семь лет жестокого недорода. Поэтому фараон должен заблаговременно назначить «мужа разумного и мудрого» для сбора по всей стране избытка хлеба в годы изобилия, чтобы запасы помогли выдержать голодные годы (41, 26—36). Фараон дарует И. экстраординарные полномочия, ставя его над всеми своими делами, «над всюю землею египетскою» (41, 41). Он надевает на палец И. перстень со своего пальца (овеществление магии власти), даёт ему почётное египетское имя *Цафенат-панеах* («говорит бог: да живёт он») и отдаёт в

жены египтянку Асенеф [её имя означает «принадлежащая (богине) Нейт»], дочь Потифера, жреца в городе Он (греч. Гелиополь; 41, 42—45). Такое возвышение в египетском государстве иноземца-сеμίта соответствует условиям эпохи господства гиксосов (ок. 1700—ок. 1580 до н. э.), когда хапиру (или хабиру), возможно, предки какой-то ветви древнееврейского народа, играли в стране очень заметную роль. Возраст И. в этот момент его жизни — 30 лет, символическое совершеннолетие (возраст Давида при воцарении, см. 2 Царств 5, 4, и Иисуса Христа при выходе на проповедь, Лук. 3, 23).

Затем следуют семь лет изобилия, во время которых у И. рождаются сыновья Манассия и Ефрем; под управлением И. по всему Египту собирают пятую часть урожая, и таким образом накапливаются небывалые запасы (Быт. 41, 47—53). При наступлении семи лет голода, распространяющегося не только на Египет, но и на окрестные страны, И. продаёт хлеб из житниц фараона египтянам и чужеземцам (41, 54—57). Голод заставляет Иакова послать 10 своих сыновей (исключив Вениамина) в Египет; братья приходят в числе других покупателей хлеба. И. тотчас узнаёт братьев, но они его не узна-

ют; он оказывает им суровый приём, обвиняет в шпионских намерениях и заставляет дать сведения о составе своей семьи. Упоминание в разговоре о Вениамине (единственном единородном брате И.) даёт И. возможность потребовать, чтобы Вениамин явился к нему; сначала он даже намерен задержать под стражей всех, кроме одного, кто пойдёт в Ханаан за братом, но в конце концов отпускает домой с хлебом «ради голода семейств ваших» (42, 19) всех, кроме оставленного заложником Симеона. Печальное приключение приводит братьев к покаянному воспоминанию об И., которого они некогда продали; они говорят на эту тему при И., не зная, что он понимает их ханаанскую речь. Между тем испытание продолжается. Плата, внесённая братьями за хлеб, по приказу И. тайно подложена в мешки с хлебом, что немало их смущает. По возвращении домой переданное ими требование прислать Вениамина приводит в ужас Иакова. Однако голод снова усиливается, закупленные в Египте припасы съедены, и Иуда решительно просит отца отпустить Вениамина, лично ручаясь за его целостность (43, 8—10; ранее, 42, 37, с подобным же речением выступил Рувим, поэтому и здесь, как в момент расправы с И., роль Рувима

как изначального носителя прав первородства и Иуды как их окончательного держателя параллельна). Иаков соглашается, дав сыновьям дары для И. и строго наказав вернуть найденное ими в мешках серебро. И. на сей раз принимает братьев милостиво и устраивает пир, на котором оказывает Вениамину особое внимание; от любви к Вениамину он не может сдержать слёз и удаляется, чтобы поплакать (43, 16—34). Накануне отъезда братьев он велит снова подложить в мешки плату за хлеб, а в мешок Вениамина — свою собственную серебряную чашу. Не успевают пришельцы отойти от города, как их нагоняет вестник, обвиняет в краже чаши и чинит общий обыск, во время которого чаша находится. Смущённые братья возвращаются в дом И., и Иуда выражает готовность стать рабом И., лишь бы был отпущен Вениамин (44, 1—34). Теперь игра может окончиться, поскольку раскаяние братьев в небратском поведении по отношению к И. доказано на деле; наступает слёзная перипетия: «И громко зарыдал он, и услышали египтяне, и услышал дом фараонов. И сказал Иосиф братьям своим: я Иосиф, жив ли ещё отец мой? Но братья его не могли отвечать ему, потому что они смутились пред ним»

Сон Иосифа. Миниатюра «Книги евангельских чтений» Генриха II. 1007—14. Мюнхен, Баварская государственная библиотека.



Иосиф и жена Потифара. Мозаика. Конец 12 — нач. 13 вв. Венеция, собор Сан-Марко.



(45, 1—3). Теперь разъясняется внешний, ориентированный на родовое смысл судьбы И.: ему для того и пришлось претерпеть продажу на чужбину, чтобы он мог в голодное время уготовать своим родичам прибежище в Египте. Братьям И. велит возвращаться домой, чтобы передать отцу приглашение переселиться со всем родом в Гесем (Гошен) — пограничную восточную часть Нижнего Египта, где пришельцы могли вести на хороших пастбищах привычную им пастушескую жизнь. Фараон разрешает И. снабдить братьев египетскими колесницами для перевозки семей. Вест о том, что И. жив, доходит до Ханаана: «тогда ожил дух Иакова, отца их» (45, 27). Весь род с Иаковом во главе откочевывает в Египет, и И. выезжает навстречу отцу; их встреча снова не обходится без обильных слёз, вообще характерных для необычно чувствительной атмосферы сюжета в целом. Иаков, как отец первого вельможи царства, представлен лично фараону (47, 7—10); весь род пользуется благоденствием в Гесеме, исправно получая хлебный рацион от И. Между тем жители Египта уже отдали И. и фараону за хлеб всё серебро и весь скот, а недороды всё продолжались; в конце концов они умоляют купить в рабство фараону их самих вместе со всей их землёй; и так фараон делается полновластным владельцем всего Египта за выкупом одних только храмовых земель (47, 13—26). Приближается смерть Иакова, который призывает к себе И., благословляет его сыновей, а самому И. даёт такое благословение: «Иосиф — отрасль плодородного дерева над источником... Оттуда пастырь и твердыня Израилева, от всемогущего, который и да благословит тебя благословениями небесными свыше, благословениями бездны, лежащей долу, благословениями сосцов и утробы» (49, 22—25). Здесь выразительным суммирована связь образа И. с мифологической и культовой символикой плодородия (ни в какой мере, однако, не превращающая самого И. в божество плодородия). Мёртвое тело Иакова И. отдаёт мумифицировать по египетскому обычаю (что осуждалось позднейшими иудейскими толкователями) и затем погребает в Ханаане, в пещере Махлела (50, 1—13). Братья опасаются его мести после смерти отца, и ему приходится ещё раз их успокаивать (50, 15—21). Сам И. умирает в возрасте 110 лет, взяв с соплеменников обещание, что при исходе из Египта они возьмут с собой его останки (50, 22—25), что впоследствии было исполнено (Исх. 13, 19), кости его погребли в Сихеме.

В агадических легендах отмечалась его скромность и доброта к братьям.

Однако игра И. с братьями, не узнавшими его, иногда подвергалась критике; с этой виной И. даже связывалась его «рания» (сравнительно с другими праотцами еврейского народа и вообще героями книги Бытия) смерть в 110-летнем возрасте. Грекоязычный апокриф об И. и Асенеф, по-видимому возникший в иудейской среде I в. (по другим гипотезам, в раннехристианской среде), стилизует образ И. в духе солярной мифологии, эллинистической эстетики и мистеральной обрядности; в центре внимания — страстная любовь Асенеф к божественно-прекрасному И., приводящая её к вере в Яхве. Христианские авторы видели в И. как невинном и целомудренном страдальце прообраз Иисуса Христа. Начиная с Корана, легенда об И. получает богатую разработку в мусульманской литературе; разработка эта с позднего средневековья оказывала влияние на литературу иудаизма (например, на «Книгу праведного», 14 в.). В европейской драме 16 в. история И. была излюбленным сюжетом (ср. «Прекрасную и страшную комедию об И.» немецкого писателя Т. Гарта). В литературе 20 в. следует отметить тетралогия Т. Манна «И. и его братья», широко использующую материал сравнительной мифологии и акцентирующей в И. черты становящегося личного самосознания, которое вынуждено выражать свою неповторимость на общезначимом языке мифа.

Лит.: Истрин В. М., Апокриф об Иосифе и Асенефе. «Труды Славянской Комиссии при Московском археологическом обществе», М., 1898, т. 2, с. 146—99; Фрейденберг О. М., Миф об Иосифе Прекрасном, «Язык и литература», т. 8, Л., 1932, с. 137—58; Gunkel H., Die Komposition der Joseph-Geschichten, «Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 1922, Jg. 76, S. 55—71; Bobulescu C., Istoria frumosului Josif si a preafrumosei Asineta, Bucuresti, 1922; Aptowitz V., Aseneth, the wife of Joseph. A haggadic literary-historical study, «Hebrew Union College Annual», 1924, № 1, p. 239—306; Priebatsch H., Die Josephsgeschichte in der Weltliteratur, Breslau, 1937; Vergote J., Joseph en Egypte, Louvain, 1959; Kaiser O., Stammesgeschichtliche Hintergründe der Josephsgeschichte, «Vetus Testamentum», 1960, № 10, S. 1—15; Grongers H. A., De Jozefsgeschiedenis bij Joden, christenen en mohammedanen, Wageningen, 1962; Joseph et Aseneth, introduction, Texte, critique, trad. et notes par Philonenko M., Leiden, 1968.

ИОСИФ Обручник (греч. Ἰωσήφ ὁ Μυητῶν, евр. jōseph, in jōseph — él, «бог да умножит»), в христианских представлениях юридический супруг *Марии* и хранитель её девственности, юридический отец, кормилец и воспитатель *Иисуса Христа* в его детские и отроческие годы. Евангельское повествование сообщает, что он был прямым потомком династии *Давида* (Матф. 1, 1—16; Лук. 3, 23—38), однако вёл жизнь простого ремесленника (Матф. 13, 55; греч. τεῖτον μπορεί означать и «плотник», и «столяр», и «каменщик») и был беден (это вытекает

из того, что, согласно Лук. 2, 24, *Мария* принесла в жертву за очищение после родов двух голубок, что было разрешено беднякам; ср. Лев. 12, 7—8). Будучи связан родовой традицией с Вифлеемом в Иудее (Лук. 2, 4), он проживал, однако, в галилейском городке Назарете (Матф. 2, 23; Лук. 2, 4; 2, 39; 2, 51). Образ его поведения характеризуется словом «праведник» (δίκαιος, Матф. 1, 19, как передача евр. zaddīq). Из соединения традиционалистского семейного аристократизма, трудовой бедности и кроткой праведности складывается облик И. По раннехристианскому преданию (зафиксированному в апокрифе «Книга о рождении *Марии*», возникшему ок. 200, по-видимому, в Египте, и получившему впоследствии название «Первое евангелие *Иакова Младшего*»), И. был избран священниками иерусалимского храма для того, чтобы хранить посвящённую богу девственность *Марии*, когда по достижении совершеннолетия (12 лет) её дальнейшая жизнь девственницы в храме стала невозможной по ритуальным причинам. Избрание И. среди других претендентов совершается по чудесному знамению (голубица, вылетающая из посоха; ср. ветхозаветный мотив расцветшего жезла *Аарона*, Чис. 17, 8).

Сам по себе момент обручения как таковой лишь на католическом западе составил особую тему для мистической литературы, культуры (напр., местное почитание обручального кольца *Марии* в Перудже) и живописи (Рафаэль и др.). Это связано с тонким различием в интерпретации брака *Марии* и И. в православной и католической традициях. Обе исходят из безусловной полноты физической и духовной девственности *Марии* до и после рождения *Иисуса*; первая делает из этой предпосылки вывод, что имела место лишь условная видимость брака, назначенная укрыть от людей (и, возможно, бесов) тайну девственного зачатия, и за пределами этого назначения, едва ли имеющая какой-либо смысл, так что *Мария* постоянно именуется у православных авторов «неискусобрачной» (греч. ἀνεπιγαυῶνος, «не испытывавшая брака»); вторая, напротив, настаивает на том, что брак *Марии* и И., будучи абсолютно свободен от всякого плотского элемента, является мистической реальностью особого порядка, как брак не «во едину плоть», но «во единый дух и во едину веру» (как писал в нач. 12 в. схоласт Руперт из Дейца), так что И. — действительно супруг девы *Марии* и в своём отношении к Христу причастен отцовству «отца небесного» как его земной «образ».

К моменту обручения обычно в соответствии с апокрифической традици-

ей И. представляли себе вдовцом очень преклонного возраста, отцом нескольких детей [упоминаемых в евангельском повествовании «братьев Иисуса» (Матф. 13, 55; Мк. 6, 3), которых, впрочем, иногда отождествляют с детьми Клеопы (Ио. 19, 25)], избранным для пребывания подле Марии отчасти и за свою почтенно-безгрешную старость (эти представления широко повлияли на иконографию). Но в католической мистике к 15 в. (особенно круг французского религиозного мы-

тем самым напоминая о мессианских обетованиях его роду), что ожидаемый Марией младенец от духа святого, что его должно будет назвать Иисусом, «ибо он спасёт людей своих от грехов их» (Матф. 1, 21), и что его девственное зачатие есть исполнение пророчества Исая (Ис. 7, 14): «се, дева во чреве зачнёт и родит сына...» (Матф. 1, 20—23). И. оказывает этим словам безусловное послушание. Затем именно ему вторично является во сне ангел, чтобы предупредить об

жизни Христа (в противном случае не имело бы смысла поручение Марии заботам *Иоанна Богослова*, Ио. 19, 26—27). В апокрифе «История о И. Плотнике» (возникшем в Египте на рубеже 3 и 4 вв.) рассказывается, что И. скончался в возрасте 111 лет, предварительно совершив паломничество в Иерусалим для испрашивания помощи архангела Михаила в свой смертный час. Христос обещал, что тело И. не истлеет до «1000-летней трапезы»; в некоторых изводах этого апокрифа погребение И. совершается ангелами.

Лит.: Seitz J., Die Verehrung des heiligen Joseph in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zum Konzil von Trient dargestellt, Freiburg im Breisgau, 1908; Actes du Symposium international: St. Joseph durant les 15 premières siècles de l'Eglise, Montréal, 1971; Joseph et Jésus. P. 119751. С. С. Аверинцев.

ИОСКЕХА И ТАВИСКАРОН, в мифологии гуронов (Северная Америка) близнецы-антагонисты. Иоскеха (символ весны) создавал вещи и предметы, полезные человеку (долины, прямые реки, леса и дичь); Тавискарон (символ зимы) стремился затруднить жизнь людей, создавая ураганы, различных чудовищ, искривляя русла рек, он пытался также украсть солнце, которое его брату удалось вернуть с помощью некоторых животных. В процессе соперничества за упорядочение мира между братьями произошёл поединок, во время которого Иоскеха вооружился рогами оленя, а Тавискарон — побегом дикой розы, вследствие чего и был побеждён. Во время бегства Тавискарона капли его крови, падая на землю, превратились в кремни, из останков тела возникли Скалистые горы. После победы Иоскеха создал род человеческий; убив огромную лягушку, поглощавшую земную воду, он наполнил ею реки. От черпахи, поддерживающей землю, Иоскеха получил дар добывания огня и первый початок кукурузы; всё это он передал людям. И. и Т. в мифологии ирокезских племён соответствуют Энигорио («добрый ум») и Энигонхатгеа («злой ум»). В ряде ирокезских мифов подвиги Иоскехи совершает *Таронхайвагон*. А. В.

ИППОЛИТ (Ἰππολύτος), в греческой мифологии сын афинского царя *Тесея* и царицы амазонок Антиопы (варианты: Ипполиты или Меланиппы). И. презирал любовь и славился как охотник и почитатель богини девы-охотницы *Артемиды*, за что испытал на себе гнев Афродиты, внушившей его мачехе *Федре* преступную любовь к И. Отвергнутая И., Федра оклеветала его перед отцом, обвинив папы в предсмертной записке в насилии и затем кончила с собой. Тесей проклял сына, призвав гнев Посейдона, и И. погиб, растоптанный собственными конями. Истину



Обручение Марии.
Картина Рафаэля.
1504. Милан, галерея Брера.

слителя Ж. Гертсона) возрождается намеченное у некоторых латинских отцов церкви представление о И. как девственнике, и тогда ничто не мешало изображать его молодым (как у Рафаэля «Обручение Марии»).

В евангельском повествовании рассказывается, что когда И. узнал о беременности Марии, он был смущён, но по своей «праведности» намеревался расстаться с ней тихо, без огласки (Матф. 1, 18—19). Однако явившийся ему во сне ангел возвестил (называя его «сыном Давидовым» и

угрозе со стороны Ирода жизни младенца и повелеть бегство в Египет (Матф. 2, 13). Третье видение ангела, тоже во сне, извещает И. о смерти Ирода и возможности возвращаться «в землю Израилеву» (Матф. 2, 19—20). В последний раз И. появляется в евангельском повествовании о пасхальном паломничестве в Иерусалим И., Марии и достигшего религиозного совершенства (12 лет) Иисуса Христа. О смерти И. не упоминается в евангелиях; очевидно, однако, что она предполагалась ранее конца земной

открыла Тесею сама Артемида, примирившая отца и умирающего сына (трагедия Еврипида «Ипполит»). В Афинах и Трезене показывали могилу И. (Paus. I 22, 1). По одному из мифов, И. был воскрешён Асклепием (Apollocl. III 10, 3), но не захотел простить отца, уехал в Италию, стал там царём города Арици и построил храм Артемиде (Paus. II 27, 4—5). О воплощении мифа об И. в европейской литературе и изобразительном искусстве см. в ст. *Федра*. А. Т.-Г.

ИППОЛИТА (Ἰππολίτη), в греческой мифологии царица амазонок. Рассказы об И. связаны с мифами о Геракле и Тесее. По наиболее распространённой мифу, Геракл должен был доставить Эврисфею волшебный пояс, который носила И. Геракл убил И. и добыл пояс (Apollocl. II 5, 9; Diocl. IV 16). По другой версии мифа, Геракл взял И. в плен и отдал Тесею. Иногда мифы о Геракле и Тесее сливаются, герои в них изображаются воюющими вместе против И. (варианты: против Антиопы или Меланиппы). По одному из вариантов, Тесей предпринял самостоятельный поход против амазонок и захватил в плен их царицу (Plut. Thes. 26, след.). Чтобы спасти свою царицу, амазонки вторглись в Аттику, достигли Афин, но потерпели поражение у холма Ареса (Apollocl. epit. I 16 со ссылкой на поэта Симонида). Когда Тесей справлял свадьбу с *Федрой*, И. (у которой от Тесея был сын Ипполит) в сопровождении амазонок явилась на пир, чтобы перебить пирующих, но была убита людьми Тесея (варианты: самим Тесеем, либо её нечаянно убила амазонка Пенфесилея; Apollocl. epit. V 1—2). М. Е.

ИРАМ ЗАТ АЛ-ИМАД (iram dhāt al-īmād, «многоколонный Ирам»), в мусульманской мифологии древнее сооружение, возведённое из драгоценных металлов и камней (Коран 89:6). Комментаторы связывают Ирам с городом народа ад, построенным в подражание раю (*джанне*) царём Шаддадом. Согласно преданию, город, находившийся где-то в Южной Аравии, был уничтожен аллахом, но иногда чудесным образом является людям в пустыне. Мусульманская традиция восходит к распространённым в доисламской Аравии легендам о древних городах Йемена. Некоторые исследователи видели в образе Ирама отзвук древнейших космогонических представлений аравийских племён. Современные данные, однако, позволяют отождествить «многоколонный Ирам» с набатейским храмом ар-Рамм в Северной Аравии. М. П.

ИРА́НСКАЯ МИФОЛО́ГИЯ, совокупность мифологических представлений древних иранцев. Начальный



Гопатшах. Сасанидская гемма. 4 в. Ленинград, Эрмитаж.

этап формирования И. м. относится к эпохе индоиранской общности (арийцы — индоиранцы населяли южно-русские степи во 2-м — 1-й половине 1-го тыс. до н. э.). В ходе многовековых миграций древнеиранское племя скотоводов и земледельцев заселили в 1-м тыс. до н. э. Среднюю Азию (Хорезм, Бактрию, Согд), Иран (Мидию), Афганистан. С оседанием иранцев-кочевников в этих областях развитие И. м. пошло обособленными путями. К 7—6 вв. до н. э. оформились самостоятельные её циклы: древнемидийская, древнеперсидская, скифо-сарматская мифология, согдийская и ряд более мелких мифологий. При общности культурной терминологии и ярко выраженных рефлекссах общиндоевропейских представлений идеологические основы всех этих циклов заметно различались, отражая разницу в уровнях социально-экономического и культурного развития.

После греко-македонского завоевания Ирана и части Средней Азии наступил второй, т. н. среднеиранский, период в развитии И. м. Его характеризовало обилие синкретических идейных течений со спекулятивно-теологическим уклоном. В этот период переделывались старые и возникали новые мифы, сложился в основных чертах священный канон зороастризма, вобравшего многие элементы индоиранской архаики. На западе Ирана самостоятельной религией стал mitraизм, с 3 в. н. э. распространилось манихейство. Среднеиранский период завершился перерождением зороастризма в парсизм с утратой живого содержания И. м., подавленного схоластической догматикой и мелочной обрядностью. Однако в народных верованиях Курдистана, Афганистана, некоторых областей Средней Азии уцелели реликты И. м.

В силу фрагментарности и взаимных противоречий источников общее понятие «И. м.» является предметом сравнительно-исторической реконструкции, которая опирается на данные индоевропейской мифологии, индоиранской мифологии, ведийской и

других мифологий. Основные источники по И. м. представлены текстами, памятниками искусства и археологии. Особенно важны т. н. луристанские бронзы 8—7 вв. до н. э. с изображениями мифологических сцен и персонажей, многорегистровые скальные рельефы ахеменидской и сасанидской эпох, изделия мелкой глиптики. Мифологическими осмыслениями пространства продиктованы планировки и детали архитектурных сооружений: колонные залы Пасаргад, Суз, Персеполя, мавзолеев Тагисена и Уйгарака в низовьях Сырдарьи, храмов огня, дворцов Нисы, Гекатомпила, Бишапура.

Главным источником для реконструкции И. м. служат сведения «Авесты», священного писания зороастризма на сакральном авестийском языке, и в меньшей степени древнеперсидские клинописные надписи. «Авеста» состоит из отдельных книг — насков. По одной гипотезе, наски зафиксированы письменно в раннеэллинистический период (свидетельство Гермиппа из Смирны, 3 в. до н. э.), по другой — это произошло на рубеже н. э. при династии Аршакидов, по третьей — только при Сасанидах, в 6 в. В устной форме древнейшие тексты «Авесты», прежде всего «Гаты», приписываемые основателю зороастризма *Заратуштре* (Зороастру), и затем «Яшты», гимны отдельным божествам, видимо, существовали с 12—10 вв. до н. э. Несколько позже (но до 4 в. до н. э.) сложились своды обрядовых предписаний «Видевдат» или «Вендидад» («Закон против дэвов»), «Висперед» («Книга о всех божествах») и «Сборники молитв. Тогда же возник религиозный зороастрийский календарь, испытавший воздействие астрономии Египта (365-дневный год) и Вавилонии (названия дней и месяцев по именам божеств). После выхода древнеиранских языков из употребления жречество создало корпус переводов и толкований писания на пехлевийском (среднеиранском) языке. Из переводов наиболее важно переложение утраченного авестийского «Дамдатнаска» — «Бундахишн» («Творение основы») — с важнейшими сведениями по космологии, эсхатологии; не менее интересны религиозная энциклопедия «Денкарт» («Деяния веры»), «Меног-и Храт» («Дух разума») и др. Заслуживают внимания манихейские сочинения «Книга тайн», «Книга псалмов», «Книга о гигантах», «Свет достоверности» и др. Большую ценность сохраняют поздние обработки иранского эпоса «Ядгар Зареран», «Шахнаме», «Вис и Рамин».

Взята как целое, И. м. обнаруживает множество близких соответствий в ведийской мифологии и в индоевропейской мифологии. Налицо целый ряд

общих сюжетов (верховное сембожие; борьба за власть во вселенной двух родственных, но враждующих группировок богов; драконоборство; низведение на землю небесных вод, две посмертные дороги души, чудесный мост в загробный мир, охраняемый собаками, и др.) и персонажей (*Митра*, *Апам-Напат*, др.-иран. *Хаома* и вед. *Сома*; трёхпастый и шестиглазый дракон — др.-иран. *Ажи-Дахака* и вед. *Ахи Будхья* и др.). Между близкородственными ведийской мифологией и И. м. наблюдается, однако, инверсия некоторых характеристик и атрибутов. Так, два класса божеств, *ахуры* и *дэвы* в И. м. — соответственно благе и вредоносные существа. В ведийской мифологии, напротив, *асуры* считались демонами, *дева* — почитаемыми духами, возглавляемыми *Индрой*; в «Авесте» Индра описан как злокозненный демон.

Основой И. м. было учение о противоборстве двух взаимоисключающих космических принципов. Оно предопределяло мифологическую картину мира и его историю. Всеобщий моральный закон мироздания *Арта* (*Аша Вахишта*), овестьвлённый в свете и огне, противостоял воплощению лжи, мрака, ритуальной скверны — *Другу* (образы, близкие ведийским представлениям о космическом законе — *рта* и восходящие к индоевропейским прототипам). Лагерь ду-



Божество Фарр (Фарро). Реверс кушанской монеты.

ховных сил, богов и демонов соответственно делился на приверженцев *Арты* и *Друга*; тот же дуализм разделял и земной мир.

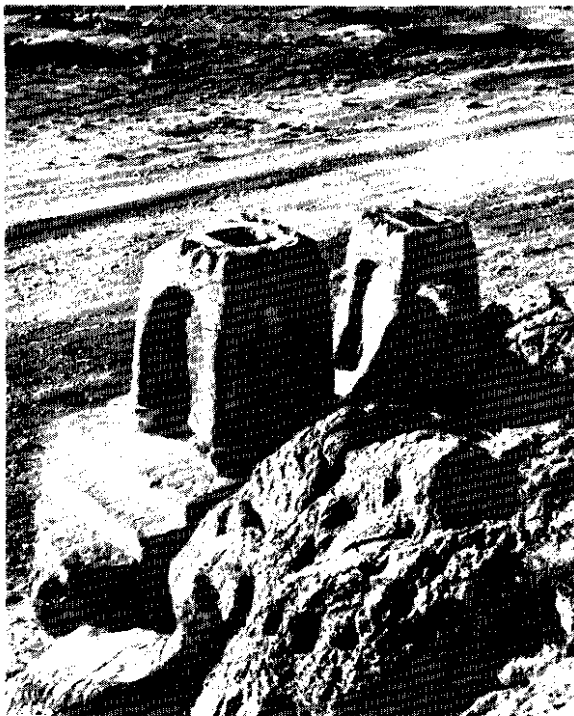
В целом И. м. от иных индоевропейских традиций отличает этическая окраска, резкий дуализм добра и зла, добрых духов *ахур* и *язатов* во главе с *Ахурамаздой* (отсюда название древнеиранской религии — маздеизм) и *дэвов*, монстров (см. *Ажи*) во главе с *Ангро-Майнью*, принёсшим в сотворённый Ахурамаздой мир прегрешения, болезни, смерть и стремящимся уничтожить добро. Наряду с дуализмом этическим (противоборство добра и зла) И. м. был присущ и дуализм гносеологический: мир разделялся на две сферы — земную, телесную и ду-

ховную потустороннюю, где также проходила борьба добрых и злых сил; характерна мольба Заратуштры «о поддержке в обоих мирах — телесном и духовном» («Гаты»).

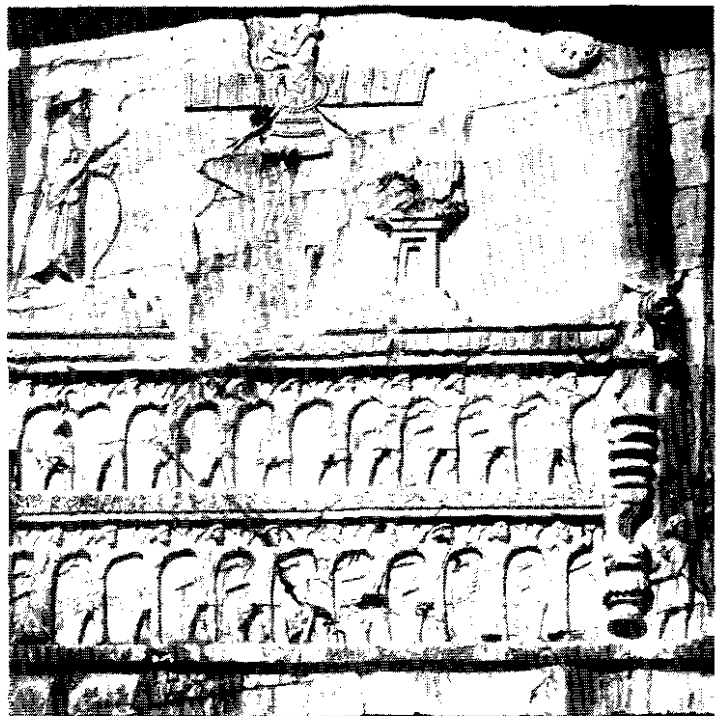
Основой возникновения дуализма в И. м. исследователи считают природный контраст между светом и тьмой, дождём и засухой, оазисом и пустыней, а также развитие архаичного близнечного мифа о двух демиургах (в «Авесте» дух добра и дух зла — близнецы, «Ясна» XXX), отражающее древнейшее дуально-фратриальное деление иранских племён и, наконец, постоянный конфликт оседлых земледельцев и скотоводов Ирана со скифосакскими кочевниками (в эпосе — иранцы во главе с легендарной династией *Кейянидов* и туранцы во главе с *Афрасиабом*). В «Гатах» порицается жизнь кочевников, занимающихся грабежом и угоном скота (ср. особого дэва грабежа — *Айшму*), предаются проклятию их правители и жрецы, уничтожающие скот при оргиастических жертвоприношениях, но прославляются легендарные правители иранцев, идеализируется труд оседлых скотоводов, а позже в «Видевдате» (III) и земледельцев: «Кто сеет хлеб, тот сеет праведность» (*Аша*).

Во главу угла И. м. ставится религиозная мораль и соответственно образцы праведной деятельности (включая и хозяйственную), отношение че-

Алтари бога огня Атара в Накши-Рустеме близ Персеполя. Доахеменидское время. Иран.



Символ Ахурамазды (?). Рельеф на гробнице Ксеркса в Накши-Рустеме. 5 в. до н. э. Иран.



ловека к миру богов, его обязанности во всеобщей борьбе сил добра и зла, благие мысли, слова и дела, воплощённые верховной триадой иранского пантеона. Ахурамазда — воздействующее слово, Аша Вахишта («Праведность», «Наилучший распорядок») — дело, *Воху Мана* — «благая мысль» (божественная триада отражала, возможно, реальную социальную иерархию иранского общества с правителями, жречеством и патриархами — главами общин). Триада входила в состав *Амеша Спента* — семи добрых духов, возглавляемых Ахурамаздой, наряду с *Хшатра Вайрья* («прочная власть»), *Спента Арманти* («святое благочестие», аллегория *благодетельного* сельскохозяйственного труда), *Хаурватат* («целостность» физического существования) и *Амрат* («бессмертие» — см. *Амертат* и *Аурват*). *Амеша Спента* окружали сонмы добрых духов — ахуров и язатов. Эта структура пантеона, по-видимому, — результат реформы Заратуштры с тенденцией к монотеизму Ахурамазды: древние иранские божества заменены абстрактными духами *Амеша Спента* (при этом сохранилось архаичное семибожие). Общее число древних божеств достигло 33 (по «Видевдату» — 2), как и в ведийской мифологии; в дозороастрийскую и древнеперсидскую верховную триаду входили наряду с Ахурамаздой *Митра* и богиня вод *Ардвикура Анахита*. Однако у разных иранских племён верховными божествами могли почитаться *Зерван*, *Митра*, культурный герой *Йима* или даже злой дух *Ангро-Майнью*, а не Ахурамазда. Причём ахеменидскому Ирану оставались неизвестными эсхатологический мировой пожар, творец зла, династия Кейянидов, упоминаемые «Авестой». Скифы, саки, согдийцы не имели связанного понятия о благочестивых категориях зороастризма. Собственно «Авеста» умалчивала о культе предков, хотя он господствовал в прочей И. м., особенно восточноиранской. Поздний зороастрийский пантеон механически объединил *Амеша Спента* с *Митрой*, *Ардвикурой Анахитой*, богом войны *Веретрагнай*, богом ветра *Вайю*, персонафикацией удачи *Аши*, богом вод *Апам-Напатом*, покровителем иранцев *Айрьяманом*, «быстрокопным солнцем», *Тиштрией* — *Сириусом*, почти уравнивая их по степени почитания и причастности к делам мироздания (при этом особую роль играл культ *Митры*).

Добрым духам в И. м. противостояли дэвы, также возглавлявшиеся триадой: духом лжи (злого слова) *Другом*, духом злой мысли *Ака Мана*, духом грабежа (злого дела) *Айшмои*. Дэвы — создания *Ангро-Майнью*.

С божественной иерархией в «Авесте» соотносилась структура космо-

са: ближе всего к земле размещалась орбита звёзд, чей слабый свет уподоблялся благим мыслям; далее на равном удалении от земли вращалась луна (её свет приравнивался благим словам), затем солнце (его яркий свет — благие дела); наконец, четвёртая, высшая сфера принадлежала бесконечному свету — Ахурамазде и его пантеону. (В нач. 6 в. до н. э. эта космологическая схема была воспринята греческим философом *Анаксимандром*, что удостоверяет её древность). Согласно античным источникам (автор *Зв. Диоген Лаэртский* и др.), восстанавливается иной образ вселенной в И. м.: космос — это колесница, запряжённая четырёхконой, воплощений огня, воды, земли и атмосферы, которая совершает циклические обороты (ср. мифологизацию времени в образе бога *Зервана*). В конце мира кони выйдут из повиновения колесничему, и будут драться до тех пор, пока один из них (огонь) не поглотит остальных (вариант мифа о мировом эсхатологическом пожаре).

Огонь и вода усматривались в основе всех форм бытия; огонь (см. *Атар*) присутствует во всех элементах мироздания, включая человеческую душу. Чужеземцы называли зороастрийцев огнепоклонниками; в их храмах горел неугасимый огонь; три священных огня в главных хра-

мах были символами трёх сословий иранского общества: *Атар-Фарнаг* — огонь жречества (храм в *Парсе*), *Атар Гушнасп* — огонь царя и воинов (храм в *Шизе*), *Атар-Бурзин-Михр* — огонь общинников (храм в *Хорасане*). Осквернение огня, воды, земли считалось тяжчайшим прегрешением (ср. участь *Кераспы* — *Гаршаспа*, попавшего в ад за то, что он загасил огонь ударом палицы; ср. зороастрийский обычай погребения на «башнях молчалия» — *дахмах*, где помещённые в специальные ниши трупы пожарились птицами).

Иранские космогонические мифы представляли мир созданным в форме яйца, где земля подобна желтку, небо — скорлупе («*Бундахишн*»). В других поздних текстах сохранился индоевропейский миф о творении мира и земли из частей тела человека, принесённого в жертву (ср. вед. *Пурушу*).

Единой картины земного мира в И. м. также не существовало. Земля делилась на семь климатических поясов — *каршваров*. *Мировая гора* (*Хара*, *Хукарья*) помещалась в одних текстах в центре мира, в других — на севере, или считалась главной вершиной хребта *Харайти* (*Хара Берзайти*), окружавшего «и восточные, и западные страны» (т. е. всю землю). (Иранцы почитали и другие священные горы, среди которых — *Демавенд*, по старой этимологии, — *Йемавенд*, «гора *Йимы*»; к ней, по преданию, был прикован побеждённый *Тразтаоной* дракон *Ажи-Дахака*.) С мировой горы стекали две реки, окружавшие сушу («*Бундахишн*»); у подножия горы — огромное озеро *Ворукаша*, где у источника *Ардвикуры* произрастает мировое дерево *хаома*. Согласно другому варианту мифа, дерево *хом-хаома*, *гаокерена* или всеисцеляющее дерево *виспобиш*, на котором пребывают семена всех растений, растёт посреди озера *Ворукаша* и охраняется «от жаб и других гадов» чудесной рыбой *Кара* («*Меног-и Храт*»). На древе всех семян, которое иногда заменяет, а иногда дублирует мировое дерево *хаому*, — обиталище «царя птиц» *Сэнмурв*. *Сэнмурв* рассыпает семена с дерева, ломая его тысячу сучьев; другая птица относит семена к источнику, из которого пьёт дожденосная звезда *Тиштриа* — *Сириус*; с дождём она возвращает семена на землю. На вершине мировой горы — обитель богов *Гароммана*. В поздних манихейских сочинениях царство богов — «вечная беспредельная страна света», рай, где «нет нужды и убытка» и каждый «живёт по своей воле».

Согласно «Авесте», существуют три эпохи в истории вселенского противоборства добра и зла, изначальных

Сэнмурв (симург). Серебряный кубшин. Иран. 6 в. Ленинград, Эрмитаж.



сил творения (Ахурамазды и Ангро-Майнью): золотой век, царство первочеловека и культурного героя Иимы сменяется эпохой ожесточённой борьбы между духами добра и зла и их приверженцами на земле; эта борьба закончится мировой катастрофой; перед концом света наступит чудовищная зима, вырвется из пут дракон Ажи-Дахаки, мир погибнет в огне, но затем возродится в изначальном состоянии (эсхатологические представления в ранней «Авесте» близки другим индоевропейским традициям, особенно германо-скандинавской — см. *Рагнарёк*).

По истории вселенной, разработанной жрецами эпохи Сасанидов (3—7 вв.) в поздней «Авесте» и в «Бундахшине», первые три тысячелетия мир пребывал в идеальном духовном состоянии: царство света и Ормазд (Ахурамазда) на небесах были отделены от царства тьмы и Ахримана (Ангро-Майнью) в преисподней; они сосуществовали, не сталкиваясь друг с другом. Тогда же Ормазд создал семерых небожителей Амеша Спента. Ахриман, обнаружив царство света, возненавидел его и захотел уничтожить, но всеведущий Ормазд священным словом привёл в оцепенение души зла.

В начале второго трёхтысячелетнего цикла Ормазд создал духовную сущность (фравашу) Заратуштры, поместив её в ствол древа жизни хаомы, и сотворил весь материальный мир, разместившийся между царствами света и тьмы, в т. ч. первобыка и первочеловека, которым в поздней традиции оказывается уже не Иима, а *Гайомарт*. На земле утвердился золотой век.

В третьем трёхтысячелетнем периоде Ахриман и сотворённые им дэвы начали борьбу против Ормазда и царства света; он убил первобыка и Гайомарта, но из их семени произошли животные и первая человеческая пара (см. *Мартйа и Мартйанаг*). В последнем, четвёртом цикле Заратуштра получает телесное воплощение и периодически возрождается на земле в облике саошйантов — «спасителей мира». Последний цикл завершается победой добра над злом, воскресением из мёртвых и страшным судом, вершимым Ормаздом: праведники обретут вечное блаженство на земле, грешники — вечные муки в преисподней.

В И. м. очевидна тенденция к историзации мифологического прошлого, наделению хронологических эр особыми значениями этического порядка. В поздней «Авесте» многообразные и взаимоисключающие схемы священной истории сведены в канон — от первочеловека (Гайомарта) до саошйанта (эсхатологического спасителя). Первочеловек в начале необратимого исто-



Ардоисура Анахита, возносимая священной птицей. Изображение на серебряной чаше. Иран. 6 в. Ленинград, Эрмитаж.

рического цикла предвосхищал, а саошйант в конце его повторял образ и функции Заратуштры, занимавшего место в центре мирового времени и мирового пространства. Судя по сообщениям ранних греческих авторов (Ксанфа Лидийского, Феопомпа, Евдокса и др.) о том, что Зороастр жил за 6 тысяч лет до Платона или за 5 тысяч лет до Троянской войны, а также о двух Зороастрах, канон «от Гайомарта до саошйанта» стал известен грекам не позже 5 в. до н. э. Однако этот канон не вытеснил других квазинисторических мифов: в «Яште» (XIII) Заратуштра помещён не в середине мирового цикла, а в его начале; по «Хом-яшту», вселенская история, напротив, завершалась появлением Заратуштры. Детально разработанная историософия была сразу и источником, и конечным продуктом вторичного мифотворчества на заключительных этапах развития И. м.

Наряду со священной историей вселенской борьбы добра и зла И. м. содержит легендарную историю, повествующую о смене поколений земных властителей. Владыку золотого века Ииму (*Джамшида*) одолевает трёхглавый дракон Ажи-Дахака (*Захак*); побеждённого расплывают по полам. Герой третьего поколения Тразтаона (Феридун) побеждает дракона. Подобные мифологические циклы известны в хеттской, вавилонской, греческой и других мифологиях. В ведийской мифологии трёхглавого монстра также убивает «третий» герой —

Трита: третий (по счёту) побеждает тройственного (по природе).

Став владыкой мира, Тразтаона делит землю между тремя своими сыновьями: согласно поздним источникам и «Шахнаме», Сельм получает западные страны (Рум), Тур, родоначальник туранцев, — Восток, Иредж, младший и наиболее достойный сын, — Иран (ср. сыновей Таргитая в скифо-сарматской мифологии, трёх братьев — культурных героев в славянской мифологии и другие индоевропейские параллели). Завистливые старшие братья идут войной на младшего и убивают его. Дальнейшая легендарная история — история борьбы иранцев во главе с праведными царями — Кейянидами, богатырями *Рустамом*, *Исфандияром* и другими и их врагов — туранцев во главе с Афрасиабом, хионитов во главе с *Арджаспом* и т. д. [При этом в одной только «Авесте» изложено не менее четырёх различных вариантов легендарной истории и трёх систем хронологии; один и тот же «Яшт» (XIX) описывает и тщетные попытки Афрасиаба-Франграсийана завладеть *фарном* (нимбом — символом царской власти), и представляет его обладателем фарна.]

Реликты индоиранских мифов размешались в И. м. в дидактических схемах легендарной истории, призванной утвердить те или иные социально-политические притязания, что очевидно, в частности, из реформы Заратуштры. Объявив себя посредником между богом и людьми, пророк в «Гатах» (32, 8) обвиняет Ииму в тяжком прегрешении против религиозной морали. В «Яште» (XIII) роль культурного героя передана Заратуштре, якобы первому жрецу, первому воину и первому скотоводу. Устроителями социальной структуры изображались и сыновья Заратуштры: старший стал родоначальником и главой жрецов, средний — земледельцев, младший — воинов («Яшт» XVIII 98). Праведными властителями в «Авесте» выступают легендарные, а не исторические цари, зато в надписях исторических Ахеменидов не упомянут Заратуштра: их тексты гласят о непосредственном наделении царей властью Ахурамаздой. Дарий I и Ксеркс внушали подданным, что золотой век уже наступил в их правление: таким образом игнорировалась эсхатологическая суть учения Заратуштры о грядущем обновлении мира. Зороастрийское жречество, напротив, видело в настоящем торжество зла, а золотой век относило в далёкое будущее и выступало с теократическими претензиями от имени Заратуштры. Для поздней «Авесты» характерна формула: «Заратуштра есть аху (светский владыка) и рату

(духовный глава) человечества». Конфликт жречества и военной аристократии во главе с царями характерен для раннеклассовых обществ (ср. мидийское «племя» магов, пытавшихся монополизировать культ при Ахеменидах), антагонизм воинской и жреческой «каст» восходил, вероятно, к индоиранской эпохе и повлиял на формирование дуализма в И. м.

Реформа Заратуштры усилила дуалистические тенденции в И. м.: победа сил добра, Ахурамазды, была поставлена в зависимость от праведности человека, его приверженности благим мыслям, словам и делам. По смертная судьба человека зависит от его праведности: душа через три дня после смерти направляется к «мосту возмездия» Чинвату на суд Митры, Сраоши и Рашины, где её поступки взвешивают на весах Рашина. Содеянные умершим добрые дела встречают его в облике прекрасной девушки (см. *Дазна*), и праведник вступит с первым шагом на небеса благих мыслей, со вторым — благих слов, с третьим — благих дел, с четвёртым достигнет «бесконечного света». Проклятая душа встречает старуху отвратительного вида, проходит через три ада злых мыслей, слов и дел и оказывается перед лицом Ахримана и других демонов («Меног-и Храт»). Представление о двух путях души — истинном и ложном — восходит, видимо, к древней индоевропейской мифологеме, сохранённой также «Упанишадами» и древнегреческим философом 6 в. до н. э. Парменидом (в его поэме «О природе» и в «Видеяде» XIX ложный путь назван «избитым»).

Универсальный мифологический мотив, И. м. — духовное восхождение поэта-шамана или жреца в иной мир с целью приобщения тайнам неба и преисподней (пехлевийское сочинение 5 в. «Арда-Вираф-наме» повествует о странствиях «праведного Вирафа» на том свете). Согласно «Денкарту», за откровениями на тот свет путешествовали Заратуштра и его царственный патрон *Виштаспа*. Божественным откровением Заратуштре считалась и сама «Авеста», якобы записанная по указанию Виштаспы.

За пределами канонизированного свода «Авесты» в И. м. сохранялись архаические представления; иранцы продолжали отправлять и древние культы: согласно христианскому теологу Клименту Александрийскому, персы, мидяне и савроматы ещё в 3 в. поклонялись кумиру бога войны Веретрагны в форме меча (как и скифы во времена Геродота). Этика зороастризма была сложным по форме мировоззрением интеллектуальной элиты иранского общества и имела узкую социальную базу. Зороастризм

не вытеснил из народных верований поклонение стихиям, магию и т. п.

Из самостоятельных циклов в И. м. заметно выделяется манихейская мифология (о мифологизированной космологии и эсхатологии манихейства см. в ст. *Мани*).

Манихейство за пределами Ирана распространялось отдельными очагами от Западного Китая до Британии и Северной Африки. Устойчивая жизнеспособность манихейства вытекала из сознательного отбора и оригинальной переработки самых ярких доктрин зороастризма, буддизма, гностического христианства, митраизма. В отличие от прочих гностических учений, в которых зло (тьма, грех, плоть) объявлялось следствием эволюции вначале непорочного бытия, в манихействе оно являлось исходным онтологическим условием всех дальнейших судеб мира, их причиной. Эта основополагающая концепция манихейства восходит к поздней «Авесте».

И. м. оказала влияние на мифологические представления древних угрофиннов, кельтов, славян, народов Кавказа, Передней и Центральной Азии. Целый ряд сюжетов и образов проник в Европу через манихейство (противостояние двух демургов в христианских ересях, иерархия ангелов света и т. п.). С насаждением среди иранских народов ислама после арабского завоевания (7 в.) многие образы И. м. вошли в классическую поэзию на фарси или сохранились в фольклоре.

Лит.: Брагинский И. С., Из истории таджикской народной поэзии, М., 1956; его же, Из истории персидской и таджикской литературы, М., 1972; Фрай Р. Н., Наследие Ирана, [пер. с англ.], М., 1972; Дрезден М., Мифология древнего Ирана, в кн.: Мифологии древнего мира, пер. с англ., М., 1977; Лелеков Л. А., Современное состояние и тенденции зарубежной авестологии, «Народы Азии и Африки», 1978, № 2; Moullon J. H., Early Zoroastrianism, L., 1913; Nyberg H. S., Die Religionen des alten Iran, Lpz., 1938; Christensen A., Essai sur la démonologie iranienne, Kbh., 1941; Zaeherner R. C., The dawn and twilight of Zoroastrianism, N. Y., [1961]; Molé M., Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien, P., 1963; Widengren G., Mani und der Manichäismus, Stuttg., [1961]; его же, Die Religionen Irans, Stuttg., [1965]; Hartman S., Aspects de l'histoire religieuse selon la conception de l'Avesta non-gâthique, «Orientalia Suecana», 1965, v. 13; Dumézil G., Mythe et épopée, t. 1—3, P., 1968—73; Gamble L. A., Mithraic iconography and ideology, Leiden, 1968; Duchesne-Guillemin J., The religion of ancient Iran, в сб.: Historia religionum, v. 1, Leiden, 1969; его же, L'Iran antique et Zoroastre, в сб.: Histoire des religions, t. 1, P., [1970]; Boyce M., A history of zoroastrianism, v. 1, Leiden — Köln, 1975; Monumentum H. S. Nyberg, Téhéran — Leiden, 1975 («Acta Iranica»).

И. С. Брагинский, Л. А. Лелеков.
Таджикская мифология представляет собой контаминационный сплав элементов мифологии ислама, И. м. и собственно таджикских представлений; складывалась во взаимосвязи с мифологиями соседних народов (туркских, особенно узбеков, и народов Индии). Она охватывает прежде всего сфе-

ру нижней мифологии (хотя многие демонологические персонажи и восходят к иранским или арабским источникам). С некоторой долей условности демоны разделялись на добрых (малонка, пэри) и злых (аждаха, см. *Аждарха*; дэвы, албасти, см. *Албасти*; аджина, шайтаны; гул, см. *Гюль-ябани*). Пережитки дуализма сохранялись в делении дней, чисел, цветов и т. д. на счастливые и дурные. В фольклоре преобладающая роль принадлежит эпосу с героической личностью в центре (Рустам, сохранивший черты богоборца, победителя дэвов, Гургули и его приёмный сын Аваз (см. в ст. *Кёр-оглы*)). Само присутствие человека сковывает злых демонов, пытающихся навредить человеку в первые сорок дней его жизни. Прикосновение к человеческой голове, особенно младенца, — источник силы и благополучия. С этими же представлениями связано почитание труда (особенно земледельческого) и его продуктов (хлеба, муки, молока и др.), отразившееся в многочисленных обрядах. Сохранялись пережитки культа животных: собаки (ср. «сагдил», отвращающий зло «взгляд собаки» в «Авесте»), быка, коровы, коня. К иранской традиции восходят образы чудесных птиц, особенно Симурга. Известны пережитки мифов о злых животных, таков живущий в заоблачных горных высях великий волшебник Шохи Морон («змеиный царь»), владыка горных змей и драконов. Прслеживаются пережитки анимистического олицетворения природы: почитание солнца, луны, воды, горных вершин (особенно волшебной горы Каф), деревьев (считавшихся источником силы, дарующей плодородие), цветов (как источника благодати), огня (являвшегося одним из основных элементов всевозможных обрядов, направленных на борьбу с нечистой силой). Сохранились представления о душе-птице (голубе).

Авестийские *фраваш*, духи предков, с утверждением ислама получили арабское наименование *арвах*. Первоначально культ предков был, видимо, преимущественно связан с культом матери-прародительницы (ср. женские духи момо, *Биби-Сешанби*, *Биби-Мушкилькушо* и др.), впоследствии — с мужскими предками. С культом предков связано почитание патронов ремёсел — *пиров*. С утверждением ислама многие древние пиры были замещены персонажами мусульманской мифологии (Дауд — покровитель работ по металлу, Биби-Фатима — покровительница женских домашних работ и т. д.), мусульманскими святыми, воспринявшими их функции [Бахауддин, Дивана и Бурх (см. *Буркут-баба*)], хотя некоторые и сохранили свои доисламские имена

(например, покровитель земледелия *Бобо-Дехкон*). К культуре предков, очевидно, восходит и почитание чудотворцев — *чильтанов*.

В основе космогонических воззрений лежат восходящие к «Авесте» образы «двух великих родителей»: матери-земли и отца-неба (с ним связан, зафиксированный у некоторых групп таджиков, образ деда-громовника *Камбара*). Соответственно с женским началом ассоциировалась весна и лето (т. к. в этот период земля производит цветы и зелень), а с мужским — зима и осень (т. к. в это время небо посылает оплодотворяющие землю дожди и снег). Сохранялись и женские персонализации неба и грома: мать-небо, бабушка-небо (момо-хаво), бабушка-гром, тучи-коровы, привносящие дождь-молоко на землю.

Лит.: Семенов А. А., Этнографические очерки Зарафшанских гор, Каратегина и Дарваза, [М.], 1903; Бобринской А. А., Горцы верховьев Пянджа (Ваханцы и ишканинцы), М., 1908; Зарубин И. И., Материалы и заметки по этнографии горных таджиков. Долина Бартагга, в кн.: Сборник Музея антропологии и этнографии..., т. 5, в. 1, П., 1917; Андреев М. С., По Таджикистану, в. 1, Таш., 1927; Сухарева О. А., Мать и ребенок у таджиков, в кн.: Иран, т. 3, Л., 1929; её же, Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков, в кн.: Домусульманские верования и обряды в Средней Азии, М., 1975; Муродов О., Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана, Душ., 1979; Садек Хедаят, Нейрангистан, пер. с перс., предисловие и комментарии Н. А. Кислякова, в кн.: Переднеазиатский этнографический сборник, т. 1, М., 1958. *И. С. Брагинский.*

ИРВОЛЬСОНСЯН («солнце — луна — звёзды — дух»), в корейской мифологии собирательное название божеств солнца, луны и звёзд, спасающих людей от наводнения и засухи. Представления о могуществе небесных тел отражены в «Самгук саги». Мифы о происхождении солнца, луны и звёзд распространены в различных вариантах и в фольклоре, где в светила превращаются обыкновенные люди. Согласно одному из солярных мифов, тигр, съевший мать четырёх

Лунный заяц и жаба
Фрагмент стеной живописи в когурёской гробнице «Кэмачхон» 6 в. Уезд Тэдон, провинция Пхённан-Намдо (КНДР).



братьев, оделся в её платье, пришёл в дом, где она жила, и схватил младшего брата. Остальные братья забрались на сосну, но тигр полез вверх за ними. Тогда они призвали на помощь небесного владыку, и тот спустил с неба железную верёвку, по которой они поднялись на небо. Тигр также стал подниматься, но сорвался на поле индийского проса и испустил дух. (Считается, что красный цвет стеблей этого проса — след от крови тигра.) Брат по имени Хэсун («солнышко») стал солнцем, Тальсун («месяц») — луной, Пельсун («звёздочка») — звёздами. По варианту мифологизованной сказки, брат и сестра, любящие друг друга, испугавшись тигра, нападают на небо и становятся луной и солнцем. В ранних письменных источниках записи о создании светил сохранились в виде мифа об *Ёно-ран* и *Сео-нё*.

Лит.: Сон Джингхэ, Чосон минсок сорхванг ёнгу (Исследование прозаических форм корейского фольклора), Сеул, 1947; Хон Ги му н, Чосон синхва ёнгу (Исследование корейских мифов), Пхеньян, 1964, с. 217. *Л. К.*

ИРЪТ ТИЛАН, в мифологии народа эда (индонезийская группа) во

Вьетнаме дух — смотритель небесных столпов, воздвигнутых духом-гигантом на востоке и западе; на них покоится небесный купол («небесная крыша»), подобный опрокинутому бронзовому гонгу.

ИРМЯН (Irmin), в германской мифологии божество. Видукинд в «Истории саксов» (10 в.) соотносит И. с культовым столпом саксов Ирминсуль (повидимому, культовый аналог *Иггдрасилля*, мирового древа скандинавской мифологии). Возможно, что И. считался родоначальником одной из трёх упоминаемых Тацитом племенных групп германцев — герминонов.

ИРОКЕЗОВ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. *Индийцев Северной Америки мифология*.

ИСА ('isā), в мусульманской мифологии имя Иисуса Христа. В Коране И. именуется: «Иса сын Марьям», «мессия», «слово аллаха», «дух от аллаха», «посланник аллаха» (4:169), «речение истины» (19:35), «пророк аллаха», «раб аллаха» (19:31) и др.

Исследователи полагают, что коранические представления об И. в отдельных частях отразили воззрения некоторых христианских еретических сект. Обнаруживается совпадение отдельных сюжетов с сюжетами апокрифических евангелий («Евангелия детства» и др.).

Согласно Корану, ангелы сообщили *Марьям*, что она по слову аллаха родит сына, посланника к израильтянам (3:37—43). И. был рождён *Марьям* в уединённом месте под пальмой у источника в присутствии духа, который принял обличье человека. Вернувшись к семье, *Марьям* отказывалась отвечать на обвинения. За неё заговорил ребёнок в колыбели, объявивший, что он раб и пророк аллаха (19:16—34, 23:52).

Утверждая чудесное происхождение И., Коран отрицает его божественность и объявляет ложными представления иудеев, считавших богом Узай-



Божество солнца с изображением символа солнца — трёхлапой вороны. Фрагмент стеной живописи в когурёской гробнице «Сасинчон» 6—7 вв. Тунгоу (Шэньян, Северо-Восточный Китай).

ра, и христиан, считавших богом Ису (9:30—31). Особо отвергается идея троицы в её христианском смысле. По коранической концепции, «аллах — только единый бог» (4:169), «превыше он того, что они ему придают в соучастники!» (9:31).

И. уподобляется Адаму, ибо создан из праха словом божьим (3:52). Рассматривая И. как мессию, Коран, в отличие от христианской мифологии, считает его лишь одним из посланников, которых аллах время от времени направляет к людям. Его писание — Инджил (Евангелия) подтверждает писание, ниспосланное прежде Мусе. И. предвещает появление Ахмада (*Мухаммада*; 61:6). И. — один из пророков, но выделяется среди них частотой упоминания, особыми отношениями с богом и творимыми им чудесами. Он вылепил из глины и оживил птицу (в христианской мифологии этот сюжет встречается лишь в апокрифических евангелиях), исцелил слепого и прокажённого, воскрешал из мёртвых (3:43; 5:110), чудесным образом накормил апостолов, попросив аллаха спустить с неба стол с яствами [5:112—115; ряд исследователей возводит этот мотив к евангельскому чуду с хлебами и рыбами (см. Матф. 14, 17 след.; 15, 32 след.) либо к тайной вечере в христианской мифологии].

В Коране И. был вознесён аллахом на небо, но не был до этого убит. Слова: «они не убили его и не распяли, но это только представилось им; и, поистине, те, которые разногласят об этом, — в сомнении о нем; нет у них об этом никакого знания, кроме следования за предположением» (4:156) — трактуются комментаторами как указание на то, что вместо И. был казнён другой человек. С этим воззрением позднее связывалось крайне нетерпимое отношение мусульман к кресту, возводимое к Мухаммаду. В позднем мусульманском предании говорится о грядущем возвращении И. на землю, где он установит царство справедливости. До этого он пребывает на небесах или в раю.

Лит.: Parrinder G., Jesus in the Qur'an, L., 1976. М. Б. Пиотровский.

ИСААК (евр. jishaq, из jitzhāq-ēl, «бог да воссмеётся», в значении «да взглянет милостиво»), в преданиях иудаизма сын Авраама и Сарры, наследник «завета» Авраама с Яхве; отец *Иакова* и через него прародитель двенадцати колен израилевых (см. *Двенадцать сыновей Иакова*). Согласно ветхозаветному повествованию, Авраам дожил до 99 лет, не имея иного сына, кроме *Измаила* от Агари, рабыни Сарры; однако Яхве в видении торжественно обещает Аврааму чудо рождения И. от 100-летнего отца и 90-летней матери (Быт. 17, 16—21);



Исаак благословляет Иакова. Мозаика. 1-я половина 13 в. Мочреале (Сицилия), собор.

услышав это обещание, Сарра «внутренне рассмеялась» [18, 12—13; народная этимология (Быт. 21, 6) истолковывает имя И. как воспоминание об этом]. Невозможность по законам природы зачатия И. (а значит, и появления «избранного народа», который должен от него произойти) подчёркивается позднейшими иудаистическими легендами; так, в талмудическом трактате Шаббат 156а приводится версия, согласно которой даже астрологический гороскоп Авраама показал отсутствие у него законного сына от Сарры (на эту версию ссылались, обосновывая положение, по которому астрологические прогнозы не имеют силы для верующего в Яхве). С другой стороны, этот сюжет выявляет общую парадигматическую схему рождения от бесплодной матери; или от престарелых родителей, встречающуюся и в Ветхом завете (история рождения Самуила, 1 Царств 1), но занимающую особенно важное место в христианских преданиях (рождение девы Марии от Иоакима и Анны, рождение Иоанна Крестителя от Захарии и Елисаветы). Согласно ряду послеветхозаветных версий, И. родился в месяце нисане (соответствует марту-апрелю, поре праздника еврейской пасхи), в полдень (солярная черта). На восьмой день И. был обрезан; по случаю отлучения И. от груди Авраам устроил большой пир (Быт. 21, 4 и 8). Агадические легенды добавляют, что на нём были посрамлены злые языки, оспаривавшие чудесное материнство престарелой Сарры и утверждавшие,

будто И. — либо усыновлённый подкидыш, либо сын Агари: Сарра накормила своей грудью всех младенцев, бывших с матерями на многолюдном пиршестве. После этого оставалось усомниться только в отцовстве Авраама; но тогда бог придал И. необычайное, чудесное сходство с отцом, доходившее до неразличимости, и для сомнений не осталось места (этот популярный сюжет повторяется в целом ряде мидрашистских текстов, а также в вавилонском Талмуде, трактат Сангедрин 107б). Затем библейское повествование сообщает, что Измаил как-то «насмехался над И., после чего Агарь с Измаилом были изгнаны по настоянию Сарры, подтверждённому словом Яхве (Быт. 21, 9—14). Испытывая Авраама, Яхве приказывает ему принести И. в жертву на горе в «земле Мориа». По поздней версии, дублирующей вступительный эпизод истории *Иова*, испытание Авраама было спровоцировано обвинительным выступлением сатаны, оспаривавшего его благочестие (трактат Сангедрин 89б и др.). Толкователи сообщают также об искусительных речах, которыми сатана пытался склонить И. к возмущению против своей жертвенной участи; однако И. остался безропотным и, боясь малодушия, сам попросил отца связать его по рукам и ногам (Берешит рабба 56). Когда связанный И. уже лежит на жертвеннике, а над ним занесён нож отца, явление ангела Яхве останавливает жертвоприношение, а в жертву идёт баран, запутавшийся рогами в ветвях близости от жертвенника (Быт. 22, 9—13). Смысл эпизода имеет много аспектов: это одновременно и воспоминание о временах человеческого жертвоприношений, и фиксация момента их принципиальной отмены, и требование готовности принести в жертву свою собственную волю.

Далее повествуется, что в 37-летнем возрасте И. приходится пережить смерть матери, а ещё через три года Авраам посылает своего домоправителя Елеазара в Месопотамию, в край своих родичей, за невестой для И. Эпическое сватовство оказывается благополучным, и Елеазар возвращается с *Ревеккой*, внучатной племянницей Авраама (Быт. 24, 2—67). Брак долго остаётся бесплодным; наконец, после молитв И. рождаются близнецы *Исаа* и *Иаков*, начавшие распрю уже во чреве матери. Во время голода И. переселяется в Герар, где из страха перед опасностью для жизни из-за возможных посягательств царя Авимелеха на *Ревекку* выдаёт её за свою сестру (26, 7), точно так, как Авраам делал это с Саррой. Благословение Яхве приносит посевам и стадам И. необычайное плодородие, так что его возросшее богатство внушает фили-

стимлянам Герара зависть; они его изгоняют, но затем, признав над ним покровительство божества, заключают с ним союз. Под старость И. сплещет; между тем его предпочтение принадлежит Исаву, как предпочтение Ревекки — Иакову. И. посылает Исаву на охоту, обещая по вкушению добытой им дичи торжественно благословить его (делая тем самым наследником обетованной Яхве Аврааму); но Ревекка подсылает к незрячему И. Иакова, который обманом получает благословение И.; обиженный Исав угрожает тотчас после смерти И. убить брата, так что И. отсылает Иакова в Месопотамию, дав ему новое благословение. Прожив 180 лет, И. дожил до возвращения Иакова с Лией, Рахилью и детьми из Месопотамии и похоронен обоими сыновьями (35, 29) в пещере Махпела.

В западноевропейском искусстве И. чаще всего изображается в ситуации принесения в жертву (см. в ст. *Авраам*).

Лит.: Jepsen J., Zur Überlieferungsgeschichte der Vätergestalten, «Wissenschaftliche Zeitschrift...», 1953/54, Н. 2/3. С. С. Аверинцев.

ИСАВ (евр. 'ēšaw, «волосатый»), в ветхозаветном предании сын *Исаака* и *Ревекки*, старший брат-близнец *Иакова*. Имя И. объясняется тем, что И. вышел из чрева матери «весь как кожа косматый». Соперничество И. (второе имя Едом) с Иаковом началось ещё во чреве матери, продолжалось на протяжении дальнейшей жизни братьев и отразилось в позднейшей судьбе Едома (идумеев) — племен потомков И., враждовавших с Израилем — потомками Иакова. Предзнаменованием будущего соперничества между братьями-близнецами, характерного для архаического близнецного мифа, было и то, что при их рождении Иаков (чьё имя осмысливается, в частности, по созвучию с евр. 'aqēb, «пята») схватил за палу своего брата И. Отношения между И. и Иаковом строятся на противопоставлении: охотник И. («человек, искусный в звероловстве, человек полей») — пастух Иаков («человек кроткий, живущий в шатрах»); любимец отца (И.) — любимец матери (Иаков); старший брат (И.) — младший;

неудачливый — удачливый; простак, заботящийся о простых жизненных удовольствиях, — хитрец, строящий планы на будущее. Голодный И. продаёт своё право первородства брату за чечевичную похлёбку. Параллель для этого мотива (Быт. 25, 29—34) обнаружена в клинописных табличках 1-й половины 2-го тыс. до н. э. из Нузи, где описывается продажа одним братом другому за бесценку унаследованной им рощи плодовых деревьев. По наущению матери Иаков перед слепым отцом выдаёт себя за И. и получает от того благословение. Когда И., вернувшись с полей, приходит к отцу и обман раскрывается, благословение, обманом полученное Иаковом, не может быть взято обратно; исполненный ненависти к Иакову, И. грозит убить его, после чего Иаков отправляется в Месопотамию. Однако после возвращения Иакова братья примиряются (Быт. 33).

В отличие от других мотивов предания об И., обнаруживающих мифологический или литературный характер,

Жертвоприношение Авраама. Картина Андреа дель Сарто. 1525—26. Дрезден, Картинная галерея.



Исаак и Ревекка. Фрагмент картины Рембрандта. Ок. 1660. Амстердам, Государственный музей.





История Иакова и Исава. Рельеф восточных дверей баптистерия работы Л. Гиберти. Ок. 1429. Флоренция.

исторические черты могли отразиться в рассказе о жёнах И. После того, как И. женился на двух женщинах хеттского племени, чем огорчил своих родителей (Быт. 26, 34—35), он берёт себе в жёны «сверх других своих жён» дочь Измаила Махалафу (28, 9) и селится на горе Сеир (36, 8; в ветхозаветной традиции гора Сеир связывается с хурритами).

Лит.: Maag V., Jacob — Esau — Edom, «Theologische Zeitschrift», 1957, v. 13, s. 418—429; Pieters A., Notes on Genesis, L., 1913.

В. В. Иванов.

ИСИДА (егип. *Is't*, греч. *Ἰσις*), в египетской мифологии богиня плодородия, воды и ветра, символ женственности, семейной верности, богиня мореплавания. Культ И. пользовался широкой популярностью в Египте и далеко за его пределами, особенно со времени эллинизма. В греко-римском мире её называли «та, у которой тысяча имён». И. — дочь Геба и Нур, сестра Осириса (и его супруга), Нефтиды, Сета, мать Гора. Основные повествования об И. тесно переплетены с мифом об Осирисе. В мифах И. обычно выступает как верная и преданная супруга. После убийства Осириса Сетом она, отыскав тело мужа, погребла его и, зачав от мёртвого Осириса, родила сына Гора, который должен был отомстить Сету. В

мифах подробно описывается жизнь И. в болотах дельты Нила, где она, спасаясь от преследований Сета, воспитала сына Гора. Однажды в её отсутствие ядовитая змея ужалила «прекрасного, золотого, невинного младенца. Его тело было неподвижно, его сердце было бессильно, не бились сосуды его тела» («Исида и Гор в болотах Дельты», текст т. н. стелы Меттерниха). И. подняла крик, призывая на помощь богов и людей. Бог мудрости Тот успокоил несчастную мать и своими заклинаниями исцелил Гора. Когда Гор подрос, И. явилась с ним на суд эннеады (девятки богов) и стала требовать для него, как законного сына Осириса, царский престол. По настоянию Сета она была отстранена от участия в судебном разбирательстве. Боги-судьи собрались на Внутреннем острове и строго запретили перевозчику Немти доставлять туда И. Однако мудрая богиня перехитрила Сета. Приняв образ старухи, она подкупила перевозчика золотым кольцом, и он переправил её на заповедный остров. Там она превратилась в прекрасную девушку и рассказала Сету вымышленную историю о сыне пастуха, которого ограбил какой-то чужеземец, лишив его стад умершего отца. Сет возмущён незаконностью такого поступка и во-

скликнул, что чужеземца следует побить палкой. Этим он невольно осудил самого себя и признал, что наследство отца должно быть передано сыну.

В дальнейших спорах и столкновениях Гора с Сетом И. помогала своему сыну. Когда жизненная сила Сета проникла в руку Гора и наполнила её отравой, то И. оторвала руку и заменила её здоровой. Она добилась осуждения Сета и признания царём Египта своего сына. Имя И. упоминается почти во всех религиозно-магических текстах, посвящённых Осирису. О ней идёт речь в мифе о споре Гора с Сетом (сохранившемся на папирусе Честер Битти I). В некоторых вариантах мифов (миф о Ра и змее, сказка о фараоне Хуфу и чародеях) И. действует вполне самостоятельно и Осирис даже не упоминается. В магических текстах, написанных на т. н. стеле Меттерниха, об Осирисе упоминается лишь вскользь, а И. стоит на первом плане («Гор и Исида в болотах Дельты» и другие тексты). В мистериях, посвящённых смерти и воскресению Осириса, Осирис безмолвствовал (фигурировала его статуя, которую опускали, подымали и поворачивали), зато И. и её сестра-помощница Нефтида (их изображали жрецы) произносили длинные речи, оплакивая Осириса («Призывания И. и Нефтиды»). Отношение И. к Осирису и Гору считалось в Египте и затем в античном мире поучительным примером семейных добродетелей. Однако такая трактовка образа И. не являлась изначальной. Сохранилось глухое воспоминание об И., выступающей на стороне Сета, злейшего врага её мужа и сына. При этом даётся объяснение такого поведения. Когда она, заступившись за сына, воззает свой гарпун в Сета, тот восклицает: «Что сделал я против тебя, сестра моя Исида? Позови свой гарпун, да отпустит он меня, ибо я брат твой по матери!». Потом он говорит, что Гор является для И. чужеземцем (т. е. принадлежит не её роду, а роду своего отца). Смущённая этими речами, И. отзывает свой гарпун и разъярённый таким предательством Гор отрубает своей матери голову. Этот вариант мифа является глубоко архаическим. И. поступает здесь в соответствии с нормами материнского права, когда брат по материнской линии является самым близким человеком. Гор, как представитель нового поколения богов, действует уже по нормам отцовского права. Он теснее связан с отцом, а для матери менее дорог, чем родной брат. Этот древнейший вариант мифа был затем искусственно включён в свободное изложение мифа о споре Гора с Сетом, хотя он совершенно

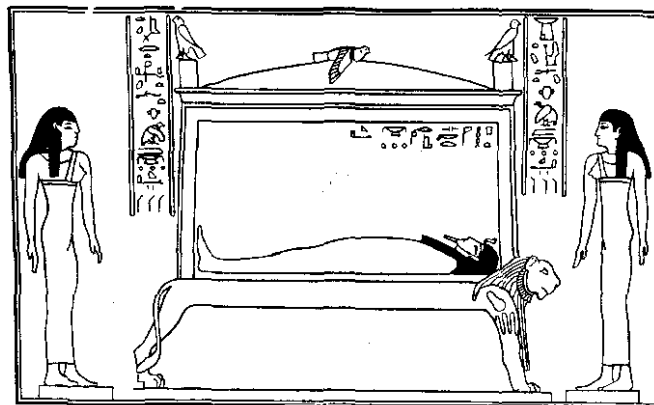
не вяжется с общей тенденцией повествования.

В мифе о Ра и змее И. выступает как злая волшебница. Она создаёт и насылает на верховного бога Ра ядовитую змею. Ужаленный бог молит «великую чараму» И. об исцелении, и она спасает его только после того, как он открывает ей своё настоящее имя. Затем И. получает магическую власть над царём богов.

Подобно вавилонской богине Иштар, И. постепенно превращается из злой богини, которая борется за власть с богом Ра и враждует даже со своим сыном Гором, в добрую и благодетельную владычицу. Создаётся классический образ И. — любящей жены и матери, защищающей права своего мужа и сына.

Первоначально И. почиталась в северной части дельты Нила и центром её культа был город Буто. Она, вероятно, олицетворяла небо, и само её имя (егип. Исет, «трон», «место») намекало на рождение ею солнечного бога Гора. Почитателями И. в первую

Исида и Нефтида оплакивают Осириса.



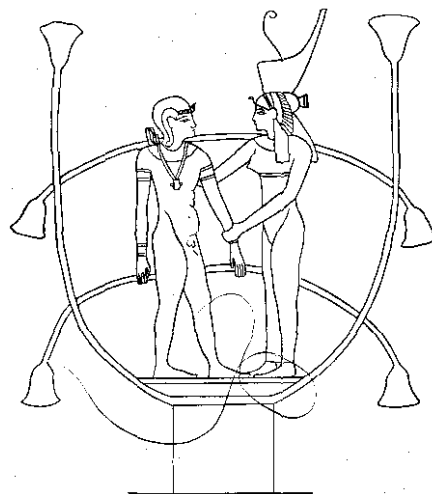
очередь были обитавшие в районе Буто рыбаки. Согласно мифу, когда с Гором случилось несчастье, то они первыми прибежали к ней на помощь («И. и Гор в болотах Дельты»). Как богиня неба И. изображалась в виде коровы или женщины с коровьими рогами на голове. В дальнейшем (после создания гелиопольского пантеона,

г. н. Великой энеады) владычицей неба признаётся мать И., богиня Нут, а сама И. выступает уже в классическом образе супруги и помощницы Осириса.

Почиталась И. и как богиня ветра, создавшая его взмахами своих крыльев; соответственно её (как и сестру Нефтиду) изображали в виде соколи-



Исида ведёт царьцу Нефертари. Роспись в гробнице Нефертари в Фивах. XIX династия.



Исида и Гор в гнезде из папирусов.

цы или крылатой женщины. Вместе с той же Нефтидой, а также богиней Хекет И. выступает как покровительница рожениц, облегчающая роды и определяющая судьбу новорождённых царей («Сказка о Хуфу и чародеях»).

Как супруга Осириса, И. воспринимает порой его функции. По сообщению греческого историка Диодора Сицилийского (следовавшего египетской традиции), она научила людей жать, растирать зёрна; греки отождествляли И. с богиней Деметрой. Однако, как правило, функции земледельца выполняет сам Осирис. Наряду с представлением о водах Нила, вытекающих из тела Осириса, существовало представление о разливе великой реки, переполненной слезами И., го-



Исида с младенцем Гором на руках. Бронза. 4—2 вв. до н. э. Ке́мбридж, музей Фицвильяма.

рюющей по супругу. Судя по античной традиции, И. была владычицей не только речных, но и морских вод и покровительницей моряков. Возможно, что это представление восходит к ранним египетским верованиям. Сохранились изображения И. с лодкой в руках.

Ни одно египетское божество (за исключением Сераписа) не получило такой широкой популярности в греко-римском мире, как И. В 4 в. до н. э. храм И. был построен в Пирее, во 2 в. до н. э. на острове Делос. Известны также святилища И. в Тифрее (близ Дельфы), в Кенхрее (около Коринфа) и других местах Греции. В Италии культ И. распространяется начиная со 2 в. до н. э.; воздвигаются храмы И. в Риме, Помпеях, Беневенте и других городах. Имеются памятники, свидетельствующие о культе И. в Галлии, Испании, Британии. Если сначала её культ связан с культом Осириса, то в греко-римскую эпоху он приобретает самостоятельное значение, и И. выдвигается на первый план, принимая на себя многие функции Осириса. Об И. писали многие античные авторы (с благоговением Плутарх и Апулей, с иронией Лукриан из Самосаты и Ювенал). Культ И. повлиял на христианскую догматику и искусство. Образ богоматери с младенцем на руках восходит к образу И. с младенцем Гором. Статуэтки И. сохранились как реликвии в некоторых средневековых церквах (в Сен-Жермене, Кёльне).

Образ И. получил отражение в поэзии [напр., у О. Уайльда («Сфинкс»), В. Брюсова («Жрец Исида»), «Встреча») и др.].

Лит.: Коцейковский А., Иератическая часть Берлинского папируса 3008. Призывания Исида и Нефтиды, «Записки классического отделения Русского археологического общества», 1913, т. 7, с. 133—87; Морз А., Мистерии Изида, в его кн.: Цари и боги Египта, пер. [с франц.], М., 1914, с. 171—225. Д. Г. Редер.

ИСКАНДАР (фарси), в иранской мифологии и эпосе образ великого полководца Александра Македонского (4 в. до н. э.). В «Бундахишне» Александр Македонский — дерзкий завоеватель, узурпатор, уничтоживший святыню иранцев «Авесту»: «во время правления Дара, сына Дара (Дария Кодомана), кесарь Александр примчался из Рума и пришёл в Эраншахр. Он убил царя Дара, разгромил всех правителей, жрецов и достойных людей Эраншахра. Он потушил много огней. Занд маздаяснийской веры он захватил, послал в Рум, «Авесту» сжёг и Эраншахр разделил на 90 мелких владений».

Позже, с распространением ислама и превращением его в господствующую религию, легенды иранских народов превратили Александра Маке-

донского в идеализированный персонаж. Классическая литература на фарси (Фирдоуси, Низами, Джами и др.) изображает его справедливым шахом иранской крови.

В «Шахнаме» Фирдоуси И. рождён иранской матерью царственного рода, как законный престолонаследник, он приходит в Иран и побеждает царствующего Дара, сына Дараба. Вельможи Дара сами убивают своего погрязшего в грехах царя. Устанавливается 14-летнее царствование последнего Кейянида И. (см. *Кейяниды*). Приводится ряд сказочных эпизодов с И., напоминающих эпизоды популярного в древности романа Псевдо-Каллисфена об Александре Македонском — походы в Индию, поиски живой воды, построение вала против диких народов — Иаджудж и Маджудж.

С И. связаны сюжеты социальной утопии (счастливое царство на земле), обработанные Фирдоуси в «Шахнаме», Низами в «Искандарнаме» (12 в.), Джами (15 в.) в поэме «Хирадиомаи Искандари».

Фирдоуси описывает поход И. в страну брахманов — Индию, где И. вступает в беседу с брахманами, и они излагают ему идеи справедливости и равенства людей. Низами даёт картину «счастливой страны свободы и равенства на Севере». И. эту страну посещает. И. С. Брагинский.

ИСМАЙЛ (ismā'īl), в мусульманской мифологии сын *Ибрахима*, пророк и посланник. Согласно Корану, проповедовал людям единобожие — «веру Ибрахима» и был призван охранять каабу для верующих (2:119—123, 127; 6:86; 19:55—56).

По преданию, И. и его мать Хаджар отправились вместе с Ибрахимом в Аравию. И. помогал отцу в возведении каабы, около которой и был оставлен жить вместе с матерью. В поисках воды Хаджар металась между холмами ас-Сафа и ал-Марва, что послужило якобы прототипом одного из обрядов мекканского паломничества — сай. В это время мальчик И. ударил ногой по земле, и в месте удара из неё забил источник Замзам — священный источник Мекки. И. родился с жившим в этом районе племенем джурхум и был похоронен в каабе. Вслед за библейской традицией мусульманское предание объясняет И. прародителем северных арабов, предком их эпонима Аднана.

Большинство комментаторов и современная мусульманская традиция утверждают, что именно И. был объектом упоминаемого в Коране и восходящего к Библии «жертвоприношения Ибрахима» (37:99—109). М. П.

ИСМÉНА (Ἰσμήνη), в греческой мифологии сестра *Антигоны*, не способ-



Искандар поражает дракона. Шёлковая ткань (фрагмент). 16 в. Иран. Москва, Оружейная палата.

ная разделить её героическую решимость похоронить брата *Полиника* вопреки запрету царя *Креонта*. Когда *Антигону* приводят к царю, *И.* готова взять на себя часть вины, но сестра отвергает её запоздалую помощь (*Soph. Antig.* 37—99, 526—560). *В. Я.*

ИСОНГ («мать-земля»), в мифологии ибибио (юго-восточная Нигерия) богиня, дающая плодородие. Её символ — панцирь черепахи, уплощающий женское начало (ср. *Але* у игбо). В некоторых мифах *И.* отождествляется с *Эка Абаси*. *Е. К.*

ИСПЫ, в нартекском эпосе адыгов карликового плем. Согласно мифам, *И.* обладали громадной физической силой, большим умом, отличались смелостью, мужеством, свободолобием. Вместо верховых лошадей у *И.* — зайцы, в качестве рабочих у них — *иньжи*. Возглавляемые *Белобородым*, они жили в горах, в маленьких каменных домах, имели крепости. Подобно *нартам*, *И.* занимались охотой, земледелием, скотоводством; как и некоторые *нарты*, *И.* были богоборцами. Между *И.* и *нартами* происходили эпизодические стычки (например, *Белобородый* похитил *Сатаней*, и *нарты*, освобождая её, разрушили их крепость, убили похитителя). Но часто они вступали и в дружеские отношения. *Нарты* учились у *И.* про-

изводству серпов. На девушке из племени *И.* женился *нарт Химиш*. Но *Химиш* нарушил уговор (не упрекать её в маленьком росте), и она вернулась к *И.* Родив *Батраза*, она не стала сама его воспитывать, а вернула *нартам*, ни разу не инокормив его своим молоком. Если бы *Батраз* отведал хотя бы напёрсток материнского молока, то оказался бы в силах превратить земной мир в загробный (по абхазской и осетинской версиям эпоса, мать *Батраза* — также женщина из карликового племени). Когда *И.* вымерли (по вариантам: их наказал бог за непокорность), зайцы остались в пугах, отчего и теперь по большей части они прыгают. Маленькие каменные сооружения, встречающиеся в горах Центрального Кавказа, местные жители именуют домами *И.*

И. соответствуют абхазские *ацаны*, осетинские *бцента*. *М. М.*
ИСРА (*isrā*), в мусульманской мифологии ночное путешествие *Мухаммада* в Иерусалим. В основе мусульманских представлений об *И.* лежит коранический текст: «Хвала тому, кто перенёс ночью (асра лайлан) своего раба из мечети неприкосновенной в мечеть отдалённой, вокруг которой мы благословили, чтобы показать ему из наших знамений. Поистине, он (аллах) — всеслышающий, всевидящий!» (17:1).

Первоначально под «отдалённой мечетью» (ал-масджид ал-акса) понимались небеса, куда *Мухаммад* был вознесён однажды ночью. С конца 7 в. складывается традиция рассматривать *И.* как «ночное путешествие» *Мухаммада* в Иерусалим, отличая его от последующего «вознесения» *Мухаммада* на небеса. Согласно преданию, *Мухаммад* спал около *каабы*, когда к нему явился *Джibriл* с крылатым конём *Бураком*. В сопровождении *Джibriла* *Мухаммад* отправился на *Бураке* в Палестину. По пути ему встречались различные добрые и злые силы. После посещения *Хеврона* и *Вифлеема* он прибыл в Иерусалим, где встретил *Ибраhима*, *Мусу* и *Ису* и руководил их совместной молитвой. С этим путешествием связывают также упомянутое в Коране видение (17: 62), когда, по мнению комментаторов, *Мухаммаду*, стоящему на ограде *каабы*, аллах показал Иерусалим.

Из Иерусалима *Мухаммад* был вознесён на небо, где предстал перед аллахом (см. *Мирадж*). Оба этапа путешествия прошли столь быстро, что по возвращении *Мухаммад* обнаружил, что его постель ещё не остыла, а из опрокинутого кувшина не вылилась вода. *М. П.*

ИСРАФЙЛ (*israfīl*), в мусульманской мифологии ангел — вестник страшного суда. Имя *И.* восходит к библейским *серафимам*. Один из четырёх (наряду с *Джibriлом*, *Микалом* и *Израилом*) архангелов. Стоя на иерусалимской горе, *И.* звуками трубы возвестит о воскрешении мёртвых для страшного суда. *И.* представляется существом огромных размеров, у него четыре крыла, тело покрыто волосами, ртами, зубами. *И.* передаёт решения аллаха другим ангелам. Трижды в день и один раз ночью *И.* плачет над мучениями грешников в аду. *М. П.*

ИСТАНУС (*ištānuš*), в хеттской мифологии бог солнца. Имя *И.* заимствовано в эпоху Древнехеттского царства из мифологии хатти (*Эстан*), вытеснило индоевропейское имя бога, которое сохранилось в других анатолийских языках: лувийском и палайском (боги солнца *Тиват* и *Тият*). В стихотворных гимнах *И.*, относящихся к эпохе Среднехеттского и Новохеттского царств, обнаруживается влияние обрядовой поэзии хатти (в частности, эпитет *И.* — «ключезарный»); шумерских гимнов солнцу — *Шамашу* (у *И.* и *Шамаша* борода из лазури), мифологических хурритских текстов (*И.* выезжает на колеснице, запряжённой четвёркой лошадей), пережитков индоевропейской ритуальной поэзии (к ним, очевидно, относятся упоминания о собаке и свинье как животных, над которыми *И.* вершит суд).

Лит.: Иванов В. В., К типологии древнеближневосточных гимнов Солнцу, в кн.: Сборник статей по вторичным моделирующим системам, Тарту, 1973; его же, К архаичным формулам в хеттских гимнах, «Archiv orientální», Praha, 1978, v. 46, № 1; Güterbock H. G., The composition of Hittite prayers to the Sun, «Journal of the American Oriental Society», 1958, v. 78, № 4; Neu E., Der Anitta-Text, Wiesbaden, 1974 (Studien zu den Boğazköy-Texten, H. 18).

В. В. Иванов.

ИСТОРИЯ И МИФЫ. Для народов архаической культуры, не имеющих собственно исторических текстов, мифологические источники при всей их неполноте и неточности восполняют (хотя и в специфической форме) исторические источники, помогают в решении задач истории как познания. Велико значение мифопоэтической традиции и для эпох, когда существует и развита историческая традиция, и совокупность мифологических описаний, пытающихся моделировать новый для мифопоэтического сознания исторический материал — описание «извне» и «изнутри» (автоописание); ср. научно-исторические описания ряда африканских, индейских, австралийских, некоторых азиатских традиций и имеющиеся в них собственные автоописания, без учёта которых остаются в тени многие важные стимулы, определяющие развитие данной традиции, а также сама историческая реальность, осознаваемая носителями этой традиции.

Проблема соотношения истории (как науки) и мифа наиболее важна для эпохи, когда начинают появляться первые исторические описания, но ещё продолжают господствовать старые мифопоэтические схемы и соответствующие тексты, преимущественно космологического содержания. При этом необходимо отличать историю как науку о человеческих деяниях в прошлом от созданной на Древнем Востоке теократической квазиистории (прежде всего о божественных деяниях) и от мифа, где при сохранении квазивременной формы человеческие деяния игнорируются почти полностью.

Связь исторического начала с мифологическим, И. и м., несомненна уже для космологических текстов (см. *Космогонические мифы*). Ряд их особенностей оказал существенное влияние на структуру и содержание раннеисторических текстов. Среди этих особенностей: построение текста как ответа на вопрос (обычно целой серии вопросов и ответов, исчерпывающей тему — состав вселенной); членение текста, заданное описанием событий (составляющих акт творения), которое соответствует последовательности временных отрезков с непременным указанием начала; описание последовательной организации пространства (в направлении извне вовнутрь); введение операции порождения для перехода от одного этапа творения

к следующему; последовательное нисхождение от космологического и божественного к «историческому» и человеческому; как следствие предыдущего — совмещение последнего члена космологического ряда с первым членом исторического (хотя бы квазиисторического) ряда (на стыке этих двух рядов выступает нередко первый культурный герой, завершающий устройство космоса — обычно уже в узкоземном масштабе — и открывающий данную культурно-историческую традицию актом установления норм социального поведения); указание правил социального поведения и, в частности, нередко — правил брачных отношений для членов коллектива и, следовательно, схем родства.

Уже в мифопоэтических текстах наряду с собственно космологическими схемами и схемами системы родства и брачных отношений выделяются схемы мифоисторической традиции. Они состоят обычно из мифов и того, что условно называют «историческими» преданиями. Современные исследователи нередко ошибаются или сомневаются в правильности установления границ между мифом и историческим преданием, хотя сами носители традиции, как правило, не затрудняются в их разграничении. По-видимому, прав английский этнограф Б. Малиновский, который связывает «исторические» предания с участием в них человеческих существ, подобных носителям данной традиции, и с событиями, охватываемыми актуальной памятью коллектива (собственная память рассказчика, память поколения отцов, генеалогические схемы и т. п.). В мифе, в отличие от «исторического» предания, случаются и такие события, которые немислимы ни в каких других условиях (напр., легко осуществляются самые различные превращения: изменения тела, превращения человека в животное, переходы из одной сферы в другую). Для вопроса о соотношении И. и м. важно отметить различия и между другими видами «нарративной» прозы. Так, Э. Сепир, изучавший соотношение мифа и легенды у американских индейцев нутка, пришёл к выводу, что оба эти жанра признаются сообщениями об истинных событиях, но миф относится к туманному прошлому (см. *Время мифическое*), когда мир выглядел совсем иначе, чем теперь; легенда же, напротив, имеет дело с историческими персонажами; она относится к определённому месту и времени, связана с событиями, обладающими актуальной ритуальной или социальной значимостью. Более сложная картина при четырёхчленной схеме «нарративов»: сказка, миф, историческое предание, священная история, которые, однако, можно определить с помощью двух пар при-

знаков — «сказочный» — несказочный» и «сакральный» — «несакральный» (сказка сказочна и несакральна; миф сказочен и сакрален; историческое предание несказочно и несакрально; священная история несказочна и сакральна). Исследования в этой области (Э. Сепир, Б. Малиновский, В. Сюдов, К. Скотт Литлтон, У. Бэском, Ж. Вансина и др.) помогают не только дифференцировать разные жанры внутри прозы, но и выстраивают цепь типологически возможных переходов между мифологическим и историческим повествованием (ср. такие промежуточные формы, как воспоминание, хроникальные заметки, свидетельские показания, рассказы о происхождении, которые непосредственно примыкают к историческим описаниям, но в своих истоках восходят к мифопоэтической традиции). С мифом, с одной стороны, и с историческими текстами — с другой, связаны и агнографические легенды и — шире — проблема «историзации» агнографических легенд и «мифологизации» («деисторизации») исторических текстов, вплоть до биографий реальных исторических лиц.

В первых образцах «исторической» прозы (хотя бы в условном понимании этой историчности) «историческими» признаются только «свои» предания, а предания соседнего племени квалифицируются как лежащие в мифологическом времени и, следовательно, как мифология. За пределами периода, охватываемого актуальной памятью (для бесписьменных традиций обычно не более семи поколений), всё прошлое недифференцированно лежит в одной плоскости без различия более или менее удалённых от времени рассказчика событий.

Когда в I-м тыс. до н. э. широкий круг народов, от Средиземноморья до Тихого океана, частично переживал период возникновения классового общества и государства, впервые обнаружился кризис мифопоэтических установок. Космологические схемы в их традиционной форме не могли удовлетворительно описывать и объяснять новые явления. Поскольку старая космологическая традиция описывала лишь часть ситуаций, требующих объяснения, нужно было выработать новые типы описания, которые включали бы в себя и эти новые явления. Совершается переход от космологических текстов и *этиологических мифов* (а также от прежних квазиисторических текстов) к раннеисторическим описаниям, в которых постепенно складывается исторический взгляд на мир (сначала почти не отделимый от мифопоэтического взгляда, потом альтернативный по отношению к нему и, наконец, отрицающий его полностью), и, следовательно, история

как наука в её первых вариантах. Раннеисторические тексты ещё отражали многие особенности текстов космологического периода. В частности, они усвоили от старой традиции построение, предполагающее ответ на некую серию вопросов. В этом смысле зачин «Се повести временных лет. Откуда есть пошла русская земля. Кто в Киеве начал переве княжить и откуда русская земля стала есть» имеет за собой длительную традицию. Иногда в раннеисторических сочинениях вопросно-ответная форма становится только стилистическим приёмом (напр., нередко в ирландских сагах) или локализуется лишь в определённых местах текста (кит. «Го юй», «Речи Царств»). Обилие диалогов в раннеисторических описаниях, вероятно, объясняется (хотя бы отчасти) следованием старой вопросно-ответной композиции (например, чередование их в кит. «Шуцзин», «Книге истории»). Геродот прибегает к диалогам (иногда в форме вопросов и ответов) и тогда, когда описывает события, свидетелем которых он не мог быть и о которых ему никто не мог рассказать как очевидец; подлиннее же диалоги, обращения, речи и т. п., известные Геродоту, или вовсе не приводятся им, или даются в изменённой форме. Само раннеисторическое описание обычно строилось как ответ, который необходимо найти. Для этого нужно было совершить определённые операции над текстом (напр., метод рационалистической интерпретации мифов Геродотом или метод обратных умозаключений Фукидида). Поиск ответа во многом ещё сохраняет связи с процедурой получения ответа в ритуалах, соответствующих космологическим текстам.

Понимание времени и пространства в раннеисторических описаниях также сохраняет несомненные связи с мифопоэтической традицией. И Геродот, и Фукидид, и Полибий ещё разделяют, например, циклическую концепцию времени, отсюда — несостоятельность геродотовской хронологии или т. н. «логическая» хронология Фукидида. Эту концепцию авторы раннеисторических описаний пытались преодолеть путём «распрямления» последнего по времени цикла. Попытки эти выражались, в частности, в составлении списков, в которых упорядоченные в отношении друг друга элементы так или иначе соотносились с хронологией (древнейшие образцы — остатки древнеегипетской летописи, сохранённые «Палермским камнем», 25 в. до н. э., ассирийские списки эпонимов, т. н. лимму, 12—7 вв. до н. э., и особенно древнекитайские тексты исторического характера — история данного царствования, династии, анналы, родовые таблички — с именами предков и да-

тами их жизни, появляющиеся в жюу-ский период, и т. д.). Античная раннеисторическая традиция также богата списками, соотносимыми с временной осью (генеалогические поэмы типа «Коринтиака» Евмела, погодные официальные записи, наконец, «Генеалогии» логографов — Гекатея Милетского и др.). При этом генеалогии могли трансформироваться в хронологические ряды. Индийская генеалогическая традиция, начинающаяся с пуран (канонические тексты индуизма) и текстов квазиисторического жанра «Итихаса» (собств. — «история») и особенно глубоко укоренённая в мифологическом материале, сохраняется кое-где в Индии (нередко тайно) до сих пор. Генеалогисты не только составляют списки, позволяющие восстановить локальную историю на протяжении трёх-четырёх веков, но и заполняют — в основном мифологическим материалом — временную лакуну между мифологической «эпохой творения» и первопредков и историей последних 3—4 вв. В последнее время вскрыто немало генеалогических традиций в Океании, Африке, отчасти в Южной, Центральной и Северной Америке.

Работам генеалогического типа соответствуют сочинения географического характера, в которых описания часто начинаются с объектов космологического пространства. Таким образом, при переходе от космологической традиции к исторической, от мифа к истории, «время» и «пространство» (и соответствующие им персонафицированные и деифицированные объекты типа Кроноса, Гея, Урана и т. п.) из участников мифа, космологической драмы превратились в рамки, внутри которых и развёртывается исторический процесс. Такая трансформация категорий времени и пространства могла стать возможной при условии десакультурации этих понятий и усвоения более свободных правил оперирования ими в новой области — истории. К числу раннеисторических сочинений, которые в наибольшей степени способствовали утверждению исторического взгляда, принадлежат, во-первых, те, в которых автор сосредоточивает своё внимание на нескольких разных традициях (древнегреческий логограф Гелланик с его хронологической схемой всеобщей истории ряда различных стран, или Сыма Цянь, чьё «Историческое записки» были первой сводной историей Китая), и, во-вторых, те, в которых автор, напротив, ограничивает себя узким фрагментом описания (ср. историю Пелопонесской войны Фукидида или кит. «Историю Ранней династии Хань» семьи Бань). В обоих случаях достигается максимальное удаление от сферы сакрального и, в

частности, от мифа: хотя миф находит себе место и в этих сочинениях, но он уже не играет определяющей роли в общей концепции, становясь эпизодом, деталью, элементом стиля.

Космологические концепции в известной мере задали «ритм» и направление раннеисторическим описаниям. Так, описывая историю городов, государств, династий, цивилизаций, историки пользовались перешедшими из космологической сферы (где первоначально появились) понятиями рождения, роста, деградации и смерти как удобной схемой описания, в которой сами эти процессы уже не воспринимались в качестве сакрализованых элементов космологической мистерии. Первые истории чаще всего строятся как описания царств (ср. древнекитайскую традицию) и войн, которые выступают историческим аналогом космологических конфликтов; одно из излюбленных начал раннеисторических описаний — основание города (напр., Рима у Тита Ливия) — не только сочетает ещё в себе миф и историю, но и косвенно отражает тему космологического творения. Наследием мифа в истории является и фигура родоначальника, основателя исторической традиции, которую часто относят и к мифу, и к истории или же вообще сомневаются в её реальности (Рем и Ромул у римлян или Лях, Чех, Крак, Кий и т. п. у славян).

Ещё у Геродота, как и у ряда других историков, свобода действий исторических персонажей мнима: они лишь исполнители воли участников космологического действия (то же — вся средневековая «провиденциалистская» традиция). Выработка понятия причинности применительно к истории и соединение его с идеей движения во времени более всего способствовали становлению истории как научной дисциплины и историзма как мировоззренческой конструкции. И в этом исключительно заслуга Фукидида (постоянные ссылки Геродота на всемогущество закона, детерминированность исторических событий имели мало общего с представлением о естественных и доступных постижению причинах).

В ранних исторических описаниях сохраняются следы космогонической «порождающей схемы», которая переносится ныне на область, до сих пор рассматривавшуюся как нечто статическое, аморфное, недифференцированное и не заслуживающее особого внимания (т. е. на историю человека). Направление движения истории оказывалось, как правило, нисходящим (ср. наибольшую сакральность именно «начала» акта творения в космогонической схеме, когда только что созданную вселенную характеризовали абсолютная целостность и гармония). В широко рас-

пространённых представлениях о четырёх веках первый рассматривался как *золотой век*, а последний как самый плохой и безнадежный (железный век гесиодовских «Трудов и дней», калиюга древнеиндийских концепций). Впрочем, известны и инвертированные варианты, в которых золотой век помещался в конце и увенчивал весь путь развития (разного рода хилластические концепции).

Ранние образцы исторических трудов возникли (напр., в древнегреческой традиции) как жанр повествовательной литературы, теснейшим образом связанной с эпосом, мифологические основы которого не вызывают сомнений (см. *Эпос и мифы*). Широкое включение в историческое повествование фольклорного (в частности, сказочного) материала — одна из характерных особенностей трудов логографов или Геродота. Римская историографическая традиция, многими узлами связанная с восхвалениями при похоронном обряде (*laudatio funebris*) и её позднейшим продолжением в виде жизнеописания усопшего, также коренится в фольклорных источниках (ср. многие черты фольклорной стилистики у Тацита). То, что раннеисторические описания (особенно у Геродота) включают в себя большое количество мифологического и фантастического материала (пусть даже в рационалистической обработке), постоянные сообщения о затмениях, землетрясениях, о вмешательстве слепого случая (Тихе), о роли предзнаменований и т. п., — позволяет рассматривать эти описания как прямое наследие мифопоэтической традиции (Аристотель называет Геродота «мифологом» — *μυθολόγος*). Но, конечно, нельзя забывать и о тех способах «рационализации» мифа, дифференциации собственно исторического и новеллистического материала, позволивших Геродоту совершить переход от мифологии к истории. Исторические условия, в которых складывались эллинистические традиции, могли сильно различаться между собой и порождать тексты, в которых соотношение мифологического и исторического очень различно. Так, сплошь мифологизированные древнеиндийские эпические поэмы («Махабхарата», «Рамаяна») или пураны противостоят сильно «историзированным» испанской «Песни о моём Сиде» или исландским королевским или родовым сагам.

Эмансипация истории от мифа происходила не только в текстах, утративших свою сакральность и со временем давших начало науке истории, но и внутри старых мифопоэтических и религиозных традиций. Так, иранский вариант подступа к истории, отразившийся в историософии маддензма и манихейства, характеризует-

ся созданием квазиисторической схемы, укоренённой, однако, в самых недрах космологического мировоззрения с сохранением всей системы сакральных ценностей [особенно важен гипертрофированный интерес к самой проблеме времени (ср. образ *Зервана*), к его периодизации и эволюции, к связи с ним основных сил творения — как положительных, так и отрицательных]. Вклад иудаизма в переход от мифа к истории (см. *Иудаистическая мифология*) состоял в «декосмологизации» бога (который вышел из чисто природной сферы и полнее проявляется в истории, чем в космологии) и царя (который утрачивает свои космологические связи и, став не более чем наследственным вождём, включается в сеть чисто исторических отношений). Особенно радикальный вариант выхода из мифа в историю был предложен христианством. *Христианская мифология* впервые и полностью поместила бога в историческое время, настаивая на историчности *Иисуса Христа*, пострадавшего во время Понтия Пилата. Утверждается взгляд, согласно которому человек живёт не в сфере мифа и космологии, а в истории. Какие бы варианты соотношения истории и мифа ни предлагались в более поздних исследованиях (в т. ч. и современных), в настоящее время не подлежат сомнению как суверенность и независимость И. и м. (соответственно — историзма и мифопоэтического мировоззрения), так и их глубинные генетические связи.

Лит.: Лурье С. Я., Геродот, М. — Л., 1947; Хойслер А., Германский героический эпос и сказание о Нибелунгах, пер. с нем., М., 1960; Менендес Пидаль Р., Избранные произведения, пер. с исп., М., 1961; Мелегинский Е. М., Происхождение героического эпоса, М., 1963; его же, Поэтика мифа, М., 1976; Стеблин-Каменский М. И., Мир саги, Л., 1971; Гуревич А. Я., История и сага, М., 1972; его же, Категории средневековой культуры, [М., 1972]; Толпоров В. Н., О космологических источниках раннеисторических описаний, в кн.: Труды по знаковым системам, т. 6, Тарту, 1973; Cornford F. M., Thucydides mythistoricus, L., 1907; Delehaeye H., Les légendes hagiographiques, 2 éd., Brux., 1906; его же, La méthode historique et l'hagiographie, Brux., 1930 (Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques Académie Royale de Belgique, 5 série, t. 16, № 5—7); Gennep A. van, La formation des légendes, P., 1910; Lowie R. H., Oral tradition and history, «Journal of American Folklore» 1917, v. 30; Aly W., Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seiner Zeitgenossen, 2 Aufl., Gött., 1969; Parpottier F. E., Ancient Indian historical tradition, L., 1922; Buck P. H. (Te Rangi Hiroa), The value of tradition in Polynesian research, «Journal of the Polynesian Society», 1926, v. 35; Hocart A. M., Kings and councillors, Cairo, 1936; Liestol K., The origin of the Icelandic family sagas, Oslo, 1930; Piddington R., The evidence of tradition, в кн.: Williamson R. W., Essays in Polynesian ethnology, Camb., 1939; Sydow W. von, Kategorien der Prosa-Volksdichtung, в кн.: Selected Papers on Folklore, Cph., 1948; Frankfurt N., Kingship and the Gods, [3 ed., Chi., 1958]; Myers J. L., Herodotus — father of history, Oxf., 1953; Newman L. F., Folklore and history, «Man», 1954, v. 54; Robertson J. B. W., Ge-

nealogies as a basis for Maori chronology, «Journal of the Polynesian Society», 1956, v. 65, № 1; Meyerson L., Le temps, la mémoire, l'histoire, «Journal de Psychologie normale et pathologique», 1956, année 56, № 3; Firth R. W., the Tikopia. A sociological study of kingship in primitive Polynesia, 2 ed., L., 1957; Shah A. M., Schroff R. G., The Vahivancā Bārōts of Gujarat: a caste of genealogists and mythographers, «Journal of American Folklore», 1958, v. 71, № 281; Lévi-Strauss C., Race et histoire, P., [1967]; Vansina J., La valeur historique des traditions orales, «Etiologia scientifica Africana Centralis», 1958, v. 4, № 3; Sapir E., Indian legends from Vancouver Island, «Journal of American Folklore», 1959, v. 72; Bowra C. M., Heroic poetry, L., 1961; Hallberg P., The Icelandic saga, Linköln, 1962; Weis P., History: Written and lived, Carbondale, 1962; Molé M., Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien, P., 1963; Chambrard J.-L., La Poëti du Jagā ou le registre secret d'un généalogiste du village en Inde Centrale, «L'Homme», 1963, v. 3, № 1; Honko L., Memorates and the Study of folk beliefs, «Journal of the Folklore Institute», 1964, v. 1; Dorson R., Oral tradition and written history, там же; Edsman C.-M., Histoire et religion, «Temenos», 1965, v. 1; Littleton C. S., A two-dimensional scheme for the classification of Narratives, «Journal of American Folklore», 1965, v. 78; Bascom W., The forms of folklore, Prose narratives, там же; Pentikäinen J., Grenzprobleme zwischen Memoriat und Sage, «Temenos», 1968, v. 3; Dumézil G., Mythe et Épopée, v. 1—3, P., 1968—73; Vernant J. P., Mythe et pensée chez les grecs, 2 éd., P., 1969.

ИСФАНДИЯР (фарси), в иранской мифологии герой, борец за утверждение веры *Заратуштры*. Образ И. восходит к авестийскому герою Спентодата (пехл. Спентадат, Испандат, Спандат — в поэме на среднеиранском языке «Иадгар Зареран»). Исторический И. — представитель древней бактрийской династии, утвердившей веру Заратуштры в последние века до н. э. В «Иадгар Зареран» И. — брат царя *Виштаспы* (Гуштаспа). С его помощью *Бастварай* побеждает хионитов и всех их избивает. И.-Спандат захватывает в плен их предводителя, царя *Арджаспа*. В «Шахнаме» И. главный предводитель иранцев в борьбе против туранцев, напавших на Иран, сын *Гуштаспа* и *Китаюн*; после того как туранцы убили иранского военачальника *Зарера*, метителем выступает не сын Зарера *Бастварай*, а И. Разгромив туранцев, И. распространяет веру Заратуштры (Заратуштры) также и в Туране. Завистник *Гуразм*, один из вельмож *Гуштаспа*, клеветает на И., будто он хочет узурпировать трон отца. *Гуштасп* велит заковать сына в цепи в далёком замке *Гумбадан*. *Арджасп*, воспользовавшись заточением И. и отсутствием *Гуштаспа*, нападает на столицу Ирана *Балх*, убивает престарелого царя *Лухраспа* (отца *Гуштаспа*) и уводит в плен двух дочерей *Гуштаспа*. *Гуштасп* идёт в бой, но терпит поражение; в бою гибнут его младшие сыновья. По совету мудреца *Джамаспа* *Гуштасп* решает освободить И. Вначале И. не соглашается выступить в бой, но, узнав о гибели своего деда *Лухраспа* и братьев; рвёт



Битва Рустама с Исфадициром. Миниатюра. 1560. Лондон, библиотека Индийского департамента (Индийан оффис).

свои оковы, мчится на бой с туранцами и разбивает их. Гуштасп обещает ему трон и посылает против Арджаспа, скрывшегося в Медном замке, к которому ведут три дороги — трёхмесячная, двухмесячная и самая короткая, но опасная дорога в семь дневных переходов. Избрав последнюю, И. на каждом из переходов совершает подвиги (ср. семь подвигов *Рустама*): убивает двух рогатых волков, двух львов, дракона-аждахара, колдунью, злую птицу симург, преодолевает снежный буран и, переправившись через бурную реку, убивает злодея Гургсара. И. и часть воинов спрятались в сундуки, которые везут переодетые в купцов другие его воины; так И. проникает в замок. Во время пира И. бросается ко дворцу Арджаспа, а воины во главе с братом И. Пашутаном, находясь в засаде, нападают на замок. Туранцы и сам Арджасп гибнут от рук воинов И. Медный замок уничтожен. И. возвращается к отцу, но коварный Гуштасп предлагает ему (в качестве предварительного условия для получения престола) привести на поклон Рустама со связанными в знак покорности руками. Рустам (как Гуштасп и предполагал) не соглашается на это и вопреки желанию И. вступает с ним в единоборство. От своего отца, наученного вещей птицей симург, Рустам узнаёт, что единственным уязвимым местом «бронзотелого» богатыря И. является его

глаз. Он целится, попадает в глаз И. отравленной стрелой из тamarискового дерева (с которым связана судьба И.) и убивает его.

И. С. Брагинский

ИСХАК (ishāq) в мусульманской мифологии сын *Ибрахима*, причисляемый в Коране к «пророкам из достойных» (37:11). Соответствует библейскому *Исааку*. В Коране излагается библейское сказание о том, как гости, радушно принятые *Ибрахимом*, предрекли ему рождение сына — И. (11:72, 76). В эпизоде жертвоприношения *Ибрахима* имя сына — «кроткого юноши» не названо (37:99—111), что послужило причиной разноречивых толкований коранического текста. Ранние мусульманские комментаторы следовали в этом вопросе Библии, считая, что именно И. был объектом жертвоприношения; поздняя традиция называет в этой связи имя *Исмала* — прародителя северных арабов.

М. П.

ИСЭГЭИ АЙЫСЫТ («госпожа коровница»), *Ынахсыт хотун*, *Мылахсын*, в якутской мифологии богиня — покровительница рогатого скота. Она живёт под восточным небом или там, где небо сходится с землёй. От неё зависит увеличение поголовья рогатого скота. Во время отёла она приходит на среднюю землю и по своему усмотрению даёт души скота тому или иному хозяину. Весной после отёла коров совершался обряд проводов И. а.

Н. А.

ИТАЛ (Italus), в римской мифологии царь сикулов. Уйдя (или будучи изгнан) из Сицилии, поселился на реке *Тибр* и назвал эту страну *Италия* (Serg. Verg. Aen. I 2).

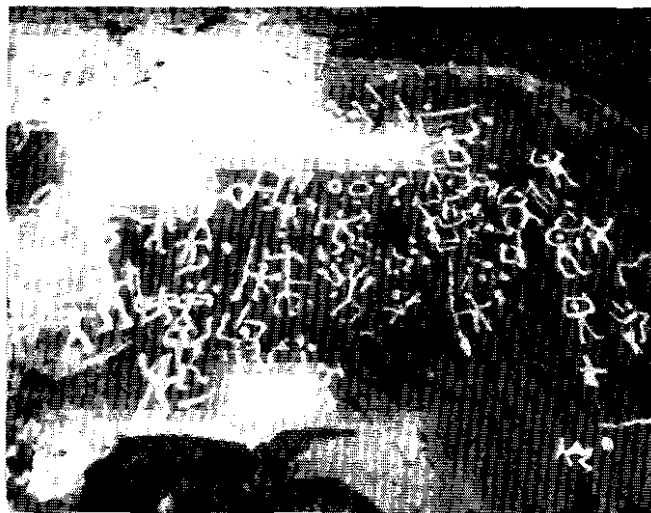
Е. Ш.

ИТАЛАПАС-КОИОТ, в мифологии северо-западных индейцев (Северная Америка) культурный герой, демиург. Согласно мифу, И.-к. во время всемирного потопа сидел на дереве и бро-

сив в воду горсть песка, пожелал, чтобы он превратился в сушу. Затем И.-к. помог творцу в создании первых людей, которых научил рыбной ловле и другим ремёслам, и наложил запреты, связанные с охотой. А. В. **ИТАЛИЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ**, система мифологических представлений италиков — индоевропейских племён Апеннинского полуострова, принадлежавших к оскско-умброкской и латино-фалисской языковым группам (сабины, оски, латины, умбры, фалиски и др.). Мифологические представления других племён полуострова либо составляют самостоятельную систему (см. *Этрусская мифология*), либо остаются вне пределов изучения из-за отсутствия источников (у лигуров, мессапов, сиканов, элимов). И. м. сложилась во 2—1-м тыс. до н. э. Мифологические представления италиков, восходящие к древнейшему периоду истории индоевропейских народов, сплелись с мифологическими представлениями местного средиземноморского населения. Сформировавшаяся позднее *римская мифология* вобрала в себя в переработанном виде многие италийские мифы. Вплоть до 19 в. мифологические представления народов Италии рассматривались исследователями как «римская религия».

Основной источник для изучения И. м. — произведения Вергилия, Овидия, Проперция, Силия Италика, опиравшихся на более древнюю традицию. Так, в «Энеиде» Вергилия (1 в. до н. э.) использован италийский фольклор, древние предания италиков об основателях городов и героях. Персонажи «Энеиды» (Эней, Латин, Лавиния, Турн, Мезенций, Лавс, Камилла) — это также и персонажи италийских мифов (археологические раскопки выявили следы почитания Энея в городе Лавиний в

Сцена культового содержания. Наскальное изображение в долине Валь-Камоника. 1800—1000 до н. э.





Чудовища подземного мира. Фрагмент стелы.
Сипонт. Ок. 900 до н. э.

5—4 вв. до н. э.). Важное значение для воссоздания И. м. имеют комментарии Сервия и Макробия к «Энеиде», составленные в 5 в. н. э.; эпиграфический материал: Игувинские таблицы 3—2 вв. до н. э.; на умбском языке, в которых упоминаются италийские божества; одна из оскских надписей — Агнонская таблица (3—2 вв. до н. э.), содержащая сведения о почитавшихся в священных рощах архаических италийских божествах; остатки древних святилищ, культовые памятники, погребения, монеты италийских городов с изображением священных животных, богов, сцен мифологического содержания (на стелах из Сипонта, ок. 900 до н. э.; на сосудах Камповалано, ок. 600 до н. э. и др.).

В И. м. важное место занимают тотемические представления. В мифах волк, дятел, олень выступают либо прародителями отдельных племён, либо их вождями при переселении на новые места. Наименование многих италийских племён произошло от их тотемных предков: лукавы, вероятно, — от *lycos* («волк»), пицены — от *pisus* («дятел») и т. п. Дятел почитался сабинами, его культ засвидетельствован в поселении Тиора Матиене (Dion. Halic. I 14, 5). Согласно легенде, пиценам выход из земли сабинов указал чёрный дятел (Strab. V 4, 2).

В обряд инициации входили состязания юношей в травле коз, зайцев, лис; испытание девушек, которые должны были кормить змей. Согласно «Энеиде», переселившиеся в Италию троянцы наблюдали, как волк и орёл поддерживали огонь, бросая в него ветки, а лиса, окуная хвост в воду, стремилась затушить им пламя. Италийский миф о свинье с тридцатью поросятами, появившейся во время высадки Энея (Verg. Aen. VIII 43—45, 81—83), по-видимому, является

отражением троичности древнейшей общественной структуры (деление на тридцать курий, три трибы, тридцать членов племенного союза, триста членов совета старейшин и др.). У племён Северной Италии был известен миф о человеке-лебеде по имени Купавон (X 185—194).

Широко были распространены у италиков близнецные мифы. Культ близнецов засвидетельствован в Тускулуме, Пренесте, Лавинии, Метапonte и в Сицилии. Первоначально италики скорее всего почитали местных близнецов, лишь впоследствии переосмысленных как Диоскуры — Кастор и Поллукс (в надписи из Лавинии: «Castore i podlouique qu-go»). В Пренесте почитались близнецы Дигидин (или Динидии). Эсхил (1-я половина 5 в. до н. э.) упоминает древнейший культ близнецов Паликов. В мифе местного происхождения, обработанном Эсхилом (Aeschyl. frg. 27 aM), забеременевшая от Зевса нимфа Фалия в страхе перед гневом Геры спряталась глубоко под землёй. Во время родов земля разверзлась и выбросила двух близнецов (Macrobi. Sat. V 19, 15—31). Культ Паликов связан, по-видимому, с древнеиталийской пастушеской богиней Палес. К ней во время праздника пастухов (Parilia, Palilia) обращались с мольбой о защите и размножении скота (участники праздника прогоняли сквозь огонь скот, прыгали через костры; Ovid. Fast. IV 721). Истоки этого италийского праздника (и его содержания, и его названия), вероятно, — в мифологических представлениях древних индоевропейских народов.

В И. м. имелись мифы о непорочном зачатии: Цекула, основателя Пренесте, зачала девушка (Serv. Verg. Aen. VII 678); царя Сервия Туллия — служанка Окрия из царского дома Тарквиниев (Liv. I 39, 5; Dion. Halic. IV 2, 3).

К глубокой древности восходят мифы о Латине, его супруге Ама-те, дочери Лавинии и женихе её Турне. Согласно предположению венгерского учёного А. Альфельди, Гесиод, упоминающий Латина и Агрия — беспорочных царей тирренов (Hes. Theog. 1011 след.), почерпнул сведения о них из италийских мифов. В более пространной версии мифы о Латине и Агрии даны Вергилием в «Энеиде», Ливием в «Истории» от основания Рима и другими авторами. Согласно «Началам» Катона Старшего, Латин-царь племени аборигенов (этимология имени племени не ясна) вытеснил с побережья Лация сикулов (или сакранов). Предки Латина — Сатури, Пик, Тибрис, Авентин; отец Латина — Фавн, а его мать — нимфа Марика (Verg. Aen. VII 46 след.).

Супруга Латина Амата — властная женщина, препятствующая браку дочери с чужестранцем Энеем и настаивающая на её браке с племянником Турном (Serv. Verg. Aen. VII 51). По всей видимости, мифологический сюжет возник в период этрусской колонизации Лация (7—6 вв. до н. э.). В имени «Турн» и названии его племени «рутулы» различимы этрусские корни — тиррен, расена (самоназвание этрусов). Этрусское влияние сказалось, по-видимому, и в том, что Амата и Турн были союзниками этрусского царя Мезенция. Вергилием донесён вольский миф о героине Камилле, матерью которой была нимфа Касмила, а отцом — правитель города Приверне Метаб. В младенческом возрасте Камиллу унёс в леса её отец, изгнанный своими подданными. Метаб посвятил Камиллу Диане, с помощью которой воспитал дочь воинственной охотницей и противницей брака (Verg. Aen. VII 804 след.).



Химера. Украшение колесницы из Мельфи.
Ок. 700 до н. э.

В И. м. мир наполнен таинственными силами, духами, божествами. Иногда это — безликие множества, иногда они имеют более или менее определённый мужской или женский облик. Женские божества покровительствуют материнству, инициациям. Места их культа — пещеры, рощи, считавшиеся священными. Римские традиции и надписи сохранили более десятка имён италийских богинь — Куррес, Диана, Мефитис, Марика, Деклона, Вакуна, Ангигия, Ферония, Эгерия, Везуна, Вескей, Интерстита и др. Как высшая созидательная сила италиками почиталась богиня Керра (у умбров под именами Serf, Cerf, Cerrus, у осков — Kerri, у пелигнов — Cer-ium), получившая затем в римской мифологии имя Церера. В её подчинении было много женских и мужских божеств, обеспечивающих весь цикл жизни. В роще Керры в зем-

лях самнитов почиталось семнадцать божеств (это явствует из Агнонской таблицы), среди них: *Diovei vegetasioi* [составляемый исследователями с известным по латинским надписям (CIL IX 5574; XI 3245) рим. *Jupiter Juventus* — Юпитер, покровительствующий юности], *Diovei regatorei* (рим. *Jupiter Rector* или *Jupiter Regator*), *Hercle* (рим. *Hercules*, Геркулес), *Fluusa* (рим. *Flora*, Флора). Зависимость Геркле и Флуусы от Керры видна из сакральных формул Агнонской надписи — «Геркле Керры» и «Флууса Керры». Впоследствии и в римской мифологии встречается определение Флоры как «служанки Цеперы».

На основании археологических находок, иконографии, литературных источников можно утверждать, что в мифах италиков большое место отводилось Юноне. У фалисков и латинов она была главным божеством: по-видимому, считалась богиней плодородия, прародительницей и покровительницей инициаций. Ей были посвящены отличающиеся плодовитостью коза и смоковница, а также змея — олицетворение оплодотворяющего начала. В Ланувии при обряде инициаций в пещеру вводили девушек, которым предстояло накормить змею, посвящённую Юноне. Кормление проводилось для проверки девственности испытуемой: поглощение змеей предлагаемой еды было свидетельством невинности девушки (*Propert.* IV 8, 3—14). Этой церемонии придавалось и другое, более широкое значение: принятие змеей корма (символизировавшее оплодотворение девушки) должно было оказать магическое воздействие на урожай, сулило изобильный год.

Покровительница диких зверей и инициаций в мифах италиков — Диана. Центрами её почитания были покрытая лесом гора Тифата (близ Капуи), умбрские поселения



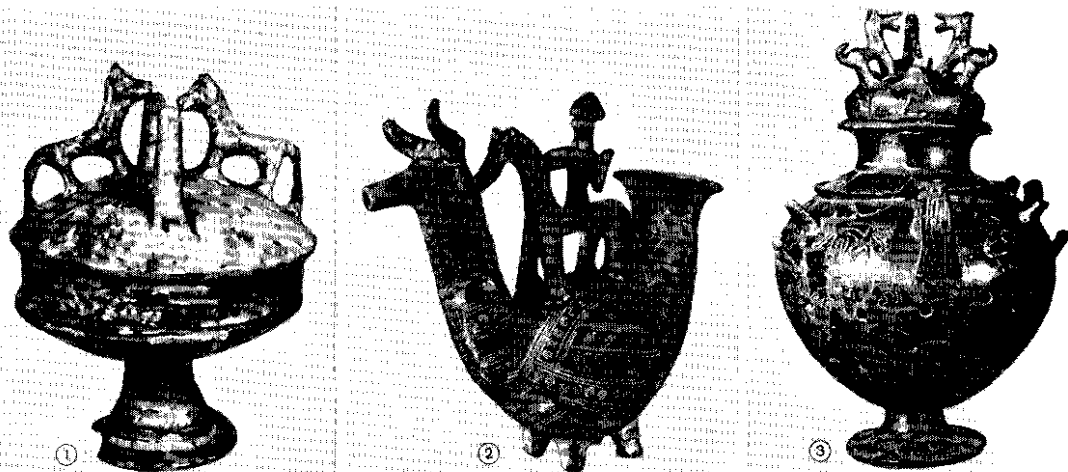
Юноша с двумя барбарками. Вогиная бронзовая статуэтка из погребения в Мильонико. Ок. 600 до н. э.

Пизавр и Игувий, роша Анагнии, альбанская гора Альгид, гора Керне в Пицене. Священная роша Дианы близ города Ариции была сакральным центром латинского союза. Древнейший элемент культа Дианы в этой роше — охрана священного дерева с «золотой ветвью» оме-лы. Стражем дерева выступал какой-нибудь беглый раб, и называли его «царём». Он сохранял этот статус, пока был в состоянии с оружием в руках преградить доступ к дереву другому беглому рабу, претенденту на титул «царя» (*Ovid. Fast.* III 267 след.; *Strab.* V 3, 12). Английский учёный Дж. Фрейзер высказал предположение, что раб, охранявший дерево Дианы, рассматривался

как супруг Дианы, а сам культ символизировал священный брак царя леса с богиней леса. В священной роше Ариции наряду с Дианой почиталось мужское божество Вирбий. Античные авторы отождествляли его с *Ипполитом* (*Ovid. Met.* XV 544; *Serv. Verg. Aen.* VII 761) на том основании, что в рошу нельзя было вводить коней. Немецкий учёный У. Шольц объясняет запрет вводить в рошу Дианы коней функциями коня как хтонического животного.

Древнейшей богиней — покровительницей диких зверей и инициаций была также Ферония, почитавшаяся почти по всей Средней Италии (у сабинов, вестингов, умбров и др.). Попытке рассматривать Феронию как богиню этрусского происхождения противоречит примитивный характер культа и отсутствие священных рош Феронии в колонизованной этрусками Кампании. По-видимому, в И. м. с Феронией связывалось освобождение рабов. В посвящённой Феронии роше в Тарраине находился камень с надписью: «Сядятся имеющие заслуги рабы, встают свободными» (*Serv. Verg. Aen.* VIII 564). В дальнейшем функции Феронии расширились: она стала также богиней-целительницей. Раскопки на месте священной роши Феронии в Капене выявили множество терракотовых фигурок домашних животных и вылепленные из глины части человеческого тела.

Функции богини — покровительницы матерей несла Матута (Матер Матута). Она почиталась аврунками, латинами, сидичинами, вольсками и, возможно, самнитами. На древнейшем культовом изображении (4 в. до н. э.) Матута представлена кормиллицей. Имя её происходит от оскского слова «*matos*» («добрый»); Матута — оскская параллель богини латинов, почитаемой римлянами как «добрая богиня» (*Volva Dea*). Согласно архаическому римскому календа-



1. Парное изображение собак на крышке сосуда из Камповалано. Ок. 7 в. до н. э. 2. Бык и всадник. Глиняный сосуд из некрополя в Болонья. 8—7 вв. до н. э. Болонья, Городской музей. 3. Кони (хтонические животные) на крышке глиняного сосуда. Из некрополя Статонии. 7 в. до н. э. Флоренция, Археологический музей.



Вотивные надписи из Лавиния с именами Кастора и Поллука. Бронза. 6—5 вв. до н. э.

рю, к участию в культе Матуты не допускались рабыни и представлялась особая роль дочерям сестры (свидетельство глубокой древности культа). Римляне отождествили Матуту с богиней утренней зари (Lucif. V 656 след.).

Древнейшая богиня материнства в И. м. — Фортуна. Её образ, вероятно — результат эволюции мифологической слитной пары Портунус и Портуна, или Фортуна (Portunus и Portuna, Fortuna — по семантике близкие др.-греч. *πορος*, рус. «пора»). Портунус (мужская половина) — покровитель мужской доли, а Фортуна (женская половина) — покровительница женской доли. Позднее в итальянских мифах Портунус и Фортуна отделились друг от друга. Фортуна превратилась в богиню материнства, в мать-кормилицу, вобрав в свой образ черты других материнских божеств. Культовая статуя Фортуны в Пренесте — изображение богини в антропоморфном облике, в виде кормилицы с двумя младенцами мужского и женского пола (при римлянах рассматривавшихся как Юпитер и Юнона). В дальнейшем развитии мифологических представлений Фортуна стала почитаться как богиня судьбы, руководительница гаданий. Согласно мифу, изложенному Цицероном (Cicero, De Divinatione II 85—86) по «памятникам Пренесте», в Пренесте появился оракул Фортуны с ящиком из масляного дерева и жребиями из дуба со священными знаками. Его появление было связано со снами, указавшими некоему Нумерию Суффустию, «человеку честному и знатному», на необходимость расколоть в определённом месте скалу; когда это было сделано, из расколотой скалы выпали жребии со священными знаками; здесь-то и появилось святилище Фортуны. Жребии с предначертанием судьбы вытравивают из ящика по указанию Фортуны мальчики. Образ Фортуны вошёл затем в римскую мифологию. Портун же в И. м. долгое время не играл никакой роли; в римской мифологии его функции трансформировались в соответствии с поздним толкованием этимологии его имени (от лат. *portus*, «порт»), он стал морским божеством, покровителем портов.

Значительное место в итальянских мифах занимал бог, известный у разных племён под именами Маворс, Маурс, Мамерс, Мармар, Март (судя по Игувинским таблицам, Март — зе-

мледельческое божество, не имеющее никакого отношения к войне). В календарях сабинов, пелигнов, эквикулов, латинов ему посвящён определённый месяц, он упоминается в древнейших сакральных гимнах; в различных итальянских городах существовали коллегии жрецов Мамерса (Марса). С его культом был связан обычай *veg sacrum* («священной весны»), засвидетельствованный у пиценов, френтанов, сидицинов, апулов, вестиннов, пелигнов, марруцинов, марсов, умбров, воль-



Битва между грифоном и пантерой. Фреска в гробнице близ Пестума. 5 в. до н. э.

сков, эквов и герников (Plin. Nat. hist. III 110; Strab. V 4, 2; V 4, 3; Ovid. Fast. III 95; Verg. Aen. VII 750): во время грозившей опасности племя давало обет Мамерсу (Марсу) принести в жертву молодняка скота или младенцев для отвращения бедствия. Младенцев, в отличие от молодняка животных, не убивали, а по достижении совершеннолетия выселяли за пределы территории племени. Их именовали сакранами (от *veg sacrum*), или мамертинцами (от имени Мамерса). Согласно некоторым мифам, проводниками и покровителями у них были священные животные Марса — волк, олень, бык — отсюда, например, название грипинов (от осского *higrus*, «волк»). На шлемах самнитов, почитателей Мамерса, изображались рога священного быка. В дальнейшем, когда волчица стала символом Рима, на монете восставших италиков волчицу попирает бычок. Большинство исследователей полагает, что в ранних мифах Мамерс был покровителем произрастания и плодovitости, а также

защитником территории каждого из племён и лишь впоследствии стал почти исключительно богом войны. По мнению Ж. Дюмезиля, Мамерс (Марс) был всегда богом войны.

Рядом с Мамерсом (Марсом) в И. м. стоял древний бог неба и солнечного света Юпатер, Иовис (рим. Юпитер). Арханческие черты Юпатера вскрывают Игувинские таблицы, называющие местом отправления культа Юпатера Требуланские ворота, около которых ему приносили в жертву трёх быков «за крепость Физию (крепость города Игувия), за город Игувий, за народ крепости, за народ города»; таким образом, Юпитер (составляющий с Марсом и Вофионом умбскую триаду) выступает в этом тексте как охранитель города и защитник его населения от внешней

опасности. Юпатер, так же как Марс и Вофион, назван в Игувинских таблицах *grapsti* (*grabovius*). Термин «*grapsti*» толкуется исследователями различно. Немецкий учёный П. Кречмер, сопоставив *grapsti* со славянским «граб», «храб», переводит его как «дубовый». По мнению австрийского учёного А. Пфиффига, *grapsti* соответствует этрусскому *gar* («камень») и означает «тот, что на камне». Оба предположения имеют основания: в дальнейшем в культе римского Юпатера особую роль играли дубовые листья и дуб; почитался также Юпитер-Камень (сохранились формулы клятвы ему). У племён Умбрин, Самниин и Кампанин Юпатер-Иовис в каждой местности наделялся особым эпитетом — Тифатин, Физовий, Компаг, Вицилин и др. Некоторые из этих эпитетов бесспорно — результат слияния общендоевропейского бога неба с локальными божествами гор, почитавшимися автохтонными племенами.

Третий бог, входивший в триаду, известен под именем Квириин (у латинов и сабинов) и Вофион (у умб-

ров). В древности этимологию имени Квирина связывали либо с сабинским городом Куры (Cures), либо с лат. *quiris*, «копье», либо с Квирином, где находилось древнее сабинское поселение (древнейшее святилище Квирина было расположено близ Квиринальских ворот). Ныне утвердилось мнение, что в основе имени Квирина находится слово *vir*, «человек», «муж», «гражданин»: *Quirinus* от *co-virginos* (ср. *curia* из *co-viria*, *quirites*, вольское *covehriiu*), а имя Вофион (*Vofionus*) образовано (по тому же принципу, что и Квирина) из *leudhion* — *ioudhion*, «возрастание» (ср. *лидин*, англ.-сакс. *ledd*, нем. *Leute*). Предполагаемое соответствие между Квирином и Вофионом стало одной из опор гипотезы Ж. Дюмезиля о социальной символике италийской и римской триады богов (Юпитер, Марс, Квирина), восходящей к древнейшему делению индоевропейского общества на жрецов, воинов и земледельцев. Однако этой гипотезе противоречит то, что в И. м. Марс — не божество войны.

Отличия И. м. от других античных мифологий (в первую очередь — от греческой) в отсутствии мифов о браках богов, генеалогических мифов; в распространении влияния италийских богов лишь в строго ограниченных пространствах — среди определённых племён и родов; в обилии демонических сил, о функциях которых зачастую можно лишь догадываться (прибегая к греческим и римским аналогиям). Вероятно, упомянутые в Агронской таблице лимфы, подобно нимфам, были духами источников, а маты, как считает немецкий исследователь Ф. Альтгейм, соответствовали римским манам. Некоторые из этих множеств, например фавны, перешли от италийцев к римлянам: в римской мифологии появилась пара Фавн и Фавна. Почитав-

Сцена охоты на оленя. Фреска в гробнице близ Пестума. 5 в. до н. э.



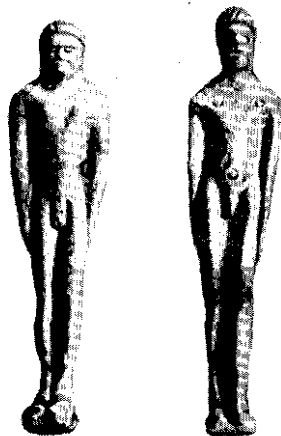
шийся умбрами и сабинами бог растительности Поимуне (*Poimune*) стал у римлян богиней Помоной, имя которой этимологически связывали с *romum* («плод») (*Serv. Verg. Aen. VII 190*).

И. м. нашла отражение в наскальных изображениях, в рисунках на сосудах местного производства, в скульптурно оформленных ритуальных чашах и погребальных урнах, в статуях и статуэтках, зеркалах, фресках, на монетах. На скалах в южной части Альп (в долине Валь-Камоника и др.) найдены схематические изображения животных и птиц, мифологических сцен, в которых участвуют человеческие фигуры с предметами вооружения и сельскохозяйственными орудиями. В изображениях на сосудах из погребений преобладает конь — хтоническое животное. Наряду с реальными животными встречаются изображения фантастических животных — химер, грифонов и др. В италийском искусстве широко распространён мотив зверя, кормящего младенца или младенцев, борьба героев со звероподобными чудовища-

ми. На зеркалах и других памятниках из Пренесте представлены близнецы, по своей иконографии существенно отличные от этрусских памятников с Диоскурами. Постепенно статуи италийских богов становились по технике исполнения и образу не отличимы от греческих, сохраняя от италийского прошлого лишь те или иные атрибуты. Мифологические сюжеты и персонажи изображались также на кампанских и римских фресках.

Лит.: Немировский А. И. Идеология и культура раннего Рима. Воронеж, 1964; его же. Античный миф о человеке-лебеде и его древнеславянские параллели, в кн.: Норция, т. 2. Воронеж, 1978; Ивашов В. В. Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии, в кн.: Труды по знаковым системам, т. 4. Tartu, 1969; Тодоров В. Н. Хеттск. *Purullia* лат. *Patina*. *Patina* и их балканские истоки, в кн.: Балканская лингвистическая сборник М., 1977; Preller L. *Römische Mythologie* 4 Aufl., Bd 1—2, B., 1887—1923; Wissowa G. *Religion und Kultus der Römer*. 2 Aufl. Münch., 1912; Altheim F. *Römische Religionsgeschichte*, Bd 1, B., 1931; Evans E. C. *The cults of the Sabine territory*, N. Y., 1939; Hermansen G. *Studien über den italischen und den römischen Mars*, Kbh., 1940; Heurgon J. *Trois études sur le «Ver sacrum»*, Brux., 1957; Latte K. *Römische Religionsgeschichte*, Münch., 1960; Pfiffig A. J. *Religio Iguvina*, W., 1964; Alföldi A. *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor, (1963); Radke G. *Die Götter Altitaliens*, Münster, 1965; Salmon E. T. *Samnum and the Samnites*, Camb., 1967; Dumézil G. *Mythe et épopée*, v. 1—3, P., 1968—73; его же. *Archaic Roman religion*, Chi., 1970; Scholl U. W. *Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult und Marsmythos*, Hdlb., 1970.

А. И. Немировский



Вотивные бронзовые статуэтки из Лавиния. Ок. 500 до н. э.

ИТАНГЕИЯ САНГАСОИ, в мифологии народа мон (мон-кхмерская группа) первое женское существо. В пустынном мире она создала все полезные вещи и дала им названия. Много позже её появился первый мужчина Паосанггея Сангасои и стал искать И. С. Наконец они встретились, и от их союза появились люди. Этот миф своей архаичностью отличается от большинства монских мифов, которые

носят следы влияния индуизма и буддизма. Я. Ч.

ИТ МАТРОМИ («наш господин»), верховное божество у летийцев и бабарцев (Юго-западные острова, Восточная Индонезия). И. М. не вмешивается в дела людей и не служит объектом почитания. Иногда отождествлялся с *Упулере*. Образ имеет позднее происхождение. М. Ч. **ИУДА** (евр. *Yehūda*, греч. *Ἰούδας*), в ветхозаветной традиции четвёртый сын *Иакова* от *Лии*, получивший от отца право первородства (вместо старшего брата); эпоним племени иудеев. Имя И. трактуется как «хвала господу» (Быт. 29, 35). В истории *Иосифа* И. выступает наиболее милосердным из его братьев: он уговаривает других не убивать *Иосифа*, а продать его измаильтянам (Быт. 37, 27). И., поселившись после исчезновения *Иосифа* отдельно от братьев, взял в жёны дочь ханаанейнина, которая родила ему сыновей *Ира*, *Онаи* и *Шелу*. Приняв свою невестку *Фамарь* за блудницу, И. вошёл к ней, и она зачала от него двух близнецов — *Фареса* и *Зару* (Быт. 38). Во время второго путешествия в Египет И. уговаривает отца отпустить с ним и его братьями *Вениамина* (Быт. 43, 3—5, 8—10); в Египте он вызывается затем стать рабом вместо *Вениамина* (Быт. 44, 14—34).

Лит.: Aharoni Y., The negeb of Judah, «Israel Exploration Journal», 1958, v. 8, 26—38; Sellin E., Zu dem Jadaspruch im Jakobseggen und Mossesegen, «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», 1944, 60, S. 57—67. В. В. Иванов.

ИУДА ИСКАРИОТ (Иуда — греч. *Ἰούδας*, евр. *Yehūdah*, по-видимому, из *Yehūdah-ēl*, «бог да будет восславлен?»; *Искарриот* — греч. *Ἰσκαριώτης*, реже *Ἰσκαριώτ*, или *Σκαριώτης*, значение спорно: евр. *יִשְׁכַּרְיָאֵל*, «человек из Кернота», где *Кернот* — обозначение населённого пункта, возможно, тождественного иудейскому городку *Кириафу*, ср. Ис. Нав. 15, 25 и др.; иногда значение выводят из араб. *ʿiṣ-ṣaqiāʿ*, «лживый»; или греч. *σκάριας*, «сикарий»; выдвинута также версия: *Искарриот* = «красильщик», от корня *οχα* = евр.-арамейск. *sq̄*, «красить»), в христианских религиозно-мифологических представлениях один из двенадцати апостолов, предавший Иисуса Христа. Сын некоего *Симона*; если традиционное истолкование прозвища (первое из пришедших выше) и отождествление *Кернота* с *Кириафом* верны, — уроженец Иудеи, чуть ли не единственный среди других учеников Христа — уроженец Галилеи (Северной Палестины). И. И. ведал общими расходами общины учеников Христа, нося с собой «денежный ящик» для подаваний

(Ио. 12, 6); этот род служения часто ассоциировался с корыстным характером его устремлений (евангельский текст прямо обвиняет И. И. в недобросовестном исполнении обязанностей казначея). Резкое осуждение со стороны И. И. вызывает щедрость *Марии* из *Вифании* (в средневековой западной традиции отождествлена с *Марией Магдалиной*), в ритуальном акте помазавшей ноги Христа драгоценным народным миром (Ио. 12, 2—6; у *Матф.* 26, 8—9 и *Мк.* 14, 4—5 в этой сцене такая реакция приписывается и другим ученикам). Христианская традиция связывает именно с этим моментом созревание в душе И. И. воли к предательству, вложенной в него дьяволом. Далее евангельское повествование сообщает, что И. И. пошёл к «первосвященникам» и предложил свои услуги: «что вы дадите мне, и я вам предаю его?» (*Матф.* 26, 15; ср. *Мк.* 14, 10, *Лук.* 22, 4). Назначенная цена — тридцать сребреников (ср. *Зах.* 11, 12—13). На *гайной* *вечере* И. И. возлежит, по-видимому, в непосредственной близости от Христа, он слышит его слова: «один из вас предаст меня» (Ио. 13, 21). В знак того, что это сделает именно И. И., Христос подаёт ему обмокнутый кусок хлеба (13, 26). И. И. остаётся нераскаянным, и дьявол (сатана), вложивший в сердце И. И. помысел о предательстве, теперь окончательно «входит» в И. И. (13, 27). После слов Христа: «что делаешь, делай скорее», — он выходит из освещённой горницы в ночь (выразительный символ извержения себя самого из сакрального круга во «тьму внешнюю», ср. *Матф.* 8, 12 и 22, 13). И. И. ведёт толпу, посланную схватить Христа, на известное ему место к востоку от Иерусалима, за потоком *Кедрон*, и помогает своим поцелуем быстро опознать Христа в ночной темноте: «Кого я целую, тот и есть, возьмите его» (*Матф.* 26, 48 и др.). Это была ценная услуга; и всё же существует несомненный контраст между её сравнительной малостью и духовным значением, которое традиция признаёт за событием предательства одного из избранников. Попытки элиминировать этот контраст, иначе понимая объём предательского деяния И. И. (предполагая, например, что он выдал своим наместителям те или иные «кriminalные» высказывания Христа или аспекты его учения), встречающиеся в науке 20 в. (у А. Швейцера и др.), не имеют никакой опоры в евангельском повествовании. Контраст входит в структуру евангельской ситуации: моральное зло поступка И. И. и его значимость как вечной парадигмы отступничества, предательства не измеряется практической важностью

этого поступка. С упомянутой парадигматичностью предательства И. И. связано и отсутствие в евангельском повествовании его психологической мотивировки (корыстолюбие И. И., упоминаемое евангелием от *Иоанна*, — отнюдь не сущность его выбора, а разве что шель, делающая его доступным внушениям дьявола). Предательство И. И. непосредственно превосхищает выступление антихриста; недаром он характеризуется словосочетанием «сын погибели» (Ио. 17, 12), применённое в Новом завете также к антихристу (2 *Фесс.* 2, 3). Однако после совершения «дела предательства» дьявольская инспирация оставляет И. И.; узнав об осуждении Христа судом *Снедрона* и выдаче его на расправу *Понтию Пилату*, И. И. в раскаянии возвращает тридцать сребреников своим нанимателям со словами: «согрешил я, предав кровь невинную» (*Матф.* 27, 4). Эта «цена крови» создаёт казуистическую проблему: деньги выданы из храмовой кассы, но не могут быть в неё возвращены по причине лежащей на них скверны. Для решения этой проблемы (и, как намекает евангельский текст, во исполнение пророчеств, *Иерем.* 32, 9 и *Зах.* 11, 12) их выплачивают за земельный участок некоего горшечника, на котором устраивают кладбище для иноземцев (*Матф.* 27, 6—7). Иуда же в отчаянии удавился (27, 5). В соответствии с древним принципом «проклят пред богом всякий повешенный на древе» (Втор. 21, 23), восходящим к архаическим ритуалам казни как заклания в жертву, повешенный на древе креста Христос, принявший на себя проклятие человечества, и повесившийся И. И., несущий бремя собственного проклятия, представляют собой многозначительную симметричную антитезу, не раз дававшую пластический мотив для изобразительного искусства. Фольклор даёт различные идентификации дерева, на котором повесился И. И. («иудино дерево», осина, которая с тех пор не перестает дрожать, и др.). По другому новозаветному сообщению о смерти И. И., «когда низринулся [он], расселось чрево его, и выпали все внутренности его» (Деян. 1, 18). Оба сообщения обычно примиряли, принимая, что И. И. сорвался или был снят с дерева ещё живым, после чего умер от какой-то таинственной болезни (традиция, зафиксированная ок. 130 христианским автором *Папием* *Герапольским*, говорившим о страшном распухании тела И. И.). Место И. И. в кругу двенадцати апостолов было по жребию передано *Матфию* (1, 25—26).

Гностическая секта *каинитов* понимала предательство И. И. как исполнение высшего служения, необходимого для искупления мира и предписанного самим Христом; эта точка зрения,

находящаяся в резком противоречии со всей христианской традицией, была высказана во 2 в. и нашла некоторые отголоски в литературе 20 в. (напр., у М. Волошина и у аргентинского писателя Х. Л. Борхеса). Средневековая апокрифическая литература, напротив, расписывала образ И. И. как совершенного злодея во всём, детализируя легенду о его жизни до встречи с Христом. Согласно этой легенде, ставшей своего героя в один ряд с Эдипом и другими непредумышленными отцеубийцами и кровосмесителями мифологий всего мира, И. И. был отпрыском четы жителей Иерусалима — Рувима-Симона из колена Данова (или Иссахарова) и жены его Циборен. Последняя в ночь зачатия видит сон, предупреждающий, что сын её будет вместилищем пороков и причиной гибели иудейского народа. Родители кладут новорождённого в осмолённую корзину из тростника (как *Моисей*, ср. Исх. 2, 3) и отдают на волю морских волн; корзина приплывает к острову Скарриот (вымышленному), от которого И. И. якобы и получил прозвище. Бездетная царица острова воспитывает младенца, как своего сына; однако через некоторое время у неё рождается настоящий сын, а И. И., впервые проявляя своё злонамерение, чинит непрерывные обиды мнимому брату. Выведенная из себя, царица открывает секрет; И. И. в стыде и ярости убивает царевича и бежит в Иерусалим, где поступает на службу к Пилату и снискивает его особое расположение. Рядом с дворцом Пилата лежит сад Рувима-Симона; Пилат смотрит через стену, ощущает вожделение к плодам, виднеющимся в этом саду, и посылает И. И. воровать их. При исполнении этого шекотливого дела И. И. сталкивается с хозяином сада и в перебранке убивает его, что остаётся никем не замеченным; Пилат дарит И. И. всю собственность покойного и женит его на вдове, т. е. на матери И. И. Узнав из причитаний своей жены тайну своих отношений к Рувиму-Симону и Циборее, И. И. отправляется к Христу, чтобы получить от него прощение своих грехов; затем следуют евангельские события.

Византийско-русская иконографическая традиция представляет И. И. (обычно в сцене тайной вечери) чаще всего молодым, безбородым человеком, иногда как бы негативным двойником Иоанна Богослова (как на иконе 15 в. «Тайная вечеря» в иконостасе Троицкого собора в Троице-Сергиевой лавре); обычно он повернут в профиль (как и изображения бесов), чтобы зритель не встретился с ним глазами. В его лице не ощущается ни злости, ни жадности (как в западноевропейском типе И. И. со времён Ренессанса), а только уныние. У истоков запад-

Поцелуй Иуды. Фреска Джотто. Ок. 1305. Падуя, капелла дель Арена.



ной традиции стоит фреска Джотто «Поцелуй Иуды», где лицо И. И. монументально и физиогномически-пластично противостоит лицу Христа, как вульгарность — благородству, низость — царственности, злоба — великодушию. На фресках Беато Анжелико И. И. в знак своего апостольского сана несёт нимб, но только обратившийся во тьму — как бы чёрное солнце. Из литературных использований сюжета об И. И. в 20 в. следует отметить повесть Л. Н. Андреева «Иуда Искариот и другие» (мотив предательства — мучительная любовь к Христу и желание спровоцировать учеников и народ на решительные действия) и драму греческого писателя С. Меласа «Иуда» (И. И. — иудейский националист, отшатнувшийся от Христа ввиду его универсалистской проповеди).

Лит.: Büchner A., Judas Ischarioth in der deutschen Dichtung, Freiburg — Stuttg., 1920; Haug D., Judas Ischarioth in den neutestamentlichen Berichten, Freiburg, 1930; Carey S. P., Jesus and Judas, L., 1931; Daniélou J., Le Fils de Perdition (Joh. 17, 12), в сб.: Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-Ch. Puech, P., 1974. С. С. Аверинцев.

ИУДАИСТИЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЯ, мифологические представления, распространённые среди приверженцев иудаизма, сложившегося в общих чертах как монотеистическая религия Яхве в 1-м тыс. до н. э. у древних евреев. И. м. преемственно связана с западно-семитской мифологией и на ранней стадии представляла собой переработку её в духе поступательно крепившейся монотеистической тенденции; в различные периоды И. м. испытывала влияние египетской, шумеро-аккад-

ской и особенно иранской (в частности зороастрийской) мифологий, а позднее — синкретистско-гностической мистики.

Центральный цикл источников для ранней И. м. — библейские тексты (ветхозаветные), возникшие на протяжении более чем тысячелетия (от 13—12 до 2 вв. до н. э.) и впитавшие в себя тексты самого разного характера (в том числе и фольклорного происхождения): мифы, древние народные предания, фрагменты хроник, исторические документы, законодательные памятники, ритуальные предписания, победные, свадебные и другие ритуальные песнопения, сочинения религиозно-философского характера и т. д., собранные и обработанные в религиозном духе еврейскими компиляторами в довольно поздний период. Сохранив многочисленные реликты разных эпох, Библия отразила наряду с собственно И. м. более ранние религиозно-мифологические представления древних евреев и сопредельных народов. Всё это явилось причиной того, что нередко мифы и исторические предания представлены в Библии не одной, а несколькими (иногда взаимоисключающими и содержащими разные концепции мировосприятия) версиями.

Иудейский (ветхозаветный) канон делится, согласно традиции, на три части. 1. Тора («Закон»), или «Пятикнижие Моисея» (позднее было приписано Моисею): книги Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие; 2. «Пророки», куда входят т. н. исторические книги: Иисуса Навина, Судей, 1—4-я книги Царств (1—2-я книги Са-

муила и 1—2-я книги Царей), излагающие историю Палестины по начало 6 в. до н. э., и сборники речей «больших» пророков — Исаи, Иеремии, Иезекииля (в православном и католическом каноне Библии также и книга Даниила) и двенадцати «малых» пророков; 3. «Писания», к которым относятся Псалмы (Псалтирь), Притчи Соломона, книга Иова и т. н. Плач Иеремии, сборник свадебной лирики Песнь песней, 1—2-я книги Хроник (1—2-й Паралипоменон), а также книги Ездры, Неемии, Руфи, Есфири, Даниила, Екклесиаста. Для выявления мифологических представлений наряду с книгой Бытия (разновременные пласты, сведены в 9—7 вв. до н. э.), излагающей такие традиционно-мифологические темы, как сотворение мира (в т. ч. человека), утрата человеком первоначального «рая», потоп и т. д., и предания о начале истории еврейского народа, особенно важны поэтические части канона — книга Псалмов (антология культовых гимнов 1-го тыс. до н. э., авторство их позднее было приписано царю Давиду) и книга Иова (предположительно, 4 в. до н. э.), фиксирующие в своей метафоре некоторые забытые и вытесненные мифологические мотивы. Следует упомянуть также ряд произведений, возникших в эллинистическую эпоху и получивших распространение в греческом переводе (напр., 1-я книга Маккавеев, книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова) или написанных по-гречески (напр., 2-я и 3-я книги Маккавеев), подчас без влияния греческой философской лексики (напр., книга Премудрости Соломона); они были восприняты ранними христианами вместе с древним переводом Ветхого завета на греческий язык (т. н. Септуагинта, выполненная иудейскими учёными Александрии, впоследствии отвергнутая синагогой) и вошли в библейский канон православной и католической церкви, но оказались исключёнными как из иудаистического, так и из протестантского канона; их принято называть девероканоническими (второканоническими). Фаза развития И. м., связанная с идейными кризисами поздней античности и переходом к средневековью, отражена в текстах апокрифической апокалиптики, агады и предкаббалистической мистики. В апокалиптике особенно акцентируется тема эсхатологии (напр., Апокалипсис Баруха и 4-я книга Ездры, конец 1 в.), иногда даются подробные сведения по мистической космологии, разрабатывается учение о мессии (книга Еноха, дошедшая — в различных версиях, восходящих к периоду 2 в. до н. э. — 3 в. н. э. — на эфиопском, старославянском и древнееврейском языках). Агада (агада, «сказание») расцветивала библейские сюжеты более или менее



Саваоф в виде зодиаха. Миниатюра Библии. Франция, сер. 13 в. Вена, Национальная библиотека.



Сотворение животных. Створка Грабовского алтаря мастера Бертрама. 1379. Гамбург, Кунстхалле.

История Адама и Евы. Рельеф восточных дверей баптистерия работы Л. Гиберти. Ок. 1429. Флоренция.



свободно измышлёнными назидательными или занимательными подробностями; она выросла из школьной раввинской интерпретации нарративных частей Библии и запечатлелась в первые века нашей эры прежде всего в т. н. мидрашах (толкованиях на библейские тексты) и таргумах (парафразах библейских книг на арамейском языке), отчасти в текстах Талмуда в двух его версиях — иерусалимской (возникла к 4 в.) и особенно вавилонской (завершена к концу 5 в.). Важнейшим источником для изучения средневековой мистической традиции, представленной в учении каббалы, является «Книга сияния», или «Зогар» (написана на арамейском языке в Кастилии в последней четверти 13 в.), имеющая характерную форму аллегорического толкования на библейские тексты.

И. м. в целом — не столько мифология священного космоса (что характерно для большинства мифологических систем мира), сколько мифология истории народа; поэтому для её понимания особенно важны некоторые моменты истории народа, у которого она возникла. Библия и здесь является важнейшим источником. Данные, добытые современной научной библеистикой (в частности, библейской археологией) не оставляют места для гиперкритицизма, рассматривавшего чуть ли не все библейские имена и сюжеты как материал чистого мифа. Разумеется, ввиду отменной выше жанровой неоднородности библейской литературы соотношение исторических фактов и мифологизирующего изложения может быть различным — от трезвой хроникальности книг Царств до легенд о «праотцах» человечества; но даже в преданиях об Аврааме и его потомках вычленились исторически реконструируемые ситуации родового и семейного быта и т. д.

Библейские предания отразили связь предков древних евреев (группы западносемитских племён) с обширным культурно-историческим ареалом древних цивилизаций Ближнего Востока; это отразилось не только в близости многих мифологических сюжетов, но, например, в предании об Аврааме, выступающем в Ветхом завете как родоначальник не одного еврейского, но и более широкого круга семитских народов, как выходец из Месопотамии, переселившийся в Ханаан по «божественному внушению». Предки древних евреев (возможно, ими были упоминаемые в ближневосточных документах сер. 2-го тыс. до н. э. хабиру, хапиру, апиру) — кочевники на территории государств Ханаана и на земле египетской державы, постоянно переходившие со своими стадами с места на место. Книга Бытия описывает прароди-

телей еврейского народа именно как кочевников-скотоводов, лишь в редких случаях приобретающих земельные участки (отголосок пребывания в Египте — рассказ об Иосифе и переселении к нему его братьев и всего рода). В 13 в. до н. э. еврейские племена, сплотившиеся вокруг культа Яхве и бежавшие, согласно ветхозаветному преданию, от египетского фараона, вторглись в Палестину. «Исход из Египта» предание связывает с именем Моисея — вождя, обрисованного как законодатель, учивший народ религии Яхве, с теми её чертами, которые в основном принадлежат уже эпохе пророков (см. ниже). Реликтом кочевого быта вплоть до 10 в. до н. э. остаётся заменявшая какое-либо недвижимое святилище переносная «скиния» Яхве (шатёр), содержащая «ковчег завета» (особый ларец), с которым связывалось таинственное «присутствие» божества (ср. *Шехина*). Яхве воспринимался как племенной бог, идущий перед людьми племени в их странствиях и ведущий их войны. Вопрос о реальности божеств других религий пока не ставился; достаточно того, что они «чужие» и что поклонение им опасно ввиду «ревности» Яхве. В борьбе с оседлым местным населением (ханаанеями) и завоевателями с запада (филистимлянами) сложился союз 12 племён («колен»), принявший наименование «Израиль»; отголоски этих исторических событий — в предании о *двенадцати сыновьях Иакова* (как родоначальниках-эпонимах колена израильских), в рассказах о военных походах сменившего Моисея Иисуса Навина (взятие Иерихона и др.), а затем о «судьях израильских» — Деворе, Иеффаяе, Гедеоне, а также богатыре Самсоне и др. Эпоха царей Давида и Соломона (кон. 11 в. — ок. 928 до н. э.) — кульминация могущества Израильско-Иудейского царства (централизованного государства типа древневосточных деспотий, пришедшего на смену патриархальной военной демократии, управляемой шофетами — «судьями»). В этот период культ Яхве локализуется и упорядочивается в Иерусалиме, где Соломон строит для него храм (позднее осознаваемый как единственно правомочное место жертвенного культа). В условиях, когда единое Израильско-Иудейское царство распадается (на южное, Иудейское, ок. 928—587/6 с центром в Иерусалиме, и северное, Израильское) и когда возрастает угроза со стороны Ассирии (уже в 722 уничтожившей Израильское царство), а затем Вавилонии, важнейшим фактом идейно-религиозной жизни становится т. н. пророческое движение. Прорицатели и проповедники призывают к восстановлению патриархальных норм всенародной солидарности, к

смягчению социального неравенства. Обличительная социальная программа пророков связывалась ими с требованием отказа от языческих культовых традиций и от почитания каких-либо божеств, кроме Яхве, — так впервые в истории выявляется идейная структура (т. н. этический монотеизм), соединяющая определённые социально-нравственные требования с притязанием на исключительные права одной веры против всех остальных. Важное значение имело в этом отношении обнаружение в 622 (при царе Иосии, пытавшемся частично проводить в жизнь программу пророческого движения) книги Завета, тождественной, по-видимому, в каком-то объёме с Второзаконием и лодытоживавшей учение пророков. Опыт жизни на чужбине — в эпоху т. н. вавилонского пленения (после того как Иудейское царство было в 587/6 завоевано вавилонским царём Навуходоносором II, Иерусалим и храм разрушены, а наиболее активная часть населения выслана в Месопотамию) даёт решающий толчок к дальнейшей кристаллизации иудаистической идеологии. Религиозное столкновение политических и социальных проблем, предложенное пророками, теперь становится последовательным как никогда: катастрофа интерпретируется как кара, наложенная Яхве за неверность ему, но и как обещание тем большей награды в будущем, если верность будет проявлена. Мечта о возрождении своей государственности, о восстановлении Иерусалима, о возвращении к власти потомков Давида поднимается на мистический уровень: государственность, которую хотят возродить, мыслится как теократическая, а царь из рода Давида — как *мессия*: общая для всех деспотий Востока мифологизация царской власти (см. *Царь*) переплавляется в теологию «царства божьего». За возвращением (с переходом вавилонских владений в руки персов) в Палестину следует восстановление Иерусалима и храма («второй храм»), которым руководят религиозные деятели Эзра (Ездра) и Неемия, преданные делу всеохватывающей системы заповедей и запретов, регламентирующие жизнь «народа божьего» до мелочей. Включение Палестины в состав персидской державы Ахеменидов (6—5 вв.), как и ранее пребывание в «вавилонском плену», сопровождается воздействием зороастризма (в своём этическом пафосе и в мессианских мотивах родственного библейской вере, хотя отличающегося от неё своим принципиальным дуализмом), в том числе зороастрийской мифологии (по-видимому в представлениях об ангелах и др.). Именно к последнему периоду относится редактирование и объединение в один сборник первых

пяти книг Ветхого завета (предпринятое в 5 в. до н. э. Ездрой), что было важным шагом на пути становления Библии как канона и иудаизма как религии. Писания с соответствующими мифологическими мотивами (следующие наиболее важные этапы канонизации — 1 и 6—9 вв. н. э.).

Из последующей истории еврейского народа для дальнейшего формирования религиозно-мифологических представлений иудаизма особенно важны: вхождение Палестины (завоеванной в 4 в. до н. э. Александром Македонским) в круг земель эллинской цивилизации, сопровождавшееся отказом верхушки иудейского общества от обычаев, освящённых авторитетом Яхве, и принятием ею греческих норм поведения и культуры (процесс, активно поощрявшийся македонскими царями Сирии из династии Селевкидов, особенно Антиохом IV, 175—163, перешедшим к репрессиям против ревнителей иудейской веры); повстанческое движение во главе с Иудой Маккавеем, приведшее к установлению в 142 временной независимости Иудеи; римская оккупация (с 63 до н. э.). В круг представлений иудейской веры и мифа входят мотивы мученичества, требующего награды по воскресении мёртвых (уже в книге Даниила — последней по времени составления, 2 в. до н. э., — книге Ветхого завета, которая является ранним произведением, созданным в жанре апокалиптики).

Ессеи (к которым принадлежала община Кумрана) в безбрачии, аскезе и пустынножительстве искали духовную подготовку к близкой эсхатологической схватке мировых сил добра и зла. После двух попыток сбросить иго Рима (Иудейская война, 66—73 и восстание Бар-Кохбы, 132—135) иудеям под страхом смерти запрещается вступать на территорию разрушенного догта Иерусалима. Иудейская диаспора, рассеянная по Римской и Сасанидской империям (прежде всего общины в Александрии, Риме и Месопотамии), лишается объединяющего центра; это было концом древне-еврейской культуры.

Место И. м. среди других мифологических систем не вполне обычно. Анализ легко выявляет несколько рядов признаков, по которым она может быть сопоставима с ними. Так, большинство её центральных тем и мотивов находит соответствия в различных мифологиях мира, прежде всего в мифологиях ближневосточного круга — западносемитской и шумеро-аккадской, отчасти египетской, хеттской и др. Самы имена единого бога иудаизма: Яхве (Иево), Элохим или Эль (*Илу*), Эльон, «всевышний», Мелек, «царь» были именами богов западно-семитского пантеона. Ветхозаветный

рассказ о шести днях творения функционально сопоставим с таким необходимым компонентом любой мифологической системы, как космогонические мифы (во многих из которых в более или менее важной роли выступает демиург — творец и упорядочиватель вещей). Картина исходного состояния мира как водного хаоса (Быт. 1, 2) имеет аккадские параллели (см. ниже — Тиамат). Мотивы «райского начала» путей человечества (*золотого века*), нарушенного приходом в мир зла (см. «Грехопадение»), самого Эдема как блаженного места на земле (наподобие острова *Тильмун* в шумеро-аккадской мифологии и т. п.), наконец, мирового древа (намеченного в Библии в двух вариантах — как *древо жизни* и как *древо познания* добра и зла) присутствуют в самых различных мифологических системах. Особенно много параллелей представляет разработка весьма важного для мифологических систем Месопотамии и отчасти восточного Средиземноморья мотива потопа: роль *Ноя* соответствует роли шумеро-аккадского Зиусудры (*Ут-напшти*), греческого *Девкалиона* и т. п., повторяются мотивы предупреждения от божества; строительства ковчега; высылания на разведку птиц; жертвы по окончании потопа. Можно найти в библейских преданиях и модификацию *близнечных мифов* (предания об Авеле и Каине, об Иакове и Исаве). И. м. знает персонажей, обычных для других мифологических систем. К ним относятся, например, родоначальники (рода человеческого, как *Адам* и Ной; групп народов, как *Сим*, *Хам* и *Иафет*; отдельных народов, как Измаил, Исав, все прародители еврейского народа — Авраам и его потомки; племён, как двенадцать сыновей Иакова; социальных групп, как *Аарон*, прародитель священнической касты), иногда эпонимы (например, Иаван, сын Иафета, предок ионийцев, Ханаан, сын Хама, и Аморрей, сын Ханаана, соответственно родоначальники ханаанейцев и аморреев, Элам, Ассур и Арам, сын Сима — как родоначальники эламитов, ассирийцев и арамейцев и т. д.) со своими разветвлёнными генеалогиями (нередко данными в различных вариантах). Наконец, на периферии И. м. мы регулярно встречаем предания, носящие *этиологический* характер (см. *Этиологические мифы*). Так, рассказ о борьбе *Иакова* с богом объясняет сразу: этноним Израиль, топоним Пенуэл и запрет употребления в пищу «жилы, которая в составе бедра» (Быт. 32, 32). Очень многие добавления и вставки к самым различным повествованиям истолковывают (обычно в духе народной этимологии) ставшую непонятной топонимику и ономастику.

Однако И. м. и религия в сложном, длительном и противоречивом процессе своего отделения от общих западно-семитских религиозно-мифологических представлений, а с ними и от всякого «язычества» вообще, выработала и развила догматически закреплённый впоследствии новый тип общественно-го сознания, отличный от мифологических систем других народов восточного Средиземноморья. Это особенно явно выступает именно тогда, когда библейский миф берёт самые традиционные мифологические мотивы, перестраивая их внутреннюю структуру и меняя их смысл на противоположный. Яркий пример — обращение с мотивом рождения героев от соития «сыновей божиих» с «дочерьми человеческими» (Быт. 6, 1—4). Именно так рождаются герон в греческой мифологии (например, Геракл, Минос, Тесей) и других типологически сходных мифологиях (например, Ромул и Рем, Сервий Туллий, Кухулин), где полубожественная порода великих воинов и основателей династий — предмет преклонения. Библия тоже говорит о рождении «исполинов» и «мужей славы издревле» от неземных соитий, но для неё блуд ангельских существ (какими только и могут быть в монотеистической системе «сыны божьи») с земными женщинами, как и рождение исполинов, суть события безусловно недолжные, нарушение установленной Яхве меры, причина «развращения человека на земле» (6, 5) и следующих за ним кар — сначала укорочения человеческого века (ведь библейские «патриархи» наделены если не бессмертием, утраченным родом человеческим в результате «грехопадения», то сверхъестественным долголетием), а потом и потопа. Иногда отталкивание Библии от традиционного мифологического способа объяснить мир сказывается в самой лексике. Так, в заключение рассказа о сотворении мира говорится, что это «родословие» (евр. *tôledôt*, в синодальном переводе «происхождение») неба и земли, но родословие «при сотворении их» (2, 4). Слово «родословие» направляет нас к обычному в мифологии изложению космогонии как теогонии, как космической череды божественных соитий и зачатий. Но здесь как бы сказано: вот как были порождены небо и земля, а именно так, что они вообще не были порождены, но напротив того, сотворены. Вообще библейский рассказ о сотворении мира отличается от других космогонических мифов не столько тем, что в нём есть, сколько тем, чего в нём нет — строжайшим элиминированием мотивов демиургического брака и демиургической битвы (последний мотив в редуцированном виде появляется лишь в поэтической метафорике некоторых



Всемирный потоп. Фреска Микеланджело в Сикстинской капелле Ватикана. 1508—12.

периферийных текстов, например, мифологический мотив демиургического поединка бога с чудовищем — Иов 7, 12; 26, 12; Пс. 73/74, 13—14 и др.; см. также *Левиафан*; ср. аккадский миф о борьбе Мардука с *Тиамат*). «Бездна» (*teħōm*), на которой «в на-

чале» лежала тьма (Быт. 1, 2), недаром созвучна с именем *Тиамат*; но в отличие от *Тиамат* она безобразна, безымянна, безлична и пассивна. У Яхве нет антагониста, какого имеют не только демиурги более далёких от монотеизма мифологий, но и иранский

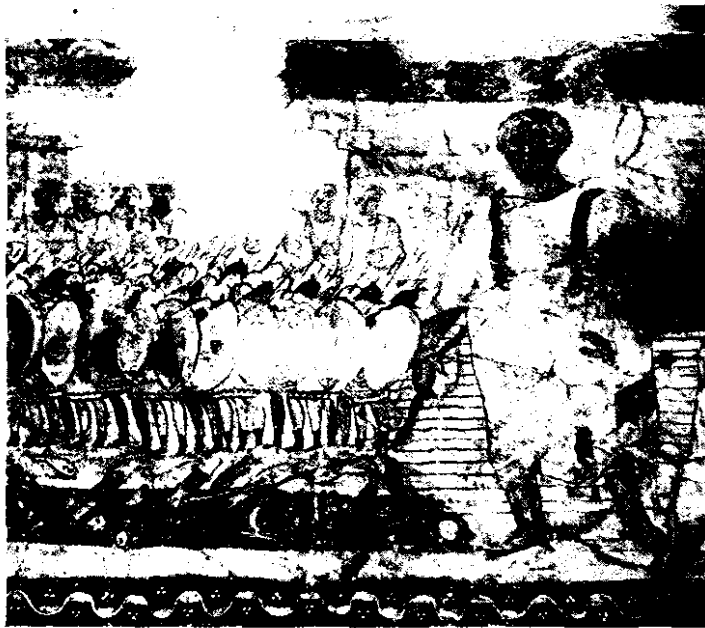
Ахурамазда в лице Ахримана; все противоречия бытия восходят к нему как единственной творческой причине — «Создающий свет и творящий тьму, делающий мир и производящий бедствия — я, Яхве, делающий всё это» (Ис. 45, 7 — едва ли не прямое воз-

Авраам и три ангела. Жертвоприношение Авраама. Мозаика. 532—547. Равенна, церковь Сан-Витале.



Жертвоприношение Авраама. Мозаика из синагоги в Вет-Альфе. 6 в.



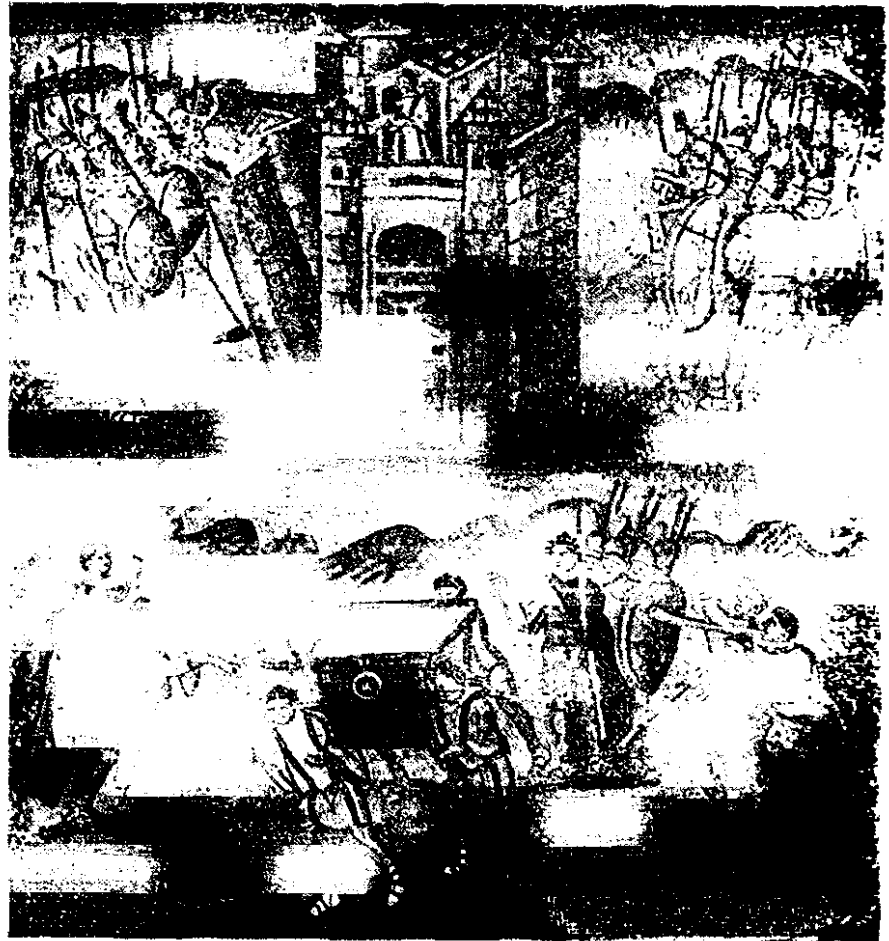


Слева — Исход из Египта и переход через Красное море. Фреска синагоги в Дуре-Европос. Первые века н. э. Дамаск, Национальный музей.



Справа — Моисей получает завет на горе Синай. Миниатюра из византийской «Библии Льва» 10 в. Рим, библиотека Ватикана.

Завоевание Иерихона. Мозаика. 432—440. Рим, церковь Санта-Мария Маджоре.



ражение на дуализм зороастрийской мифологии). Мир во всей своей совокупности сотворён десятью речениями Яхве (Быт. 1—3, 6, 9, 11, 14, 20, 22, 24, 26, 28), соответствующими десяти заповедям божьего закона (Исх. 20, 2—17), так что ближайшую аналогию сотворению мира представляет не брак и порождение, не битва, даже не работа мастера над изделием (хотя эта метафора применена в Иерем. 18, 2—6, где творение Яхве сравнивается с глиной в руке горшечника), но суверенное изрекание законов законодателем. Конечно, доктрина о сотворении мира богом «из ничего» — поздний догмат (сформулированный в пределах библейской литературы лишь во 2-й книге Маккавеев 7, 28, т. е. во 2 в. до н. э.); однако конкретно-мифологическая образность первой главы книги Бытия в смысловом отношении ближе к этому догмату, чем к параллельным мифологическим версиям. То же можно сказать и о других центральных темах и мотивах И. м. Так, в рассказе о «грехопадении» идея табу, с нарушением которого связана утрата первоначальной гармонии, выставлена особенно чётко и для этого освобождена от всякой расцветивающей детализации: поэтика мифа приближается к поэтике притчи. По шумеро-аккадской версии рассказа о потопе, это бедствие вызвано тем, что люди очень шумели и мешали богам спать; в эпосе о Гильгамеше рисуется, как боги не могут сговориться между собой, во время потопа дрожат, подобно псам, а после слетаются на запах жертвоприношения Ут-напишти, подобно мухам. Тема библейского рассказа — право-

судный гнев Яхве, который властно карает «развращение человека на земле» и милосердно спасает праведника. Но среди центральных тем И. м. есть и такие, которые должны быть признаны специфическими. Такова (не только и не столько сама по себе, сколько в совокупности своих функциональных связей и смысловых нагрузок) тема исхода из Египта. В любой мифологической системе может быть сколько угодно рассказов о том, как бог при определенных обстоятельствах помог своему народу; но ни один из этих рассказов не становится ни центральным критерием для суждения о самой сущности этого бога (между тем как Яхве может быть чуть ли не формально дефинирован как бог, осуществивший исход, — ср. Пс. 77/78 и особенно «исповедание веры» Втор. 26, 5—9), ни центральным символом для выражения самой сущности верующего в этого бога человека (см. ниже). Причина в том, что тема исхода становится материализацией темы «завета» (*berith*, «союз», «договор») между Яхве и его народом, темы, на службу которой в Библии поставлены все другие темы и мотивы, от самых важных до самых периферийных. Библейское употребление этимологической топики тоже специфично постольку, поскольку подчинено истолкованию всей истории мироздания, человечества и народа в духе «завета».

Чтобы понять значение идеи «завета», следует обратить внимание на особенность образа божества в И. м. Если каждый бог Египта или Месопотамии, Ханаана или Греции имеет свою «биографию», т. е. историю своего происхождения (генеалогия, играющую столь важную роль, например, у Гесиода), браков, подвигов, побед и страданий («страстей»), то у Яхве ничего подобного нет, причём не просто нет, но быть не может, и эта принципиальная невозможность подчёркивается в текстах вновь и вновь (уже в постбиблейских текстах один мидраш в насмешку над фараоном заставляет его задавать вопросы о Яхве: *молод ли он? стар ли он? сколько городов он победил?; соль рассказа — в несовместимости двух типов мифа*). Не имея «биографии», Яхве совершенно логично не имеет и портрета. Лишь на периферии библейской поэзии возможны реминисценции западносемитского (угаритского) образа бога-громовника (Алийану-Балу) как наездника туч (в синодальном переводе — «шествоющего на небесах», Пс. 67/68, 5 и 34); но этот образ дан лишь на правах метафоры и заимствован из иного мифологического круга. Для И. м. специфично иное отношение к своему центральному персонажу: «...говорил Яхве

к вам из среды огня; глас слов вы слышали, но образа не видели, а только глас; ...твёрдо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Яхве на Хориве из среды огня, — дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний» (Втор. 4, 12 и 15—16). Наглядность обычного мифа и овеществляющая эту наглядность пластика «кумира» отвергнуты как одно и то же «развращение». С Яхве можно вступить в общение, повинуюсь или не повинуюсь его «гласу», но его нельзя увидеть и изобразить; если мифологические тексты, как правило, охотно говорят о богах в третьем лице, рассказывая о них или даже описывая их, то для Библии характерна не речь о Яхве, но речь к Яхве и речь от имени Яхве.

Разумеется, миф «священной истории» генетически не мог не быть связан с материалом мифа природы. Ярость Яхве может обернуться пылающим совершенно физическим огнём: «Яхве был разгневан, его гнев воспламял, и огонь Яхве возгорелся среди них, и пожрал край стана» (Чис. 11, 1). Во время явления Яхве Моисею на Синае от горы идёт дым, как от печи (Исх. 19, 18). «Дух» Яхве (см. *Дух святой*) может выразиться как стихия ветра, порывом подхватывающего стаю перепелов (Чис. 11, 31). «Глас» Яхве, которого надо слушаться, описывается как самый настоящий гром (Пс. 28/29, где немалое внимание уделено последствиям этого грома в мире природы). Было бы грубым нарушением историзма понимать эти стихийные черты самообнаружений Яхве как простую метафору для «чисто» трансцендентного содержания; но не меньшей ошибкой было бы сводить к ним образ в целом. В конце концов, связь образа Яхве (и образов его ангелов, — Пс. 103/104, 4) со стихиями огня и ветра, которые наиболее динамичны и наименее вещественны, не отрицает, а наглядно утверждает внеприродную, волевою доминанту И. м. Напротив, тяжкая косность земли дальше от этой доминанты, и поэтому у Яхве нет на земле места, с которым он был бы природно связан, — в отличие от западносемитских локальных ваалов, самые имена которых включали обозначение принадлежащей им местности (Ваал Пеор, «хозяин Пеора», Мелькарт, «царь города»). И у Яхве есть святыне места, но преимуществу нежилые, бесплодные горы; свята и пустыня, в отличие от плодородных земель, присвоенных ваалами; но библейские тексты упорно подчёркивают, что Яхве не привязан к этим локальным объектам. Он — скиталец, свободно проходящий сквозь все пространство и по сути своей «не вмещаемый небом и землёй» (2 Парал. 6,

18 и др.): «вот, он пройдёт предо мной, и не увижу его, пронесётся, и не замечу его» (Иов 9, 11). Бытовой оловорой для таких представлений был кочевой образ жизни, когда-то присущий предкам древних евреев, а позднее — многочисленным переселения, «пленения» и изгнания. Однако для того чтобы образ бога-странника, не вмещаемого физическим космосом, был представлен с такой последовательностью, необходимы были наряду с бытовыми особые идейно-исторические предпосылки. Характерно, что Яхве вновь и вновь требует от своих избранных, чтобы они, вступив в общение с ним, прежде всего «выходили» в неизвестность из того места, где они были укоренены в родовой жизни: так он поступает с Авраамом, а затем и со всем еврейским народом, который понуждает к исходу из Египта. Этот мотив «выхода» имеет значение центрального символа: человек и народ должны «выйти» из инерции своего существования, чтобы «ходить пред Яхве» (ср. Быт. 17, 1). Судьба часто мучительной призванности, постигающая всякого рода шаманов, прорицателей и т. п. (ср. библейских пророков), вообще людей исключительных, играет здесь роль парадигмы судьбы народа в целом. Ибо если бог на своём собственном божественном уровне бытия не имеет партнёров — ни друга, ни антагониста, ни супруги, — то его партнёром оказывается человек или совокупность людей. С ним разыгрывается драма деяний и страданий божества, и ему достаются все перечисленные роли: как верный партнёр «завета» с Яхве человек есть «друг» Яхве (традиционный эпитет Авраама), его «домочадец», дружинник, который должен приходиться «на помощь» Яхве (Суд. 5, 23), вести под водительством Яхве его, Яхве, войны (Чис. 21, 14 упоминает утраченную Книгу войн Яхве); как отступник и противоборник «завета» и «царства божия» человек есть антагонист Яхве. Наконец, община в целом оказывается перед лицом Яхве его «супругой» (напр., Иерем. 1, 2; 3, 1—20; Иезек. 16, 3—63) — поклонением и пророков как нарушение брачной верности. Так мотив *священного брака*, обычно стоящий в центре мифологии природы имеющий горизонтальную структуру (бог — богиня), в И. м. перемещён в центр мифологии священной истории и получает вертикальную структуру (бог — люди); вся энергия, изливавшаяся в акте оплодотворения весеннего расцвета, направляется теперь на совокупность священного народа, как благословение любви и ярость ревности. Поэтому Яхве при всей своей грозной всемирности, или, вернее, именно благодаря ей, гораздо ближе к человеку, чем антро-

поморфные боги древнегреческой мифологии. Он ревниво и настойчиво требует от человека именно любви (ср., например, Ис. Нав. 22, 5). У Яхве в конце концов только одна цель, единственная, как он сам: найти человека в послушании и преданности себе. Полновластного обладания «небесами и землёй» ему недостаточно. Только в людях Яхве может «прославиться». В мидраше на Пс. 122/123 библейские тексты истолкованы следующим образом: «Вы мои свидетели, — говорит Яхве, — и я Бог» (Ис. 43, 12), т. е., если вы мои свидетели, я бог, а если вы не мои свидетели, я как бы не бог «...К тебе я поднимаю глаза, о ты, восседающий на небесах» (Пс. 122/123, 1); это означает, что если бы я не поднимал глаз, ты не восседал бы в небесах». Чтобы иметь «свидетелей», Яхве избирает себе отдельных избранников и целый народ, причём избирает по свободному произволению. В других системах отношения между народом и его богом не таковы: Мардук — за вавилонян, Амон — за жителей Фив и вообще за египтян, Афина — за афинян и вообще за греков, все они — против чужаков, но не потому, что они избрали свои народы, а в силу некой естественной принадлежности.

Из этого ощущения свободы и космической важности выбора богом человека, принимающего «завет», вытекает мистический историзм этой мифологии. Так, в книге Бытия многократно повторяются благословения и обещания, даваемые Яхве Аврааму и его потомкам, в силу чего возникает образ неуклонно растущей суммы божественных гарантий будущего блага. Эта идея поступательного движения и соединяет разрозненные повествования разновременных книг библейского канона в единый религиозно-исторический эпос. В Библии господствует длящийся ритм исторического движения, которое не может замкнуться и каждое звено которого (например, новеллы об Иосифе или о Руфи) получает свой окончательный смысл лишь по связи со всеми остальными. Со временем этот мистический историзм выступает всё отчётливее и сознательнее; кульминация историзма достигает в пророческих и особенно апокалиптических текстах.

Таковы центральные темы, заданные уже в Ветхом завете и составившие основу религиозно-мифологических представлений иудаизма. Они дополнялись иными темами и мотивами, чуть намеченными или вообще отсутствующими в Библии, но развивавшимися в послебиблейские эпохи. Разработка этой топки была тройкой: в раввинистической учёности Талмуда и мидрашей, в полуортодоксальной и внеортодоксальной мистической среде и,

наконец, в народных поверьях. Именно здесь на периферии, принципиальная «антимифологичность», отмечающая И. м. в центре (И. м. по отношению к «классическим» образцам мифов знаменует начало процесса демифологизации), уравновешивается большим простором для мифотворчества в собственном смысле.

Потусторонности, запредельности бога, провозглашённой иудаизмом, на периферии противопоставляется его «посюстороннее» присутствие, не только материализующееся, но и отделяющееся от него самого, а потому становящееся возможным объектом теургических или просто магических операций. Это присутствие — *Шехина*, превращающаяся у каббалистов в женскую ипостась самого Яхве, разлучённую с ним в космической муке изгнания и имеющую воссоединиться с ним в эсхатологическом событии избавления (гностики-манхейский мотив, наложенный на психологию средневековой еврейской диаспоры). Это «заповедное имя» Яхве — необыкновенно популярный и устойчивый мотив И. м., благодаря которому в средневековье и позднее прослеживаются архаичные представления (выявленные, например, в египетской мифологии) о том, что знание имени божества даёт магическую власть над самим божеством. «Заповедное имя» иногда отождествлялось с тетраграмматоном, т. е. табуированным именем «Яхве», звучание которого было забыто; его представляли себе и как иное, совершенно неведомое речение. Овладев именем, можно овладеть прерогативой бога — способностью создавать живое; так, в легенде о *големе* «заповедное имя», начертанное на лбу глиняного истукана, животворит его, как Яхве оживил некогда созданного из глины Адама. «Чудотворец», т. е. наполовину святой, наполовину мастер белой магии особого рода, каким его рисуют многочисленные рассказы о каббалистах и о хасидских цадиках, назывался «баалшем», т. е. «хозяин имени» (ср. прозвище Бешта, основателя хасидизма, 18 в.).

Эта линия прослеживается на протяжении тысячелетий: магические действия с именем бога запрещены ещё в ветхозаветной книге Исхода (20, 7), но они расцвели пышным цветом на исходе античности и не переставали стоять в центре народных поверий в средние века и позднее. Ибо мифологема имени служила тому, чтобы впустить через потайной ход изгнанные языческие представления о возможности для смертного получить власть над богом. К этому же ряду относится понятие «славы божьей», т. е. самообнаружения, самооткрытия сокровенного бога. От-

правную точку для размышлений и фантазий на эту тему искали в начале книги Иезекииля (меркава, т. е. престол-колесница Яхве, описанная в этом библейском тексте, стала излюбленным символом таинственного мира «славы»). Мифологическое воображение стремилось выделить и классифицировать различные уровни, сферы или духовные пространства «славы». Мистическая литература поздней античности и раннего средневековья любит образ небесного дворца или конгломерата семи дворцов с бесконечными переходами от одних залов или покоев (хехалот) к другим; каждый раз на пороге стоит стража, строго проверяющая достоинство пропускаемого. Все чувственные черты этой мифологема явно навеяны придворным бытом сасанидского Ирана, Византии, Халифата и т. п. Другой способ классификации — выделение десяти сефирот (представляющее аналогию вычленению эонов внутри плеромы в гностицизме); оно было особенно характерно для каббалы, но еще ранее, в трактате «Сефер йецира» («Книга творения», между 3 и 6 вв.) было соединено с доктриной о космическом смысле 22 букв еврейского алфавита: 10+22 дают «32 сокровенных пути премудрости» (см. *София*), из которых Яхве построил всё сущее. Мистика букв, каждой из которых придан тройный смысл — в мире людей, в мире звёзд и планет, в ритме времён года, специфична для И. м., дающей Торе именно как книге, как написанному тексту ранг космической парадигмы. Обособление ступеней «славы», таким образом, переходит в космологию, детализируемую впервые именно в послебиблейских текстах. Так, представлению о семи дворцах небес, рисующему мистический маршрут души, восходящей к богу, отвечает более материальное представление о семи небесах, каждое из которых имеет фиксированную функцию в «хозяйстве» Яхве (напр., Вилон — поднимающийся и опускающийся над солнцем занавес, Ракиа — «твердь», к которой прикреплено солнце, Маком — «вместилище», т. е. кладовая града и дождя, снега и тумана, и т. п.). На седьмом небе дождятся своего воплощения души нерождённых. Идея предсуществования человеческих душ, соединяющихся с телом в момент зачатия или после него, не только не чужда послебиблейской И. м., но и дополняется у мистиков представлениями о перевоплощениях душ. И. м. в своей ветхозаветной стадии проявляла необычное отсутствие интереса к индивидуальной эсхатологии: загробная участь представлялась как полюбывание в *шеоле*, без радостей и без острых мучений (ср. *Аид* у Гомера), в окончательной отлучённости от бога

(напр., Пс. 6, 6; 87/88, 11). В эллинистическую эпоху в И. м. входит представление (долго ещё вызвавшее споры в кругах иудейских теологов разного толка) о воскресении мёртвых и суде над ними, когда праведные будут приняты в царство мессии, а грешные отвергнуты. Здесь, однако, речь ещё шла не о загробной жизни в узком смысле, т. е. не о рае или аде для отрешённой от тела души, но о преобразении всего мира, входящего в своё новое состояние, и о блаженстве или погибели для души, воссоединившейся со своим телом. Именно эти чаяния, в которых индивидуальная эсхатология была соединена с космической эсхатологией и строго подчинена ей, были восприняты ранним христианством. Впоследствии, однако, И. м. проходит эволюцию, аналогичную той, которую прошла христианская мифология; конвергенция обеих этих мифологий, а также мусульманской мифологии приводит к переносу внимания на немедленную посмертную участь души, отходящей или к престолу Яхве, или в ад (хотя представление о страшном суде в конце времён остаётся). Детализация системы наказаний в аду, совершенно чуждая Библии и не так уж далеко зашедшая в талмудическо-мидрашистской литературе, доведена до предела лишь на исходе средневековья («Розга наставления»). Но космическая и «общенародная» эсхатология, столь специфичная для И. м., сохраняет свое значение. Следует отметить послебиблейскую разработку образа мессии и картин мессианского времени (здесь И. м. указывала путь таким созданиям мусульманской мифологии, как махди, «сокрытый имам» шиитов и т. п.). В средние века ещё острее, чем во времена «вавилонского пленения», понятие «изгнания», преодолеваемого в эсхатологической перспективе, становится центральной религиозно-мировоззренческой категорией. С талмудических времён циркулируют слухи о локализуемой то там, то здесь праведной стране, в которой на берегах реки Самбатюн в независимости и древней чистоте веры и обычая живут потомки «колен Израилевых» (кроме колен Иуды и Вениамина, от которых, как предполагалось, только и происходят евреи диаспоры); в контексте И. м. подобные представления выступали как антитеза «изгнания» и как предвосхищение мессианского времени. Сюда же относятся мифологизация образов Палестины и Иерусалима, представляющих земными эквивалентами и соответствиями горнего мира «славы».

Персонифицируется «слава» в ангелах. Детализация учения об ангелах (их имена, отчасти использу-

на амулетах; субстанция света или огненной, вихревой и водной стихий, из которой они сотворены, и т. п.) тоже разрабатывается именно послебиблейской стадией И. м. Талмуд описывает могущество ангелов, но предостерегает от смещения их с самим Яхве. Ангелам противостоят смутные образы демонологических суеверий — *Асмодей*, *Лилит* и другие женские демоны, подобно ей соблазнительные для мужчин и губительные для роженки и младенцев, как Аграт Бат-Махлат, Наама и т. п. (ср. в той же роли *Ламию* греческой мифологии); сюда же относятся болезнетворные духи, специализировавшиеся на особых родах недугов (Шаврири, Руах Церада, Бен-Темальюн и т. п.). Представления И. м. об ангелах и демонах в наибольшей степени сопоставимы с образами зороастрийской мифологии: семь архангелов — с семьёю *амеша спента*, сатана — с Ангро-Майнью и т. д. Раввинистическая традиция довольно холодно относилась к рассказам об этих существах, но в быту страх перед ними играл большую роль: так, от 17 таммуза до 9 аба по еврейскому календарю следовало остерегаться встречи с Кетебом Мерири — демоном с головой телёнка, с вращающимися рогами и единственным глазом в груди.

Мистическая литература, испытывавшая влияние иранской и особенно гностической мифологии, а также греческой идеалистической философии (пифагорейства, платонизма, неоплатонизма) и внеконфессионального «тайноведения» (астрологии, алхимии, физиогномики, наукообразной магии) и находившаяся в тесных отношениях с апокалиптикой, была подозрительной для ревнителей ортодоксии, но она определяла представления, фольклорные мотивы, бытовые поверья, философскую мысль носителей иудайской традиции на многие века, возрождаясь в каббале и близких направлениях иудаизма.

Каббала (предание), сформировавшаяся как эзотерическое мистическое учение в 13 в. в Испании и получившая распространение в средневековой Европе, развивает, с добавлением многообразных элементов неоплатонизма и гностицизма, заимствуемых из средневековой еврейской и арабской философии и частично разработанных в Талмуде, более ранние направления иудейской мистики. Бог понимается в каббалистической философско-мифологической системе как абсолютно бескачественная и неопределимая беспредельность — Эн-соф («бесконечное»), как радикальное отрицание всего предметного («Не», по терминологии священной книги каббалистов «Зогар»). Эн-соф не может, не ограничивая и не изменяя себя, не-

посредственно создать конечный мир, поэтому между Эн-соф и сотворённым миром устанавливаются десять посредствующих творческих сил — сефирот, первая из которых происходит непосредственно от бога путём эманации и творит вторую, вторая третью и т. д. До сотворения мира бог, будучи непознаваемым, как бы не существовал, явившись в акте творения через субстанцию сефирот, из которых проистёк чувственный мир. Так, стараясь разрешить парадокс трансцендентности Эн-соф и его единства с миром, каббала ставит на место представления о сотворении мира учение об эманации.

«Зогар» аллегорически толкует тексты Ветхого завета (Авраам и Сарра — это материя и форма вещей, фараон — дурное волнение, Египет — тело, Моисей — божественный дух и т. д.), вводит специфическую терминологию в наименовании бога и высших духовных субстанций, например «святой старец», «отец», «мать», «первочеловек», «невеста», «длинный и короткий лик» и т. д. В каббалу (видимо, под влиянием гностических и неоманихейских верований) проникают элементы дуализма. Согласно «Зогару», душа человека находится не только под влиянием творческих сил, чистых божественных сефирот: под царством светлых духов помещается тёмное царство злых духов, демонов, разрушительных сил, завлекающих душу человека в свои сети. Каббала развивает весьма далеко ушедшее от библейской мифологии учение о душе и загробной жизни как о метампсихозе (переселении душ): по окончании земной жизни человеческая душа, сохранившая свою чистоту, поднимается в царство вечных духов, душа же, осквернённая грехами, переселяется в тело другого новорождённого или даже в животное и пребывает в земной оболочке, пока не искупит своих грехов. «Зогар» описывает в фантастических картинах наготу души, рай и ад, часто останавливается на мрачной стороне жизни, её порочных аспектах. Позже к этому добавляется вполне гностическое по своему духу (в отличие от иудео-христианской идеи спасения мира) учение о том, что после грехопадения в мире образовалась смесь добра и зла, из которых первое воплощено в Адаме, а второе в Каине; цель человеческой жизни — подвигами веры и усовершенствованием души собрать и вознести к «первоисточнику» заключённые во мраке зла «божественные искры». Позднейшая каббалистическая теория выводит спорность мира из чрезмерного разлития в мире божественного начала: мир не мог вместить всю полноту последнего — возник беспорядок, доброе и злое перемешались.

и зло взяло верх над добром. Наступление мессианского времени как идеального мира совершенства, который не мог построить сам бог, каббала связывает с необходимостью «очищения душ» (чему и способствует их переселение). Именно эсхатологическими и мессианскими ожиданиями стимулируется дальнейшее развитие каббалистической мифологии в русле т. н. практической каббалы, основанной на вере в то, что при помощи специальных ритуалов, молитв и внутренних волевых актов человек может активно вмешиваться в божественно-космический процесс истории (например, приближать пришествие мессии). Вселенная уподобляется гигантской висючей цепи, у которой движения нижнего звена (на земле) отзываются на звеньях, находящихся наверху, или дереву (тип мирового древа), чьи корни образуют духовный мир сефирот; существование нитей между различными мирами позволяет воздействовать на любую из сефирот. Человеческая душа, будучи обительницей высшего мира, находится в связи со всеми сефирот и может воздействовать на них и на само божество. Более того, прообраз совершенного человека (*Адам Кадмон*), рассматриваемый как сумма всех десяти сефирот, занимает центральное место в мироздании и призван играть в нём исключительную роль. Человек сам воздействует на высшие сферы и на весь мир — каждый добрый поступок влияет на излияние света из Эн-соф в сефирот. В кружке каббалистов, обосновавшемся в 16 в. в Палестине как оудке земли, откуда будто бы легче воздействовать на «высшие сферы» и таким образом влиять на приближение мессианского времени, преобладание получает магическая сторона практической каббалы. Практикуется разложение слов священного писания, особенно имён бога, на буквы как символы космических явлений, использование числовых значений букв слова с заменой его словом с эквивалентным числовым значением (напр., Авраам, Разиил и Захария с суммой, равной 248) и т. д. — такие операции рассматривались как непосредственно влияющие на мир сефирот с их буквенными обозначениями, а также на ускорение процессов в мире, которые необходимо завершить до пришествия мессии (сроки эти вычислялись аналогичными методами). Элементы каббалистической мифологии получают распространение в народе, вырождаясь в близкие к шаманистским поверья о том, что человек каждым своим действием, словом, движением создаёт ангела или дьявола и о том, что путём заклинаний и мистических формул, надписываемых, в частности, на амулетах, можно изгонять

дьяволов, принудить ангелов приходить на помощь и т. д. Знаково-символическое отношение к миру, вообще характерное для каббалы как мифологизирующей системы с установкой на глобальную мифологизацию (ср. хотя бы физиогномику «Зогара», символически истолковывающую характер черт лица человека, а также упомянутые выше методы толкования в нём Библии), теперь доходит до предела. Весь мир, все человеческие поступки начинают рассматриваться как знаки, полные сокровенного смысла. Символически объясняются части тела человека (десять пальцев — десять сефирот, сердце — олицетворение «святой святых» и т. п.). Всё большую роль приобретает мессианско-аскетический аспект каббалистического учения, отвлечённо-космогонические его элементы отступают перед мистическо-мессианскими чаяниями искупления и эсхатологического конца, которые получают развитие в таких направлениях позднего иудаизма, как саббатянство, франкианство и др.

Ветхозаветное ядро было воспринято и христианской, и исламской традицией. Первая обращалась непосредственно к текстам Библии (Ветхий завет стал священным писанием и для христианства), в целом игнорируя послеполемическое развитие сюжетов в мишрах и подобной им литературе; вторая основывалась прежде всего на Коране, пересказывающем преимущественно не Библию, а какие-то изустно воспринятые поздние предания. Классическую поэзию ислама нельзя представить себе без таких сюжетов, как история Иосифа Прекрасного (Иусуфа), а европейское искусство средневековья, Возрождения, барокко и последующих эпох — без таких тем и образов, как сотворение мира, грехопадение Адама и Евы, юный Давид, выходящий на бой с Голиафом или играющий на арфе мрачному Саулу, Юдифь с головой Олоферна и т. п. (изобразительное искусство самой иудаистической традиции бедно ввиду абсолютного запрета изображать бога и неодобрения изображения священных сцен вообще; в числе исключений можно назвать фрески синагоги в Дура-Европос позднеантичной эпохи и мозаику синагоги в Бет-Альфе раннесредневекового периода, на которых сохранились изображения библейских сцен). Не менее обильно питали ветхозаветные темы мировую литературу — от «Божественной комедии» Данте и «Потерянного рая» Дж. Мильтона до «Иосифа и его братьев» Т. Манна и заимствования и переосмысления библейских образов в мировой поэзии вплоть до новейшего времени (об отражении библейских сюжетов в искусстве и литературе см. в

статьях о конкретных персонажах и сюжетах И. м.).

Лит.: Вельгаузен Ю., Введение в историю Израэля, пер. с нем., СПб., 1909; Фрэзер Дж., Фольклор в Ветхом завете, пер. с англ., М.—Л., 1931; Ранович А. Б., Очерк истории древнееврейской религии, М., 1937; Амусин И. Д., Рукописи Мертвого моря, М., 1960; Происхождение Библии, М., 1964; Косидовский Я. З., Библейские сказания, [пер. с польск.], 4 изд., М., 1978; Старкова К. Б., Литературные памятники Кумранской общины, в кн.: Палестинский сборник, в. 24 (87), Л., 1973; Белецкий М. С., О мифологии и философии Библии, М., 1977; Albright W. F., From the stone age to christianity, 2 ed., Garden City [N. Y.], 1957; ег. же, Archaeology and the religion of Israel, [4 ed.], Baltimore, 1956; Eissfeldt O., Einleitung in das Alte Testament..., 3 Aufl., Tübingen, 1964; Sellin E., Fohrer G., Einleitung in das Alte Testament, 11 Aufl., Hdb., 1969; Buber M., Schriften zur Bibel, Werke, Bd 2, Münch., 1964; Ginzberg L., The legends of the Jews, v. 1—7, Phil., 1942—47; Bin-Gorion M. J., Die Sagen der Juden, 2 Aufl., Bd 1—5, B., 1935; Graves R., Patall R., Hebrew myths. The book of genesis, L., 1964; Gaster T. H., Myth, legend and custom in the Old testament, t. 1, N. J., 1975; Hooke S. H., The origins of Early Semitic ritual, Oxf., 1938; Schimkeli H., Hellige Hochzeit und Hoheslied, Wiesbaden, 1956; Vriezen T. C., The religion of ancient Israel, L., 1969; Johnson A. R., Sacral kingship in ancient Israel, 2 ed., Cardiff, 1967; Bentzen A., Messias — Moses redivivus — Menschensohn, Z., 1948; Russell D. S., The method and message of Jewish Apocalyptic, L., [1964]; Jaubert A., La notion d'alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne, [P., 1963]; Rost L., Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen einschließlich der grossen Qumran-Handschriften, Hdb., 1971; Maier J., Schuber K., Die Qumran-Essener Texte der Schriftrollen und Lebensbild der Gemeinde, Münch., 1973; Scholem G., Die jüdische Mystik in ihrer Hauptströmungen, Z., 1957; Biblisch-historisches Handwörterbuch, hrsg. von B. Reicke, L. Rost, Bd 1—3, Gött., 1962—66; Bibel-Lexikon, hrsg. von H. Haag, Lpz., 1969; Lurker M., Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole, Münch., 1973; Unger M. F., Bible dictionary, Chi., 1976.

С. С. Аверкиев, М. Б. Мейлах
(мифология каббалы).

ИУНИТ (iwnjt), в египетской мифологии богиня города Гермонт (егип. Иуни). Её имя также родственно египетскому названию Гелиополя — Он. С И. отождествлялась *Рат-тауи*, близкая *Ра*, центром культа которого был Гелиополь. Поэтому можно полагать, что И. была связана также с Гелиополем.

Р. Р.

ИУСАТ (iws't), в египетской мифологии рука *Атума*. Отождествлялась с *Хатор*. Священное дерево И. — акация («дерево жизни и смерти»). Древние греки называли И. Саосис.

Р. Р.

ИФА, в мифологии йоруба божество гадания, мудрости, судьбы. И. называют также богом пальмовых орехов, так как ими пользуются при гадании. Согласно мифам, И. появился на земле в городе Ифе (древнейшем из городов-государств йоруба, их священном центре), но впоследствии обосновался в городе Адо. Там он посадил на скале орех, из которого сразу выросло 16 деревьев. Культ И. приобрёл у йоруба очень большое значение; жрецы И. считались главнейшими среди других. К ним



Сосуд для гадания, используемый йоруба в культе Ифа. Дерево.

обращались за советом, прежде чем начать войну или пойти на примирение, приступить к постройке дома, в случае бездетности и т. д. В честь

И. устраивали ежегодные празднества. Ср. Фа в дагомейской мифологии.

Е. К.

ИФИГЕНИЯ (Ἰφίγενεια), в греческой мифологии дочь Агамемнона и Клитемestры. Когда греческий флот, направлявшийся под Трою, задержался в беотийской гавани Авлиде из-за отсутствия попутного ветра, жрец Калхант объявил, что богиня Артемиды гневается на греков за оскорбление, нанесённое ей Агамемноном, и требует принести ей в жертву И. Уступая настойчивым требованиям ахейского войска и главным образом Одиссея и Менелая, Агамемнон вызвал И. в Авлиду под предлогом её бракосочетания с Ахиллом; в момент жертвоприношения И. была похищена с алтаря Артемидой, заменившей её ланью; по другой версии — медведицей или телкой (возможно, с этого момента место И. среди дочерей Агамемнона занимает Ифианасса, Нот. II IX 145). Сама же И. была перенесена богиней в Тавриду и сделана жрицей в её храме. Здесь она должна была приносить в жертву всех попавших в эти края чужеземцев. От руки И. чуть было не погиб её брат Орест, прибывший в Тавриду по велению Аполлона для того, чтобы вернуть в Элладу деревянный кумир Арте-

миды. Но брат и сестра узнали друг друга, и И. спасла Ореста; они вместе возвратились в Грецию. И. продолжала служить Артемиде в её храме в аттическом поселении Бравроне. Здесь уже в историческое время показывали могилу И., а в соседнем селе Галах Арафенидских и других местах деревянную статую Артемиды, доставленную якобы из Тавриды. Таким образом сводились воедино данные культа и мифа об И., сложившегося в Греции на протяжении 7—6 вв. до н. э. и распространившегося далеко за её пределами [Геродот (IV 103), сообщая о существующем у скифов в Тавриде культе богини Девы (местная параллель греческой Артемиды), добавляет, что они называют эту богиню И. дочерью Агамемнона. Согласно Павсанию (II 35, 2), Артемиды иногда носила прозвище И.].

В мифе об И. отразились напластования различных периодов общественного сознания и стадий развития греческой религии. Культы И. в Бравроне и Мегаре, а также отождествление её то с Артемидой, то с Гекатой свидетельствуют, что И. была некогда местным божеством, чьи функции затем были переданы Артемиде. В чудесной замене И. на жертвенном алтаре животным сохраняется вос-

Ифигения в Тавриде. Фреска из Помпей. I в. н. э. Неаполь, Национальный музей.



Жертвоприношение Ифигении. Фреска из дома Трагического поэта в Помпеях. I в. н. э. Неаполь, Национальный музей.



понимание о первоначальных людских жертвоприношениях, которые были обычными в эпоху первобытной дикости, но затем стали восприниматься как отвратительная жестокость, недостойная греков и оттеснённая на периферию «варварского» мира. При этом выбор животных, заменяющих человека в жертвоприношении Артемиде, указывает на древнейшую зооморфную стадию в представлениях о божестве: почитаемая первоначально в облике лани или медведицы богиня Артемиде затем охотнее всего принимает в жертву именно этих животных.

Миф о принесении в жертву И. впервые получил отражение у Гесиода («Каталог женщин», фрагмент 23а, 17—26) и в эпической поэме «Киприи» (7 в. до н. э.), затем — в хоровой лирике (Стесихор, Пиндар) и у афинских драматургов 5 в. до н. э. От трагедий «И.» Эсхила и «И.» Софокла дошли незначительные фрагменты; целиком сохранились «Ифигения в Авлиде» и «Ифигения в Тавриде» Еврипида. Использованный в последней из них миф о возвращении И. из Тавриды получил обработку также в не дошедших до нас трагедиях Софокла «Хрис» и «Алет». Материал греческих авторов был положен в основу произведений римских трагиков: Энния («И. в Авлиде»), Невия («И.»), Пакувия («Хрис»), Акция («Агамемноны» по «Алету» Софокла). В римской поэзии жертвоприношение И. послужило Лукрецию для изобличения жестокости религии (Lucr. I 82—101); краткое изложение всего эпизода у Овидия (Met. XII 24—36).

В европейской драматургии первые трагедии на сюжет мифа — переводы-перелетки произведений Еврипида: в 16 в. — Л. Дольче «И. в Авлиде», Т. Себилле «И. в Авлиде»; в 17 в. — О. Скамакка «И. в Авлиде» и «И. в Тавриде», С. Костер «И.» и Ж. Ротру «И.». Первое самостоятельное драматургическое воплощение мифа в новое время «И. в Авлиде» Расина. В драматургии 18 в. разрабатывался главным образом сюжет «И. в Тавриде» (наиболее значительная трагедия Гёте, знаменовавшая новый этап в освоении античного наследия). В 19—20 вв. было создано около 50 трагедий на сюжеты мифа об И. (самостоятельные интерпретации, обработки произведений Еврипида и т. д.). Наиболее значительные среди них — «И. в Дельфах» и «И. в Авлиде» Г. Гауптмана.

Миф об И. неоднократно находил воплощение в изобразительном искусстве античности — в живописи (ряд помпейских фресок), пластике (рельефы этрусских и римских саркофагов и др.), вазописи, мозаи-



Геракла и Эврит пируют в доме Ифита, им прислуживает Иола. Фрагмент росписи чёрнофигурного кратера. Ок. 600 до н. э. Париж, Лувр.

ке, произведениях торевтики. Характерно, что на многих произведениях античного искусства (рельеф «Алтаря Клеомена», фреска из дома Трагического поэта в Помпеях и др.) отец И. Агамемнон в сцене жертвоприношения изображён с лицом, скрытым под плащом (изображение искажённого страданием лица противоречило бы принципам античной эстетики). В античных произведениях (рельеф Веймарского саркофага, ряд апулийских амфор и др.) изображалась также сцена узнавания И. Ореста, бывшего в Тавриду.

В кон. 16 — сер. 18 вв. было создано около 100 произведений на сюжет «жертвоприношение И.», в числе которых рисунок Аннибале Карраччи, фреска Доменикино, картина И. Ф. Ротмайра, фреска и несколько картин Дж. Б. Тьеполо. В 19 в. к мифу обращаются В. Каульбах, А. Фейербах, В. А. Серов и др.

Широкое распространение получил миф в европейском музыкально-драматическом искусстве (ок. 70 опер в 17—18 вв.). Наиболее значительные произведения: «И. в Авлиде» Д. Скарлатти, Н. Порпоры, Н. Йомелли, Дж. Сарти, К. В. Глюка; «И. в Тавриде» Д. Скарлатти, Т. Траэтты, Б. Галуппи, К. В. Глюка.

ИФЙКЛ (Ίφικλῆς), в греческой мифологии сын Амфитриона и Алкмены, единоутробный брат Геракла, отец Иолая. К колыбели близнецов И. и Геракла Гера послала двух огромных змей, увидев которых И. испугался, а Геракл задушил их. И. сопровождал Геракла во многих его странствиях и был участником ряда его подвигов (очистка Авгиевых

конюшен, война с Лаомедонтом и Гиппокоонтом) и калидонской охоты (Apollod. I 8, 2—3). Погиб во время битвы Геракла против сыновей Гиппокоонта (II 7, 3); по другому варианту — в борьбе с племянниками элидского царя Авгия — близнецами Эвритом и Клеатом, прозванных Молионидами. Похоронен в Аркадии, где существовал его культ (Paus. VIII 14, 6).

ИФЙТ (Ίφίτος), в греческой мифологии один из аргонавтов (Hug. Fab. 14), сын эхалийского царя Эврита, брат Иола (Apollod. II 6, 1). Когда Эврит заподозрил Геракла в краже стада быков (на самом деле быков увёл Автолик), тот, чтобы доказать свою невиновность, отправился искать пропавшее стадо. И. пошёл вместе с Гераклом; в пути Геракла охватило безумие, в припадке которого он сбросил И. со стены города Тиринф (Apollod. II 6, 1—2). По другому варианту мифа, Геракл рассердился на Эврита за то, что он не захотел выдать за него свою дочь Иола, и украл его стадо. И. погнался за Гераклом, но был убит им в доме Геракла, нарушившего тем самым закон гостеприимства (Hom. Od. XXI 22 след.).

И. подарил Одиссею волшебный лук своего отца, с помощью которого тот впоследствии расправился с женихами Пенелопы (Hom. Od. XXI 31; Apollod. epit. VII 33).

ИФРИТ (ifrit), в мусульманской мифологии вид джиннов, отличающихся особой силой. Упоминаются в Коране (27:39). В фольклоре арабских народов И. иногда считаются душами умерших.

ИХЕТ (ih.t), в египетской мифологии богиня неба, небесная корова, родившая солнце. Очень рано была отождествлена с Хатор. Р. Р.

ЙХИ (ihj), в египетской мифологии бог музыки, сын Хатор и Гора Бехдетского. Изображался в виде ребёнка с музыкальным инструментом — систром в руках. Р. Р.

ИЦАМНА, Ицамнга («дом игуаны»), в мифологии майя одно из главных божеств. Первоначально, в доольмекскую эпоху это божество представлялось в виде каймана или кайманихи, спутника и ипостаси «богини с косами» (см. *Индейцев Центральной Америки мифология*), владыки съедобных улиток и водных растений. Впоследствии И. становится небесным божеством, голова которого образует землю, а туловище небесный свод. Появляются представления о вселенной как о гигантском доме, стены которого образуются четырьмя рептилиями (кайманами или игуанами), смыкающимися внизу головами, а сверху — хвостами; отсюда и собственное имя И., и ассоциации со странами света и цветовой символикой. В ольмекское время И. становится одним из главных божеств; иконографический облик его разнообразен: небесный дракон (рептилия + птица + ягуар) или антропоморфный — старик. В дальнейшем культ этого божества увязывается с хтоническими аспектами (подземный огонь, вулканы, растительность), а также с водными божествами дождя, росы. Появляется множество ипостасей И., отражающих эти связи (И.-Кавиль — олицетворение урожая, И.-Туль — плохих дождей, портящих посевы, И.-Кинич-Ахав — солнца, И.-Каб — земли, И.-Кабуль — творец, создатель мира), жрецы разрабатывают сложные мифологемы, чтобы увязать все эти аспекты одного божества в единое целое. И. становится творцом мира, изобретателем письменности, основателем жречества. Источники 16 в. называют его супругой то богиню *Иш-Чель*, то Иш-Чебель-Иаш, то Иш-Асаль-Вох.

Изображениями И. то в виде старика, то в зооморфном облике пропозано всё искусство майя 1—13 вв. На Юкатане фасад многих зданий представляет одну гигантскую маску И. Он становится богом — покровителем правителей майяских городов-государств; атрибуты их власти являются символом И. После исламского завоевания миссионеры (напр., Б. де Лас Касас) уподобляли И. христианскому богу-отцу. Р. В. Кинжалов.

ИЦАПАЛОТЛЬ («обсидановая бабочка»), в мифологии ацтеков

богиня судьбы, связанная с культом растений. Первоначально была одним из божеств охоты у чичимков. Изображалась в виде бабочки с крыльями, утыканными по краям обсидановыми лезвиями, или в виде женщины с когтями ягуара на руках и ногах. Р. К.

ИЧА, Итьте, в самодийской мифологии (у селькупов) герой. Именуется также Ичкачка, Ичкачка («Ича-племяшек»). И. — персонаж, возникший в эпоху прасамодийской общности. В цикле мифов, записанных К. Доннером, И. выступает как культурный герой. Его атрибуты — лук со стрелами и лыжи. Иногда указывается, что эти предметы И. дала воспитавшая его старуха-бабушка, с которой он живёт в одном чуме. Основной сюжет цикла — борьба И. с великаном-людоедом Пюнегусе, убившим и съевшим его родителей. Хотя Пюнегусе значительно сильнее И., И. благодаря своей хитрости в конце концов побеждает и сжигает великана (из его пепла возникают комары). И. уничтожает слепого шамана, проглотившего его вместе с чумом и бабушкой (И. ножом прорезал отверстие в животе шамана и спасся), избавляет от похитителей трёх дочерей лесного духа и женится на них; одна из жён рождает «медведя-идола» (предка селькупов из рода медведя с реки Кеть). Завершив свои подвиги, И. оставляет землю селькупов во владение семизубому демону и «отлу всех русских Кэристу» и удаляется на отдых.

В космогонических мифах И. — олицетворяющий добро начало божественный покровитель селькупов (в этом качестве он включается в высший уровень пантеона), небесный всадник (от его коня рождены шаманские духи-помощники — саблерогие олени), громовержец, поражающий стрелами-молниями злых духов, слуг бога зла *Кызы* (в частности, считалось, что гроза есть поединок И. и слуг *Кызы*). И. часто отождествлялся с сыном Нума Нунья. В ряде мифов И. — сын старика Лиманча, который вместе с семьёй переселился на небо из-за преследований *Кызы*. Согласно одному из мифов, И. и *Кызы* (его двоюродный брат) в пылу сражения, начинавшегося на земле (где первоначально жил И.), поднимаются всё выше и попадают на седьмой ярус неба. Там их кольчуги слипаются от жары и противники делаются неподвижными (борцов освобождает старуха-покровительница). Борьба И. и *Кызы* продолжается и поньше, но ни один из них не может победить другого, потому что добро и зло до сих пор существуют в мире.

В фольклоре И. — плут-трикстер, причём не всегда удачливый. Его хитрости направлены против злых духов и демонов, различных врагов селькупов (напр., русских купцов и воевод), а иногда и против собственной родни. В некоторых случаях И. вводится в волшебные сказки русского происхождения на место героя-трикстера (Иванушки-дурачка, младшего брата) или последний наделяется атрибутами И. (чум, бабушка, лук со стрелами, лыжи). У нганасанов И. соответствует Дяйку, у энцев — Ди'а, у ненцев — Йомбо. Ср. также Дебегей у юкагиров, Альбэ у кетов, Одёлоко (Оёлоко) у долган, Ивиль у эвенков.

Лит.: Доннер К., Самодийский эпос, в сб.: Труды Томского общества изучения Сибири, т. 3, ч. 1, Томск, 1915.

Е. А. Хелинский.

ИЧЧЙ, в якутской мифологии духи — хозяева предметов, вещей, явлений природы или определённых мест среднего мира. Считалось, что И. появляются даже у совершенно незначительных вещей, например у ожига, которым поправляют дрова в очаге. При соблудении почтительного отношения к И. они не причиняют никакого вреда, а являются духами — покровителями человека. Наиболее почитаемые И.: *Ан дархан тойон*, *Бай Бай-анай*, *Ан дархан хотун*. Ср. также *ээ*, *эзи* у тюркоязычных народов, *эжины* у бурят, *эдзены* в мифологии монгольских народов. Н. А.

ИШВАРА (др.-инд. *Їшвага*, «господин»), в индуисткой мифологии одно из имён *Шивы*. В ряде индуистских сект все боги и в т. ч. их верховная триада: *Брахма*, *Вишну* и *Шива* — рассматриваются лишь как ипостаси И. В философии ведантизма И. выступает как активная манифестация пассивного абсолюта — *брахмана*. П. Г.

ИШБОКО, Ишбйе, в мифологии хадзапи (район озера Эяси в Танзании) солнце, демиург, культурный герой. И. создал людей и животных, предписав диким животным жить в саванне; он обратил колдунов в носорогов, а людоедов в леопардов. Рассерженный на павианов, забывших принести для него воду, И. превратил часть из них в хадзапи. И. дал племенам исанзу и ирамба буйволов, овец и коз, семена проса и мотыгу для обработки земли, и они стали земледельцами; мангати получили буйволов, коз, овец и ослов, они стали скотоводами. Хадзапи, которые пренебрегли приказаниями И., он предписал жить в саванне и питаться лишь тем, что там есть. Через своего посредника Индаюя, первого вождя хадзапи, И. передал им много полезного, в т. ч. священные игры и необходимые для них му-

зыкальные инструменты, опыхала. Первой «игрой» был ритуальный танец эпембе, исполнение которого должно было помочь хадзапи добывать мясо и другую пищу. И. обучил Индаю готовить яд для стрел и стрелять из лука. Благодаря И. хадзапи научились готовить еду, делать посуду из скорлупы яиц страуса; мужчины получили от него луки и стрелы, женщины — палки для выкапывания корней и клубней.

После удачной охоты хадзапи приносили в жертву И. мясо убитых животных. Во многих мифах вместе с И. действует Хайнэ. Е. К.

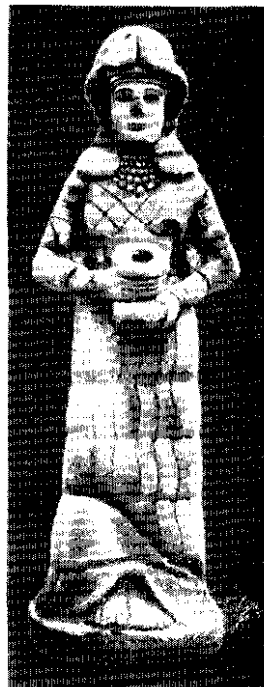
ИШТАР (аккад.), в аккадской мифологии центральное женское божество, соответствует шумерской *Инанне*. Главные аспекты И. — богиня плодородия и плотской любви; богиня войны, распри; астральное божество (олицетворение планеты Венера). Имя восходит к более древнему *Астар*, что у восточных семитов означало «богиня» (вообще), у западных (в форме *Астарт*, *Астарты*) было именем собственным определённой богини, а у южных — бога. Нарисательный характер слова *Астар* способствовал поглощению образом И. множества шумерских и хурритских образов богинь (напр., хуррит. *Нину* или *Нино* стала «Иштар Ниневийской»). Однако чаще всего аккадская И. (упоминания с сер. 3-го тыс. до н. э.) соответствует шумерской *Инанне*. Почиталась как местное божество во многих центрах Южного и Северного Двуречья (Аккад, Арбела, Ниневия, Ашшур, Ур, Урук и др.). Может выступать под именами *Анун(н)Иту* и *Нанайя* (родственное И. божество, впоследствии, видимо, полностью с ней отождествлённое). В Уруке культ И. был связан с оргиастическими праздниками, включавшими самоистязания (возможно, самооскопление), проявлениями сексуальной свободы, принесением в жертву девственности жрицами — «кадишту». И. считалась покровительницей проституток, гетер и гомосексуалистов. Судя по «Эпосу об Эрре», попытки уничтожить обряды И. в Уруке делались с кон. 2-го тыс. до н. э., но окончательно И. (в ипостаси *Нанайя*) потеряла характер богини оргиастического культа, по-видимому, лишь к концу правления Ахеменидов (5—4 вв. до н. э.). Наиболее распространённые эпитеты — «владычица богов», «царица царей», «яростная львица», «И-воительница». В иконографии И. иногда изображается со стрелами за спиной.

Основные мифы: 1. И. предлагает свою любовь *Гильгамешу*, а тот

Слева — Богиня Иштар на льве, её символическом звере. Рельеф из Эцидунны. Париж, Лувр.



Справа — Статуя богини из храма в Мари. Начало 2 тыс. до н. э. Халеб, Национальный музей.



отказывается, мотивируя отказ непостоянством и коварством богини и перечисляя погубленных ею возлюбленных — людей, богов и животных (льва, коня). За это И. мстит герою, насылая на Урук небесного быка — чудовище, созданное по её просьбе её отцом Ану (шумер. *Ан*) (миф известен из VI таблицы эпоса о Гильгамеше «О всё видавшем»). 2. Нисхождение И. в преисподнюю, в результате на земле прекращается любовь, животная и растительная жизнь. В аккад. И. отчётливее, чем у шумерской *Инанны*, выступают также функции богини — создательницы жизни, помощницы при родах. Военный аспект И. ярче всего выступает в северных центрах её культа, в частности в Ассирии; здесь она — дочь верховного бога *Ашшур*. Со 2-го тыс. до н. э. культ И. широко распространяется у хурритов (где она идентифицируется главным образом с местной богиней *Шавушкой*), хеттов и др. См. также *Астарт*.

В. К. Афанасьева, И. М. Дьяконов.

ИШТЛЯЙЛОН («чёрное личико»), в мифологии ацтеков бог здоровья. Ему совершались жертвоприношения, когда ребёнок начинал говорить; больных детей лечили водой из кувшинов, стоявших перед статуей И.

ИШУЛЛАНУ (аккад.), в аккадской мифологии садовник Ану, отца богини *Иштар*. За отказ разделить любовь с богиней был превращён ею в животное (крота?) или насекомое

(паука?) (VI таблица эпоса о Гильгамеше). В. А.

ИШУМ (аккад., возможно связано с *ишату*(м), «огонь»), в аккадской мифологии (в старовавилонской традиции) брат солнечного бога *Шамаша*, советчик и посол бога подземного мира *Нергала*, а также бога чумы и войны *Эрры*; кроме того, посол богов вообще. В противоположность своему господину Эрре настроен благожелательно по отношению к людям, старается смягчить ярость гневного бога. В подземном мире — проситель за умерших перед *Нергалом*. Охраняет людей, особенно больных, в ночи. В «Эпос об Эрре» вставлена хвала И. В. А.

ИШХАРА, в мифологии ряда народов Передней Азии архаическое божество неизвестного происхождения. Варианты имени (восходящего, вероятно, к глубокой древности — к дошумерскому языковому субстрату) распространены по всей Передней Азии (в Эламе — *Ашхара*, в Вавилонии с периода III династии Ура — *Эшхара*, в Угарите — *Ужхара*, у хурритов — *Ишхара*, как и в Вавилоне). Первоначально, видимо, богиня плодородия: в аккадском эпосе о *Гильгамеше*, где И. замещает богиню *Иштар*, тот вступает с нею в священный брак. С *Иштар* — воительницей идентифицируется позднее. Кроме того, И. — «владычица справедливости и суда», её именем гарантируется верность клятве.

И. — мать «семёрки» (группы демонических существ). Эмблема И. — скорпион, а также созвездие Скорпиона.

В. А.

ИШ-ЧЕЛЬ («радуга»), в мифологии майя богиня луны, покровительница ткачества, медицинских знаний и деторождения; считалась супругой *Ицаньи*. К святилищам И.-Ч. в Исамале и на острове Косумель совершались многочисленные паломничества ради исцеления от болезней. В жертву ей приносили красивых девушек.

Р. К.

ИЭИИХСЙТ, в якутской мифологии богиня-посредница между богами и людьми. И. представляли в виде богато одетой женщины, иногда — кобылицы светлой масти. Согласно мифам, она принимает просьбы к богам и приносит их решение. И. — покровительница наиболее счастливых людей, забывает о них с детства и охраняет их от злых духов *абасы*.

Н. А.

ИАГУС (*yǝl, yǝt*), в древнеарабской мифологии бог-предок, покровитель и владыка страны племён мурад и махидж. Возможно, божество солнца. Посвящённый И. идол изображал льва. Очевидно, И. почитался также в государстве Набатей и у самудских арабов, где слово «Иагус» встречается как элемент имени (в теофорных именах). Мусульманская традиция рассказывает о войне племён мурад и махидж за владение И. и причисляет И. к «богам, которым поклонялись сородичи *Нуха*» (Коран 71:23). Комментаторы считали, что И. (так же как *Иаук*) — имя обожествлённого древнего героя.

А. Г. Л., М. П.

ИАДЖУДЖ И МАДЖУДЖ (*yā-djūdǝj wa-mādjūdǝj*), в мусульманской мифологии народы, живущие на далёком востоке и распространяющие нечестие по земле. Соответствуют библейским *Гого* и *Магогу*. Согласно Корану, *Зу-л-Карнайн*, дойдя до мест, где жили И. и М., построил между двумя горами сдерживающую эти народы железную плотину. «И не могли они взобраться на это и не могли там продырявить» (18:92—97). В Коране говорится, что накануне страшного суда И. и М. прорвут плотину «и устремятся с каждой возвышенности» (21:96).

Предание добавляет, что И. и М. каждую ночь выгаются сделать подкоп под плотину, но аллах наутро заделывает брешь. Люди эти высоки и широки, а у некоторых уши могут закрыть всё тело. Вырвавшись из-за плотины, они покорят всю землю, выпьют всю воду из Тигра, Евфрата и Тивериадского озера, перебьют всех людей. Потом они станут пускать стрелы в небо,

и аллах погубит их, настав червей, которые закупорят их носы, уши, горла.

М. П.

ИАКУБ (*yāqūb*), в мусульманской мифологии пророк (Коран 19:50). Соответствует библейскому *Иакову*. Однако в ранних сурах Корана называется сыном *Ибрахима*, братом Исхака (6:84; 19:50; 21:72; 29:26). Генеалогия, соответствующая библейской (И. — сын *Исхака*), отражена в поздних сурах (2:130, 134). В Коране имя И. часто упоминается в рассказе о его сыне *Иусуфе* (12:68, 93—94). В поздних вариантах предания повторяется ряд библейских сюжетов, дополненных некоторыми отсутствующими в Библии деталями (волк, свидетельствующий И. о лжи братьев *Иусуфа*, и др.).

М. П.

ИАММУ (уп, «море»), в западносемитской мифологии бог — властелин водной стихии, прежде всего моря. И. — один из основных претендентов на власть над миром и богами, деспотичный и жестокий. Его обычно сопровождают морские чудовища — дракон, *левиафан* и др. Олицетворяющий злое начало, И. (наряду с *Муту*) — враг *Балу* (Баал-Хаддада). Согласно угаритским мифам, для И. *Кусар-и-Хусас* по повелению *Илу* строит дворец — символ власти и могущества. Боги вынуждены платить ему дань. Во время собрания всех богов во главе с *Илу* И. присылает вестников с требованием, чтобы *Балу* подчинился ему и стал его рабом. Испуганный *Илу* уступает. В гневе *Балу* хочет убить посланцев, но *Анат* и *Астарт* (которая вообще, очевидно, выступает как посредница в борьбе богов с И.) останавливают его. *Кусар-и-Хусас* делает для *Балу* чудесные палицы, названные им «гонитель» и «удалитель». С их помощью *Балу* удаётся победить И. в битве: после удара «гонителя» И. ещё продолжает борьбу, но «удалитель» поражает его насмерть. *Астарт* укоряет *Балу* за убийство И. В другом мифе победительницей И. выступает также *Анат*. По египетским источникам известен аналогичный, видимо, палестинско-ханаанейский миф о том, как И. требовал высшей власти над богами и как *Сет* (*Балу*) победил его. В иудейской доудантической традиции с И. борется и одерживает победу *Иахве* (см. *Иево*; ср., вместе с тем именование И. в одном из угаритских текстов как *Иево*). В эллинистический период И. отождествлялся с *Тифоном*. В схватке с *Тифоном*-И. гибнет, но затем воскресает *Мелькарт*; борьбу с И. ведёт также *Бел*.

И. Ш.

ИАРИХ (*yḥ, «луна»*), в западносемитской мифологии бог луны, в Угарите — сунруг богини луны

Никкаль, культ которой заимствован из Месопотамии (см. *Нингаль*). Согласно угаритскому мифу, И. просит *Никкаль* в жены у её отца *Хархабви* — «царя летних плодов» (имя, возможно, хурритское) и предлагает за неё богатые дары. *Хархабви* противится, советуя И. взять в жены *Падарай* — одну из дочерей *Балу* (*Алийану-Балу*) или *Иабардамай* — дочь (?) *Астара*. Однако И. настаивает, и *Хархабви* вынужден уступить. И. выплачивает огромный брачный выкуп (тысячу сиклей серебра, мириад сиклей золота, драгоценные камни, поля, сады и виноградники) и заключает брак с *Никкаль*. *Кусарот* — божественные помощники при рождении детей (они представлялись в виде птиц и выступали также в роли плакальщиц) — благословляют *Никкаль*; она должна родить сына. Священный брак И. и *Никкаль* призван, по представлениям угаритян, обеспечить космическую гармонию, возрождение месяца (новолуние), плодородие. И., очевидно, считался также покровителем города *Иерихон* («йарихов»). Ему, видимо, был тождествен ханаанейско-аморейский бог *Амму*, родственный йеменскому *Амму*.

И. Ш.

ИАРИХБЛ [арам., *yḥbl*, «гонец *Бола*» (*Бела*)], в западносемитской мифологии бог солнца, почитавшийся в Пальмире; входил в триаду богов *Бел* — И. — *Аглибол*, игравших там (наряду с триадой *Баал-шамем* — *Малакбел* — *Аглибол*) наиболее заметную роль. Параллелен, а возможно, тождествен *Малакбелу*. И. считался покровителем священного пальмирского источника *Эфа*; он давал оракул, определявший магистрата, который ведал источником. Известны изображения И. в облике воина с солнечными лучами вокруг головы.

И. Ш.

ИА СОКИЁР, в мифологии ронгао (ветвь народа банар, мон-кхмерская группа) во Вьетнаме, добрый женский дух-покровитель. Представляется в полудооморфном облике: с лицом доброй старушки и телом, покрытым куриными перьями.

Л. Н.

ИА ТАЙБРАИ, в мифологии народа банар (мон-кхмерская группа) во Вьетнаме женское божество в царстве мёртвых *Манг Лунг*. Она, как считалось, отделяла праведников от грешников, взвешивая их добрые и злые дела. Изображалась в виде женщины с длинными сосцами, наполненными молоком, — типично матриархальное божество. На её долю приходилась также обязанность кормить грудью умерших младенцев в царстве мёртвых.

И. Н.

ИА ТЬРУ ТЬРЁЙ, в мифологии народа банар (мон-кхмерская

группа) во Вьетнаме богиня правосудия. Обладала огромным ростом: голова её касалась облаков, а ноги — земли. Принадлежала к родне верховного бога Ианг Кэйтэя. Считалось, что И. Т. Т. соблюдала справедливость в своеобразном «божьем суде», распространённом прежде у биваров: тяжущиеся стороны ныряли в воду, а правым считался тот, кто дольше умел продержаться под водой. *И. Н.*

ИАУК (ya'ūq), в мусульманской традиции имя одного из божеств, которому поклонялись сородичи в Коране упоминается вместе с *Иагусом* (71:23). Посвящённый И. часто изображал лошадь. Комментаторы считали, что И. — имя обожествлённого древнего героя. *М. П.*

ИАХЬЯ (ya'huā), в мусульманской мифологии пророк. Соответствует библейскому *Иоанну Крестителю*. В Коране называется (наряду с Ильясом и другими пророками) «праведным», ведомым аллахом (6:85). В тексте Корана дважды повторен евангельский рассказ о рождении И. (3:33—36; 19:1—15): «О Закария, мы радуем тебя вестью про мальчика, имя которому Иахья. Мы не делали ему раньше одноименного» (19:7—8). В Коране говорится, что И. было ниспослано писание, но в нём отсутствуют какие-либо указания на роль его как «крестителя» и на обстоятельства смерти.

Казнь И. Иродом (сюжет, также восходящий к евангельским текстам) за отказ жениться на племяннице царя описывается в предании. Любимый мотив мусульманского предания — кровь, долго вскипавшая на могиле И.

Согласно преданию, гробница И. находится в мечети Омейядов в Дамаске. *М. П.*

ЯЕВ (uw, финик., угарит.), Иахвэ (yhwh, иврит), в западносемитской мифологии бог. Широко почитался в Финикии. Бог — покровитель Берита, в местном храме хранились записи мифов, в которых И. был главным действующим лицом (не известны). В угаритских текстах именем И. назван Иамму. В Палестине И. (Иахвэ) — бог — покровитель древнеизраильского союза племён: он, вероятно, был и богом — покровителем Эдома. Ему также был посвящён мифологический цикл, на который, очевидно, оказали влияние мифы о *Балу* (Баал-Хаддаде). Супруга Иахвэ — *Анат*: он борется с *Иамму* и *левиафаном* и одерживает победу. Образ Иахвэ рано слился с образом Эла (*Илау*). С первой половины 1-го тыс. до н. э. культ этого бога в Палестине приобретает монотеистические черты (см. *Яхве*). *И. Ш.*

ИЕЛЬ, Великий вóрон, в мифологии глинокитов (Северная Америка) и других племён Тихоокеанского побережья культурный герой, мироустроитель и трикстер. Согласно мифам, отец И., спасаясь от потопа, попал на небо, откуда затем свалился И. на плавучую водоросль; там его обнаружил и усыновил вождь одного из племён. В дальнейшем И. вывел людей из раковины-моллюска, похитил для них огонь у вождя солнца и снабдил людей водой и дичью. Особенно много мифов существует о проделках И.; отличаясь необыкновенной прожорливостью, он постоянно был занят поисками пищи. Однажды, попытавшись украсть рыбу, И. попал на крючок к рыболову и лишился кончика клюва, но с помощью хитрой уловки вернул его себе. У многих племён побережья существует братрия Ворона (напр., у хайда); изображение Ворона, предка людей, часто встречается на тотемных столбах, стенах домов и других предметах. *А. В.*

ИЕМЕНСКАЯ МИФОЛОГИЯ сложилась во 2—нач. 1-го тыс. до н. э. в Южной Аравии, где существовала своеобразная земледельческая цивилизация, основанная на системе искусственного орошения. Её создали семитские народы южнопериферийной группы, близкие арабам Северной и Центральной Аравии. В 6 в. н. э. эта цивилизация пришла в упадок и в 7 в. была поглощена мусульманской культурой.

В основе И. м. лежат древнесемитские мифологические представления. Она не подверглась чужеродным влияниям в такой степени, как вавилонская и западносемитская мифологии, поскольку Древний Йемен развивался относительно обособленно, хотя и поддерживал оживлённую торговлю и культурные контакты с Месопотамией, Сирией, Индией и Восточной Африкой. Вместе с тем в образах некоторых богов, прежде всего в этимологии их имён, обнаруживается месопотамское влияние (*Анбай*, *Син*); ряд божеств воспринят из *древнеаравской мифологии* от этнокультурных общностей Северного Йемена, вовлечённых в сферу собственно йеменской культуры (*Зу-Самави*, *Мутибнатан*).

Источниками для изучения И. м. служат надписи, которых известно около 5 тысяч. Они содержат имена и эпитеты многочисленных богов, названия храмов, упоминания об обрядах. Мифологические и ритуальные тексты не сохранились. Известны рельефы, изображающие кентавров и морских коней, грифов, крылатых существ с человеческой головой и бычьим или львиным туловищем, древо жизни. Редкие сюжетные сцены рисуют богиню плодородия среди по-

бегов виноградной лозы, молодого бога (?) верхом на крылатом драконе, держащего меч, борьбу льва и грифа, льва и быка. Лишённые контекста, эти изображения крайне трудно использовать для реконструкции мифологических представлений. Иногда это, видимо, сюжеты, возникшие под влиянием эллинизма (кентавры). Очевидно, в И. м. бытовали мифы о поколениях богов, о борьбе богов за престол, о противоборстве бога-творца и дракона. Цикл мифов о сотворении мира и человека, по-видимому, имел те же мотивы, что и подобные представления в других семитских мифологиях. Широко использовалась символика. Боги в И. м. имели, как правило, своих священных животных (источком чего являлись развитые тотемические представления) — излюбленный мотив декора в Древнем Йемене. Ими были антилопа у *Астара*, горный баран у *Алмахаха*, бык у ряда богов луны — *Алмахаха*, *Амма*, *Сина*, змея у *Вадда*. Не связываются с определёнными богами лев, пантера, орёл, голубь. Столь же богатой была растительная символика — колос пшеницы, виноградная лоза, пальма, гранатовое дерево; реконструировать мифологическое значение этих символов затруднительно. Очень важную роль играли в И. м. астральные образы. Почитались солнце и луна, Венера, некоторые созвездия. Среди астральных символов наиболее частым было изображение диска (Венеры или солнца) над лежащим серпом луны; изображались также звёзды и знаки зодиака (см., например, *Зат-Химйам*). Широко применялись условные символы: молния, копьё, дубинка-бумеранг; иногда символами богов служили буквы южноаравского алфавита (как правило, первая буква имени): «З» в надписях Зу-Самави, «Т» в надписях *Талаба*.

И. м. не представляла собой единой системы. На территории Древнего Йемена существовало несколько государств — Саба, Маин, Катабан, Хадрамаут, Авсан и др., в которых сложились относительно самостоятельные, хотя и переплетавшиеся и влиявшие друг на друга, системы мифологических представлений, в частности и пантеоны. То же касалось племён и племенных союзов, не создавших своих государственных образований, отдельных оазисов и городов. Повсюду первостепенную роль играло почитание бога — предка данного народа, покровителя и владыки его страны.

При объединении племён или городов (сиюнизме) их боги-покровители часто включались в единый пантеон; например, пантеон государства Саба состоял из *Астара* (первоначально



Крылатое существо с человеческой головой и бычьим туловищем. Фриз из Дафа. Мрамор. I в. до н. э. Стамбул, музей.

покровителя племенного союза Саба) и Алмахаха (покровителя племенного союза Файшан). Позднее в него вошли Зат-Химйам, Сами и Талаб. Так в больших государствах Йемена сложились официальные пантеоны, боги которых обязательно назывались в финальных инвокациях надписей со строгой очередностью перечисления. Боги — покровители областей и городов, вошедших в государства позднее, упоминались только после главных божеств и лишь в том случае, если автор надписи был непосредственно связан с ними (принадлежал к соответствующей этнической общности). Пантеоны в древнейеменских государствах различались по составу в целом, но имели и одинаковые черты. Общим верховным божеством, занимавшим первое место во всех пантеонах, являлся Астар, олицетворявший планету Венера, божество, восходящее к древнесемитскому и имевшее параллели в других семитских мифологиях (ср. *Иштар*, *Астарт*). Вторым в пантеоне был бог-покровитель данного государства, предок народа и владыка страны. Эту роль всегда выполнял бог луны (в отличие от мелких этнических общностей, где положение бога-покровителя могли занимать божества, не связанные с луной, как Зат-Хим-

Богиня плодородия (?) и сцена борьбы с драконом. Рельеф из Мариба. Мрамор. 2 в. н. э. (?).



йам): Алмаках в Сабе, Амм в Катабанае, Ваад в Манне и т. д. [ср. частое изображение диска (Астара?) над серпом луны]. Вероятно, все эти божества являлись ипостасями одного бога (возможно, древнесемитского *Илу*), а их имена первоначально заменяли его запретное имя (явление, характерное для И. м.; см. *Имена*).

В состав официального государственного пантеона входило, кроме того, обычно занимавшее третье место, божество солнца, как правило, женское. Видимо, это общая для большинства пантеонов богиня солнца (*Шаме?*), имя которой, возможно, также было табуировано; она почиталась в ипостасях, именовавшихся нередко заменяемыми именами прозвищами, обозначающими какое-либо качество: Зат-Захран — «полуденная», Зат-Бадан — «далекая», Зат-Химйам — «обжигающая» и т. п. (но почитались и ипостаси под собственными имена-



Дерево жизни и мифологические животные. Фриз. Известняк. Мариб (?). 3 в. н. э.

ми). Часто в одном пантеоне богиня солнца имела сразу несколько воплощений, выступавших парами (никогда тройками) и олицетворявших разные (как правило, противоположные) состояния солнца, например Зат-Бадан и Зат-Химйам, Зат-Сантим и Зат-Захран и др. в Сабе и Катабанае. Возможно, ипостасью той же богини являлась и *Асират*. Не исключено также, что все эти божества — не ипостаси, а самостоятельные солнечные богини. В Манне, в отличие от других государств, почитание богини солнца не засвидетельствовано; солнечным божеством там, по-видимому, являлся *Накрах*. В официальные пантеоны могли включаться и другие боги; так, в Катабанае третье место занимал сын Амма Анбай.

С сер. I-го тыс. до н. э. культ государственных богов-покровителей постепенно вытеснил почитание богов отдельных племён и союзов. Но образы государственных богов дробились на ипостаси по областям и храмам.

В И. м. почитались также особые категории божеств, как ашмас — «солнца» (см. в ст. *Шамс*) и *мандах* — божества — покровители домашнего очага. Однако так иногда именовались и боги, входившие в пантеон.

В Древнем Йемене существовала развитая обрядность; культ богов

отправлялся в многочисленных храмах; имелся сложный институт жречества. Одним из важнейших обрядов был ритуал обхода особого культового объекта — кайфа, аналогичный мусульманскому обряду обхода Каабы. Этот ритуал входил в обязанности правителей Сабы и Катабана. Он имел, видимо, отношение к астральным мифам, посвящался разным богам (напр., Астарту) и совершался часто по приказу оракула. Важную роль играл также обряд ритуальной охоты, совершавшийся правителями Сабы, Катабана и Хадрамаута.

Лит.: Лундин А. Г., Государство мукаррибов Саба. М., 1971; ег о. ж. Новые южноаравские надписи музея в Сан'а, II, «Эпиграфика Востока», 1969, № 19; Нильсен Д., Библиейская религия в свете новейших археологических раскопок, «Вестник древней истории», 1937, № 1; ег о. ж. О древнеаравской культуре и религии, там же, 1938, № 3; Рикманс Ж., Две южноаравские исповедальные надписи из Ленинграда, «Вестник древней истории», 1972, № 1; Fahd T., Le

panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'hégire. P., 1968; Grohmann A., Cötersymbole und Symboltiere auf Südarabischen Denkmälern. W., 1914 (Denkschriften der Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse, Bd 58, Abh. 1); Gese H., Höfner M., Rudolph K., Die Religionen Altarabiens, Altarabiens und der Mandäer, в кн.: Die Religionen der Menschheit, hrsg. von C. M. Schröder, Bd 10, 2. Stuttg. [u. a.], 1970; Höfner M., Die Stammgruppen Nord- und Zentralarabiens, Südarabien, в кн.: Wörterbuch der Mythologie, hrsg. von H. W. Haussig, Bd 1, Stuttg., 1965; Jammé A., Le Panthéon sud-arabe, préislamique d'après les sources épigraphiques, «Le Muséon», 1947, t. 60; ег о. ж. La religion sud-arabe préislamique, в кн.: Brillant M., Aigrain R., Histoire des religions, t. 4, [P., 1956]; Pignone J., Le Rinceau dans l'évolution de l'art sud-arabe, «Syria», 1957, t. 34, p. 99—127; Radt W., Katalog der Staatlichen Antikensammlung von Sana und andere Antiken im Jemen, B., 1973; Ryckmans G., Les religions Arabes préislamiques, 2 éd., Louvain, 1951; Ryckmans J., De quelques divinités sud-arabes, «Ephémérides théologiques Iovanienses», 1963, t. 39, p. 458—68.

См. также лит. при ст. *Древнеаравская мифология* А. Г. Лундина.

ИЕРЕХ, в мифологии чувашей дух — покровитель семьи и хозяйства. Термин «И.», очевидно, восходит к древнетюркскому термину *ыдук*, «священный», сохранившемся в разных вариантах (ийик, ыйык, ызык, ыдыл, учук, ытык) у алтайцев, хакасов, киргизов, тувинцев, туркмен и якутов как название жертвенного животного Изображения И. (куклы) чаще всего делались в виде женщин. Местопребыванием И. считалось лукошко, висевшее в углу или на стене клети, амба-

ра, конюшни. В это лукошко клали приносившиеся И. жертвы. Девушка, выходя замуж, получала от родителей в дар лукошко с И., которое вешала в своём новом доме. Считалось, что по просьбе хозяев дома И. может навредить соседям, наслать на них болезнь. К середине 19 в. обычай делать куклы, изображающие И., был забыт, а сами представления о нём потеряли чёткость: иногда И. стал пониматься как злой дух, некоторые И. приобрели функции *кирмети*.

Лит.: Дежисов П. В., *Религиозные верования чуваш, Чебоксары*, 1959, с. 33—38; Сбоева В., *Чуваши в бытовом, историческом и религиозном отношениях*, М., 1865, с. 23. В. Б.

ИЕР-СУ (тюрк. «земля — вода»), в мифологии алтайцев, хакасов, киргизов олицетворение земли и воды. Культ И.-с. восходит к мифологии древних тюрков, почитавших «ыдук Иер-Суб» («священная земля — вода») как главное божество среднего мира, покровительствующее тюркам. В мифологии алтайцев И.-с. — совокупность высших духов (добрых божеств), покровительствующих людям. Согласно одному из мифов, И.-с. 17, они живут на снежных вершинах горных хребтов и у истоков рек. Могущественнейший из них — Ио-кан, он пребывает в центре земли, там, где расположен её пуп и растёт гигантская ель, достигающая верхушкой дома *Ульгены*. В числе других почитаемых И.-с. Сё-кан и Темир-кан (сыновья Ио-кана), Талай-кан (или Яйик-кан), Адам-кан, Мордо-кан (или Абакан-кан), Алтай-кан, Киргиз-кан, Ябаш-кан, Едер-кан и др. Согласно другому мифу, глава И.-с. — дух Гери-су. Он же ведает душами — зародышами детей, скота и таёжных животных. Однако чёткая персонализация И.-с. отмечена не у всех алтайцев. У хакасов И.-с. (шерсуг) — духи — хозяева местностей. Считалось, что они живут в горах, тайге, реках, озёрах. Ежегодно весной им приносились жертвы. Киргизы почитали И.-с. (жер-суу) как божество земли и воды (хотя и не всегда отчётливо олицетворяли землю и воду). Весной и осенью на берегу реки или на холме, где собирались все члены родовой группы, жер-суу приносились жертвы с просьбой оградить людей и скот от болезней и несчастий.

Лит.: Анохин А. В., *Материалы по шаманству у алтайцев*, «Сборник Музея антропологии и этнографии», т. 4, в. 2, Л., 1924, с. 14—17; Абрамзон С. М., *Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи*, Л., 1971, с. 294—297; Каруновская Л. Э., *Представления алтайцев о вселенной*, «Советская этнография», 1935, № 4—5, 162—63; Стеблева И. В., *К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы*, «Тюркологический сборник 1971», М., 1972, с. 215—16. В. Н. Басилов.

ЙАМА (авест. *Yima*), др.-перс. *Йама* (*Yama*), в иранской мифологии первопродок человечества, *культурный герой*, создатель благ цивилизации,

устроитель социальной организации общества, владыка мира в эпоху тысячелетнего *золотого века*. При нём царил бессмертие, не было болезней, старости, смерти, моральных пороков («Видевдат» II, «Ясна» 9, 1—5). Этимологически его имя толкуется как «близнец», «двойник». Образ восходит к индоиранской (ср. перво-человека *Яму* в ведийской мифологии) и индоевропейской эпохам (ср. сканд. *Имир*), к архаическим мифам о братьях-близнецах, сыновьях солнца (см. в ст. *Индоевропейская мифология*). По некоторым версиям мифа, И. был распилен пополам рукой собственного брата Спитьюры, совращённого злым духом. Отцом И. считался Вивахвант (ср. др.-инд. *Вивасвата*, отца Ямы), воплощение солнца. Сам И. сохранил черты солнечного героя, хотя в «Авесте» он, как правило, смертный, место его действия всегда на земле, в мире людей. Индийские же источники изображают Яму хозяином загробного мира, восседающим в сонме богов и душ праведников. Из западноиранских текстов 5 в. до н. э., найденных в Персеполе, следует, что древнеперсидский *Йама* по имени и, видимо, по функциям был ближе к индийскому, нежели авестийскому образу, божеством, а не человеком. В индоиранском близнецном мифе перво-человек — брат и супруг женщины-прародительницы (Яма и Ями в «Ригведе», *Йима* и *Йимак* в «Бундахишне»). Божественный статус приписан И. в «Абан-яште» (V 25); он помещён на священной горе Хукарья и творит жертвоприношение богине *Арвисуре Анахите* ради обретения власти над богами и людьми. Притязания И. на главенство среди богов — черта архаики индоиранских времён, не сохранившаяся в остальной «Авесте». «Ригведа» (10, 51, 3) приписывает Яме открытие огня на земле, цивилизаторскую миссию. Этот же миф в иранской традиции представлен в жреческом аспекте: И. возжёт в Хорезме первый по сакральности среди других видов огня (см. в ст. *Иранская мифология*, *Атар*) священный огонь жречества *Атур-Фарнбаг*. По одной версии, этот огонь был впоследствии перенесён на запад, по другой — в Кабул («Бундахишн» 17, 5—6). Между тем в «Видевдате» (II 3 и др.) И. отклонил предложенные ему богом жреческие обязанности, ограничившись, якобы, царскими. Налицо сектантские расхождения в трактовке популярного образа. На общетюркологическом уровне И. — действующее лицо в мифе об утрате «золотого века» в результате вселенской катастрофы. На индоиранском уровне он — первопродок и первый смертный, «хозяин двуногих и четвероногих» (ср. «Атхарваведа» 4,

28, 3), упорядочивающий мир (см. *Вара*). На собственно иранском уровне в ходе формирования зороастрийской ортодоксии изначальная роль И. подверглась значительным преобразованиям: у него отняли индоиранский ореол идеального владыки «золотого века» и гаранта бессмертия. Утрата золотого века была объявлена *Заратуштрой* следствием гордыни и грехопадения И. Возник квази-исторический миф о том, как от И. отлетел символ его царственного достоинства, хварно (см. *Фарн*). Вторая глава «Видевдата» и «Хом-яшт» («Ясна» 9, 1—11) иносказательно, а «Замьяд-яшт» (XIX) открыто повествуют о передаче хварно Заратуштре. Образ И. — дарователя земных благ и телесного бессмертия — стал противопоставляться пророку — реформатору веры, провозвестнику бессмертия духовного. Стремление ортодоксального жречества опорочить И. и то обстоятельство, что он — единственное лицо архаического индоиранского фольклора, упомянутое в «Гатах» (32, 8), где не нашлось места даже *Митре* и *Арвисуре Анахите*, отчётливо свидетельствуют о первенствующей его роли на дозороастрийском этапе бытования мифологии. В «Младшей Авесте» первопродком изображён *Гайомарт*. См. также *Джамшид*.

Лит.: Christensen A., *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, «Archives d'études orientales», 1917, v. 14; Lentz W., *Yima and Khvarenah in the Avestan Gathas*, в сб.: *A Locust's Leg*, L. 1962, с. 131—34. Л. А. Лелеков.

ЙОНГ, в мифологии и фольклоре народа банар (мон-кхмерская группа) во Вьетнаме эпический богатырь. Предполагают, что имя И. связано с именем мифологического героя вьетов *Зяунга*; в сюжетах преданий об этих героях имеется сходство. И. победил чудесного тигра и женился на лаосской красавице. Его победоносная война с врагами лаосцев принимает вид борьбы за похищенную жену — мотив; характерный для ранних эпических памятников. И. сражался с врагами с помощью волшебных средств не только на земле, но и в небесах. Н. Н.

ИО, персонаж дагомейского фольклора, трикстер, своеобразный сказочный вариант *Легба*, наделённый также мифологическими атрибутами. И. связан родственными узлами с божеством *Хевиозо*: старшая сестра И. — жена *Хевиозо*, И., отправившийся на небо навестить сестру и изгнанный оттуда за свои проделки, попал в реку, где некая старуха заставила его рубить дерево, которое непрерывно растёт снова. Эхо, раздающееся, когда рубят деревья, — это удары топора И. И., превратившись в паука, ткёт паутину; своего сына в наказание за проступок И. подбросил в воздух, и тот прев-

ратился в бабочку. И. вытянул уши обманувшему его кролику, с тех пор у кроликов такие длинные уши. И. «испортил» магию: женившись на девушке-дереве, он не выполнил «брачного условия» (не говорить о её происхождении), и его жена снова стала деревом. Партнёром И. часто выступает мифический царь Дада Сегбо (Дада Се, или Асегбо). Е. К.

ИОЙШТА (авест.), Явйшт (ср.-перс.), в иранской мифологии мудрый юноша из рода Фрианов, избавивший Иран от злого волшебника Ахтйа (Ахт). В «Ардовисур-Яште» И. при помощи Ардовисуры Анахиты, которой он принёс жертвы, разгадал 99 загадок Ахтйа, убивавшего всякого, кто не мог их разгадать. В среднеперсидской «Книге о Явиште» он ответил на 33 вопроса Ахта, пользуясь подсказкой посланца Ормузда; колдун же не смог ответить на вопросы, заданные Явиштом, и тот убил Ахта. И. В.

ИОНИ (др.-инд. uṇī, «источник», «женские гениталии»), в древнеиндийской мифологии и различных течениях индуизма символ божественной производящей силы. Культ И., по-видимому, восходит к древнейшему периоду индийской истории, находя себе параллели во многих других культурных традициях (античность, даосизм и т. д.). В рамках индийской культуры поклонение И. наиболее отчётливо прослеживается в мифологии и обрядности шиванзма и связанных с ним сект, где И. почитается в соединении с соответствующим мужским символом — лингой (творческим началом) как природная энергия, действующая его проявлению; указанная пара символизирует Шиву и его супругу Парвати, а объектом поклонения чаще всего является каменное изображение, где И. служит основанием поднимающегося из неё фаллоса (линги). Согласно преданию, культ И. впервые возник в Ассаме (куда упала соответствующая часть тела Парвати, разрезанного Вишну на куски) и оттуда распространился по Индии.

Лит.: F o y W., Über das indische Yoni-Symbol, в сб.: Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients, Breslau, 1916, S. 423—28.

ИОРТ ИЯСÉ, в мифологии казанских и некоторых групп западносибирских татар, татар-мишарей, башкир (юрт эяси, йорт эйяһе), низшие духи, разновидность духов эе. 1) И. и. — одно из названий домового: тат. ой нясе, башк. ой эйяһе (см. *Ой нясе*); 2) у татар-мишарей и башкир — дух — покровитель хозяйства (букв. «хозяин двора»), имеющий функции домового и дворового. Татары-мишари считали, что И. и. (в облике женщины

в белом, реже — зайца или белой собаки) живёт на конюшне (куда ему приносили угошенья). Башкиры представляли И. и. в человеческом облике, живущим на печке. По поверьям, если не сердить И. и., он не делает людям зла, но любит пугать человека, кидает в него с печки камешки. В башкирских поверьях по ночам И. и. ездит в конюшнях на лошадях, заплетает им гривы, после ухода хозяев дома парится в бане (поэтому, чтобы не встретиться с И. и., посещать баню поздним вечером избегали).

Лит.: Мухамедова Р. Г. Татары-мишари, М., 1972, с. 189—90; Руденко С. И. Башкиры. Историко-этнографические очерки, М.—Л., 1935, с. 319.

ИОРУБА МИФОЛОГИЯ, комплекс мифологических представлений народа йоруба, живущего в Западном Судане — на западе и юго-западе Нигерии, в Бенине и в значительном числе в Того.

У йоруба сложился политеистический пантеон богов (ориша), полубогов и духов. Главнейшие божества: Олорун, Обатала, Одудува, Шанго, Огун, Олокун, Ориша Око, Ифа, Элеба. Глава пантеона — Олорун («хозяин неба»), передавший, однако, управление небесным сводом и миром созданному им Обатала, который сделал из глины первых людей — мужчину и женщину. Согласно другому варианту мифа, не Обатала, а Ориша Нла управляет божествами, но он подчинён Олоруну и совершает

работу созидания по его поручению; он создал сушу, формирует из земли тела людей, жизнь которым даёт Олорун. Многие божества наделены функциями хранителей деревень, городов, племён и семей.

И. м. отличается от менее развитых мифологических представлений ряда других народов Западного Судана (эве, чи и др.) по преимуществу антропоморфными образами богов, тенденцией к переходу локальных божеств в число основных богов пантеона (такowymi стали Ойя — богиня реки Нигер, Олоса — богиня лагуны Оса и др.), к слиянию отдельных божеств в обобщённые божества; например, у эве каждая гора имела своего духа, а в И. м. фигурирует обобщённое божество гор — Оке; вместо множества местных морских божеств у народов побережья Западной Африки в йорубском пантеоне — бог моря Олокун. И. м. имеет много общего с дагомейской мифологией (фон). Известное сходство мифологий этих народов обусловливается, по-видимому, как типологической общностью их представлений, так и непосредственным влиянием и даже заимствованием.

В городах-государствах йоруба мифология в интересах правителей подвергалась переработке в своеобразную «историю» государств. В этих преданиях меняется первоначальный образ богов, иногда сохраняется лишь имя

Навершие ритуального жезла, используемого йоруба в культе Шанго.



Ритуальная скульптура, связанная у йоруба с культом предков. Дерево.





Элегда. Маска, используемая в обрядах йоруба. Нигерия.

божества; обожеествляется происхождение правящих династий, их предки наделяются именами почитавшихся архаических богов.

Лит.: Фробениус Л., Детство человечества, пер. с нем., СПб., [6. г.]; Desplagnes L., Le plateau central Nigérien, P., 1907; Ellis A. B., The yoruba-speaking peoples of the slave coast of West Africa, L., 1894; Forde D., The yoruba-speaking peoples of South-Western Nigeria, L., 1951; Idowu E. B., Olódùmarè. God in Yoruba belief, L., 1962; Talbot P. A., The peoples of Southern Nigeria, v. 1—4, L., 1926.

Е. С. Котляр.

ИУНУС (yūnus), в мусульманской мифологии персонаж, соответствующий библейскому *Ионе*. В Коране причисляется к пророкам (4:161; 6:86). Называется также Зу-н-Нуном (21:87), «спутником кита» (68:48). По коранической версии, народ, которому проповедовал И., был избавлен от наказания «в здешней жизни» (10:98). В Коране говорится, что И. бежал на корабль, по жребию был брошен в воду, проглочен рыбой (китом) и остался бы в его чреве навечно, если бы не возносил хвалу аллаху. Выброшенный в пустыне, он

был исцелён от болезни и с успехом проповедовал (37:139—148; 21:87—88). В другом месте Корана данный эпизод трактуется несколько иначе: «Потерпи же до решения твоего господа и не будь подобен спутнику кита. Вот он воззвал, находясь в утеснении. Если бы его не захватила милость его господа, то был бы он выброшен в пустыне с поношением. И избрал его господь и сделал праведником».

Мотивируя бегство И. на корабль, комментаторы дополняют коранический рассказ. Проповедовавший в Ниневии И. был рассержен из-за трудностей и неудач своей миссии и, побуждаемый *Иблисом*, бежал на корабле. В открытом море судно не могло двигаться, это означало, что на нём находится беглец. С помощью жребия и оракула И. был обнаружен и выброшен в море. Его проглотила рыба, её — другая, другую — третья, но И. оставался цел и благодарил аллаха. Выброшенного больным на берег И. исцелила молоком антилопа. М. П.

ИУРҮГУ, в мифологии догонов персонаж, воплощающий беспорядок, бесплодие, засуху, смерть, ночь; противопоставляется близнецам Номмо (воплощение порядка, плодovitости, воды, жизни, света). И. и Номмо равно необходимы для нормального течения жизни. И. родился в обличье шакала от первого совокупления *Амма* с землёй. Из-за помех, сделавших это соединение несовершенным, вместо близнецов, которые должны были родиться, появился И. — непарное существо. Оставшийся без пары И., пожелав жену, совершил инцест с матерью. Он схватил скрученные Номмо и прикрывавшие землю волокна, которые заключали в себе слово. Земля пыталась воспротивиться и, превратившись в муравья, спряталась в своём чреве, в муравейнике, но не смогла убежать от И. В результате инцеста шакал обрёл дар речи, благодаря чему впоследствии он смог открывать прорицателям замыслы бога. Е. К.

ИУСУФ (yūsuf), в мусульманской мифологии праведник, ведомый прямым путём (Коран 6:84). Соответствует библейскому *Иосифу*. Истории И. («прекраснейшей из историй») посвящена 12-я сура Корана, следующая в основном библейскому рассказу. Излагаются следующие эпизоды: сон о поклонении светил, разговор братьев, ложь о гибели И., спасение И. караванщиками, покупка И. египтянином, попытки жены хозяина соблазнить И., обвинение И. в нападении на хозяйку, доказательство невиновности И. с помощью порванной сзади рубахи, заключение И. в темницу, предсказание и толкование снов, назначение И. хранителем сокровищ, приезд братьев, их возвращение к отцу, совет отца не входить всем в одни ворота, встреча с младшим братом, подброшенная чаша, излечение ослепшего отца, встреча с родителями. Постоянно подчёркивается твёрдая вера И. в могущество аллаха, божеское предопределение и мудрость, проявляющиеся во всех событиях. Согласно Корану, люди не верили «ясным знамениям» И., а затем считали, что после него более не будет посланников от аллаха (40:36).

И. — любимый персонаж мусульманских преданий и легенд. В поздних вариантах история И. дополняется множеством деталей и разъяснений, в основном почерпнутых из иудейских источников. Мусульманская традиция уделяет особое внимание красоте И., а кораническая сура «Иусуф» считается мусульманами образцом художественного повествования. История И. послужила основой для многих произведений средневековой литературы стран мусульманского Востока. М. П.

ИУША Б. НУН (yūsha'b. nūn), в мусульманской мифологии персонаж, соответствующий библейскому *Иисусу Навину*. Комментаторы ассоциируют его с упоминаемым в Коране одним из соратников (5:26) и спутником *Мусы* (18:59—64) и излагают библейские эпизоды завоевания Палестины.

М. П.



К



КА (К'), в египетской мифологии один из элементов, составляющих человеческую сущность. В литературе К. нередко характеризуют как одну из душ человека, хотя термин «душа» не вполне точно раскрывает египетское понятие К. Первоначально, согласно «Текстам пирамид», К. — олицетворение жизненной силы богов и царей, воплощение их могущества. Нередко они имели несколько К., например Ра—14. Впоследствии, судя по «Текстам саркофагов» и «Книге мёртвых», обладание К. приписывалось всем людям. К. в этот период не только жизненная сила, но и двойник, «второе я», рождающееся вместе с человеком, духовно и физически функционирующее нераздельно с ним как при жизни, так и после смерти. К. определяет судьбу человека. В гробницы ставили портретные статуи умерших, вместилища К., на них писали, что это К. имя рек. Обитая в гробнице, К. могло покидать её и устремляться в загробный мир. Изображали К. в виде человека, на голове которого помещены поднятые руки, согнутые в локтях. Создателем К. считался Хнум, с К. связана также богиня Хемсут, хранящая людей. См. также ст. *Ах и Ба*.

КАБИЛ И ХАБИЛ (kābil, hābil), в мусульманской мифологии сыновья Адама. Соответствуют библейским *Кайну* и *Авелю*. Коран излагает историю жертвоприношения двух сыновей Адама, не называя их имён (5:30—34). Тот, чья жертва не была принята Аллахом (предание называет его Кабиллом), убил другого (Хабилла). Ворон, разрывая землю, научил его, что делать с трупом, но он сказал: «Горе мне! Я не в состоянии быть подобным этому ворону и скрыть скверну моего

брата!». И оказался в числе раскаявшихся (5:34).

Предание дополняет этот сюжет деталями, восходящими главным образом к иудейским легендам. В частности, поступок Кабила мотивируется тем, что он хотел жениться на своей сестре-близнеце, предназначенной в жёны Хабилу. С потомками Кабила предание связывает изобретение музыкальных инструментов и увеселений (мотив культурного героя).

КАБИЛА МАХА ПХРОМ, в мифологии ххонтхай (снамцев) один из небесных богов. Он однажды позавидовал очень способному юноше и, спустившись с неба, предложил ему три загадки. Если юноша их не разгадает за семь дней, то бог лишит юношу головы, но если разгадает, то отдаст свою. Юноша встал под высоким деревом, на котором было гнездо орлов. Птенцы спросили у орлиц разгадку, и это услышал юноша, понимавший язык птиц. Юноша дал правильные ответы. К. М. П. пришлось отрубить себе голову. От головы исходил такой страшный жар, что если бы она упала в море, то оно вспыхнуло бы. Боги поместили поэтому голову в пещеру. Каждый год во время праздника Сонгкрана одна из семи дочерей К. М. П. выносит его голову, и у небесных божеств также наступает праздник. Сонгкран — это новый год у ххонтай, отмечаемый в конце марта или в начале апреля.

КАБИРЫ, кавиры (Κάβειροι), в греческой мифологии демонические существа малоазийского происхождения, культ которых процветал на Самофракии, Имбросе, Лемносе и в Фивах. Дети *Гесты* и нимфы Кабиры — дочери Протея, К. — хтонические божества (мужские и женские),

известные своей особой, унаследованной от Гефеста, мудростью. Число их колеблется от трёх до семи. Они, по преданию, присутствовали при рождении Зевса и входили в окружение Великой матери Реи, отождествляясь с *куретами* и *корибантами*. Культ К. или, как их именовали, «великих богов», в период поздней античности сближался с орфическими таинствами и носил характер мистерий, требовавших особого посвящения (Strab. X 3, 19—20).

Лит.: Новосадский Н. И., Культ кавиров в Древней Греции, Варшава, 1891; K e g e l u i K., *Mysterien der Kabiren*, «Eranos-Jahrbuch», 1944, Bd 11, S. 11—53; H e m b e r g B., *Die Kabiren*, Uppsala, 1950. А. Т.-Г.

КАБУНЬАН, обозначение божественного начала в мифологии горных народов Лусона (Филиппины). К. принимает различные облики, он может обозначать верхний мир у ифугао и абстрактное божество у набалон, или божество-создателя у канканан и культурного героя, вызвавшего всемирный потоп, у тинггианов. Пережиточный культ К. существует у христианизированных.

КАВА, Ковá (фарси), в иранской мифологии герой-кузнец, поднявший восстание против тирана, узурпатора иранского престола *Заххака*. В «Шахнаме» К. повёл за собой народ, сделав знаменем кожаный кузнечный фартук — будущий Кавеев стяг, знамя династии *Кейянидов*. Призвав законного наследника Фаридуна, К. сверг Заххака.

КАВИ, кá в ай (авест.), в иранской мифологии сословие жрецов, создателей ритуальных текстов. Мифологизированный образ К. восходит к эпохе индоевропейской общности (от индоевроп. «провидеть»: ср. др.-инд. кави, «провидец, вещий жрец-поэт»). В

зороастрийской традиции («Гаты» 32, 14; 44, 20; 46, 11; 51, 12) К. выводятся в отрицательном свете как сторонники первобытных политеистических культов, враждебные культу *Ахурамазды*, и претенденты на политическое господство. В поздней «Авесте» («Яшт» 13, 135) термин «К.» воспринят как титул царя, правителя, откуда название легендарной династии *Кейянидов*. Л. Л.

КАВИ УСАН (авест.), в иранской мифологии и легендарной истории царь династии *Кейянидов*. Образ восходит к индоиранской эпохе. К. У. на вершине мировой горы просит у богини *Ардаисуры Анахиты* власти «над богами и людьми» («Абан-яшт» V 45—47). В поздних источниках («Денкарт», «Бундахишн» и «Шахнаме») К. У. — владыка демонов, сооружающих ему семь магических дворцов из золота, серебра, горного хрусталя и стали на мировой горе. Входящему в них возвращаются жизненные силы и молодость. Утраченный «Суткар-наск» «Авесты» содержал миф о том, как К. У. возгордился и захотел подняться на небо на орлах, чтобы бросить вызов богу (по изложению «Денкарта» 9, 22, 5—7), но был повергнут на землю и лишён *фарна*. В эпосе К. У. — *Кай Кавус*.

Лит.: Christensen A., Les Kayanides, Kbh., 1931; Macdonell A. A., Keith A. B., Vedic index of names and subjects, v. I, Varanasi, 1958.

КАВКАЗСКО-ИБЕРИЙСКИХ НАРОДОВ МИФОЛОГИЯ, совокупность мифологических представлений народов,

Кузнец Кава несёт знамя восстания. Миксатюра. 15 в. Ленинград, коллекция Института востоковедения.



населяющих Северный Кавказ и часть Закавказья и говорящих на языках, входящих в семью кавказских языков: грузины, адыги (кабардинцы, адыгейцы, черкесы), абхазы, абзины, чеченцы и ингуши (самоназвание — вайнахи), народы Дагестана (аварцы, лакцы, даргинцы, лезгины, табасаранцы, цахуры, рутульцы и др.) и др. Кавказско-иберийские мифологические системы возникли в глубокой древности среди племён — предков современных кавказско-иберийских народов; в процессе своего развития они испытывали различные внешние влияния. Особенно сильное воздействие на них оказали христианство и ислам.

Отдельные циклы кавказско-иберийских мифов почти не сохранились, так как большие эпосы (грузинский эпос об *Амирани*, кавказский *нартский эпос*) вобрала в себя почти все мифологические сюжеты и мотивы. Многие представления и сюжеты восстанавливаются по данным языка и пережиточным мотивам, рассеянным в песнях, танцах, устных преданиях, ритуалах. Эти мотивы, утратившие свой первоначальный контекст, порой сливались с более поздними религиозными системами и становились элементами христианских и мусульманских культов.

Древнейшие пласты К.-и. н. м. прослеживаются по данным археологии. От эпохи энеолита и ранней бронзы дошли фрагменты предметов домашнего обихода и культового назначения, на которых изображены астральные знаки, кресты, квадраты, фигуры людей и животных. Наличие разнообразных типов захоронений подтверждает существование уже в эту эпоху сложных представлений о загробном мире.

По космогоническим представлениям кавказских народов, земная твердь имеет круглую форму, окружена морем или горами, на краю света стоит древо жизни, соединяющее по вертикали небо, землю и подземный мир. Согласно представлениям чеченцев и ингушей, подземный мир по вертикали состоит из семи других миров, соединённых друг с другом норами или потаёнными пещерами, расположенными у края каждого из миров (позднее у ингушей и чеченцев возникло понятие о едином подземном мире; см. *Ел*).

Дальнейшее развитие космогонических представлений хорошо прослеживается по данным языка, согласно которым мир состоит из отдельных миров (ср. груз. *скнели*), расположенных на пересекающихся координатах; вертикально размещаются верхний мир (*зескнели*), мир земной (*скнели*) и подземный мир (*квескнели*); по горизонтали перед центром мирозда-

ния (*скнели*) расположен передний мир (*цинаскнели*), а сзади — задний (букв. «последний») мир (*уканаскнели*). Верхний мир населяют божества, птицы и фантастические существа, средний — люди, животные и растения, нижний мир — это мир усопших хтонических существ — дэвов, драконов, а также глубинных вод. Трёх вертикальным мирам соответствуют (в грузинской мифологии) белый, красный и чёрный цвета. Передний мир — светлый и благодатный, соответствует понятию «здесь», а противопоставляемый ему задний мир — тёмный и таинственный, полный всяких опасностей и неожиданностей, — понятие «там». Из-за зловещего характера заднего мира во многих обрядах запрещалось оглядываться назад. Вся эта система вертикально и горизонтально расположенных миров окружена тёмным внешним миром (груз. *гарескнели*), за которым нет ничего сущего и который осмыслен как застывшая тьма и неменяющаяся вечность.

Вертикально расположенные миры разграничены между собой толщей воздуха и земной твердью, а горизонтальные — семью (девятью) хребтами или морями. Переход из одного мира в другой доступен только божествам или героям-полубогам, а человек может совершить такой переход только с разрешения божества путём «смены облика», т. е. смерти (груз. *гардацвалеба*, букв. «смена облика», означает «смерть»), когда душа временно покидает тело, «путешествует» вместе с божествами, переходя из одного мира в другой, а после возвращения опять вселяется в своё тело (груз. *Гахуа Мегрелаури*, ингуш. *Боткий Ширтка*). Позднее возникает (возможно, под влиянием христианства и мусульманства) понятие *рая* и *ада*, оформляются сюжеты, содержащие описание перехода души в мир усопших и мер наказания грешников.

Все миры связывает между собой стоящее на краю земли *древо мировое* (его варианты — столб, на который опирается небосвод; башня; слущенная с неба цепь; олень с огромными ветвистыми рогами, по которым можно добраться до верхнего мира), с привязанным к нему животным (по представлениям абхазов, когда животное просыпается и рвётся на свободу, происходят землетрясения). Средством сообщения между мирами служат также чудодейственные животные, птицы, фантастические существа (кони героев, орлы, белые и чёрные бараны, дэвы, каджи и т. д.).

К этим представлениям восходит вера в сверхъестественную силу дерева и священных рош. Многие племена (абхазы, адыги, дагестанцы)

поклонялись деревьям и приносили им дары. В грузинских мифах божества часто появляются в очате у непокорных подданных в образе дерева.

Космогонические мифы чеченцев и ингушей связывают появление жизни на земле с огромной белой птицей, спустившейся однажды на землю, которая представляла собой плоскую, безводную твердь, без растений и живых существ. После отлёта птицы из её экскрементов возникли вода и земля, из разлившейся воды образовались моря, озёра, реки; из семени, разнесённого ветром, появились различные растения. По другим вайнахским мифам, горы, животных, людей создал демиург Дяла.

В кавказско-иберийских мифах сохранились древние дохристианские и доисламские пантеоны божеств с верховным богом в главе. Однако власть верховных божеств над другими божествами в мифах часто не проявляется, что (так же как и сохранение в образах верховных божеств черт более архаических мифологических персонажей) свидетельствует о сравнительно позднем происхождении этих представлений. К тому же понятие верховного бога претерпело существенную трансформацию под влиянием христианства и ислама. Во главе грузинского пантеона стоит верховный бог — Гмерти, который, хотя и делит некоторые функции с другими божествами, является по существу единственным учредителем и хранителем мирового порядка, повелителем всего существующего. Он пребывает на седьмом небе, и без его воли ничего не происходит ни под солнцем, ни в мире усопших (после распространения христианства Гмерти идентифицировался с библейским богом-отцом). Остальные божества — хвтисшвили (дети Гмерти) выступают в функции локальных божеств — покровителей и посредников между людьми и верховным божеством. Главой последних считался Квириа, правитель суши, имеющий свой собственный шатёр, т. е. двор. Согласно некоторым мифам, он считался посредником между богом и остальными хвтисшвили, которые только в особых случаях собирались у врат верховного божества (в мифах западногрузинских горцев Квириа — фаллическое божество плодородия). Во главе абхазского пантеона стоит Анцва, вобравший в себя черты древних грозных и охотничьих божеств, богини-матери и др. В адыгской мифологии главой пантеона, демиургом и первоворцем был Тха (происхождение имени Тха от адыг. дыгъэ, тыгъэ — «солнце» даёт основание предположить, что первоначально роль первоворца принадлежала божеству солнца); позднее функции Тха перешли к Тхашхо. Культ Тхашхо воспри-

нял также некоторые элементы христианства, а затем, с распространением на Северном Кавказе ислама, слился с культом аллаха. В чечено-ингушской мифологии верховное божество, демиург — Дяла. В Дагестане нет общего наименования мифологических персонажей с одинаковыми функциями, почти каждый из народов имеет своих богов. Во главе пантеона стоят Зал (у лакцев), Бечед (у аварцев), Гынш (у цахуров), Йинши (у рутульцев) и др.

Для мифологических представлений кавказско-иберийских народов характерна персонификация солнца и луны, других небесных светил. В грузинских мифах луна — мужчина, солнце — женщина; они выступают то как брат и сестра, то как муж и жена или как сын и мать. Горцы Дагестана наделяли луну (см. *Барз*) и солнце (см. *Барг*) обликами девушки и юноши, причём в одних мифах они считались братом и сестрой, в других — возлюбленными. В абхазский пантеон первоначально входило божество восхода и захода солнца Хайт, связанное с миром живых, с миром усопших, с морем. По древним поверьям, в морское царство Хайта через огромную дыру стекаются с гор все реки. Женское соответствие Хайта — Кодош, культ которой был распространён в прибрежной полосе Абхазии и у некоторых соседних адыгских племён (напр., у шалсугов), выражался в почитании посвящённых ей рощ и отдельных деревьев. Позднее в абхазский пантеон вошли Амра (персонификация солнца) и Амза (персонификация луны). По мифу о происхождении фаз луны, Амра (солнце) — прекрасная женщина, а Амза — её муж. Амзу преследует его сестра — дьявол. Догнав убегающего брата, она начинает его есть. В этот момент появляется извешённая о беде Амра. Она тянет Амзу к себе, а его сестра — в свою сторону. Спор между ними разрешает божество: на 15 дней оно предоставляет Амзу дьяволу (который за этот срок почти целиком сжирает луну), а на 15 дней — его жене Амре. Ей удаётся подоспеть к концу жизни Амзы (в момент, когда луна — на исходе), лаской и заботой вернуть его к новой жизни. В полнолуние снова вступает в свои права дьявол. Существуют варианты объяснения пятен на луне: коровий помёт, брошенный пастухом вверх и рассыпавшийся по луне; стадо нарта Сасыквы, пасущееся на луне. По представлениям грузин, пятна на луне — следы от пощёчины, которую дала сыну мать рукой, испачканной тестом. Затмение луны, по поверьям многих кавказских народов, происходит из-за того, что на луну нападает чудовище (дракон), стремящееся её

съесть; существовал обычай во время затмения луны стрелять по направлению к ней, чтобы спасти её.

В мифологии ингушей и чеченцев несколько сюжетов, посвящённых небесным светилам. В одном из них персонифицированное солнце (или бог солнца) Гела утром выходит из моря, а вечером вновь в него погружается; когда поднимается на горизонт, с него стекает морская пена. Дважды в год (в дни равноденствия) гостит у своей матери Азы (по некоторым мифам, Аза — дочь солнца, покровительница всего живого; родилась из луча солнца, является животворящей силой солнечных лучей). Согласно одному из мифов, солнце и луна — братья (рождённые, однако, разными матерями), за которыми постоянно гонится их злая сестра Мож, пожравшая своих родственников на небе; когда она их догоняет, происходит затмение. Другой миф повествует о происхождении солнца и других светил. Знаменитый мастер-кузнец преследовал своей любовью прекрасную девушку, не ведая о том, что она приходится ему сестрой: он гнался за нею с раскалённой золотой палицей в руках до тех пор, пока оба они не умерли. Искры от палицы превратились в звёзды, юноша — в солнце, девушка — в луну. И поныне юноша (солнце) стремится догнать на небе свою возлюбленную (луну).

На Кавказе распространены мифологические сюжеты о божествах — покровителях и хозяевах природных объектов — рек, озёр, морей, горных вершин и т. п., а также о т. н. охотничьих божествах, без согласия которых охотник не может получить добычу. Существуют также легенды о «хозяевах» диких зверей, пасущих и доящих оленей и туров. Они дарят охотнику дичь, убивать которую без их разрешения воспрещается, а ослушник всегда наказывается. К числу охотничьих божеств относятся грузинские Очопинтре, Дали, абхазский Ажвейпш, с которым иногда отождествляется Аерг, адыгский Мезитха, вытеснивший ранее почитавшуюся богиню охоты Мезгуаши (с принятием христианства его функции частично перешли к Даушджерджию, воплотившему также черты святого Георгия), дагестанский — Абдал (Авдал), ингушский Елта (являющийся также богом злаков) и др.

Представления, связанные с охотничьими божествами, отражаются в охотничьем эпосе и мифологических сюжетах об охотниках, которые, преследуя покровительницу и хозяйку диких животных в образе зверя, падают с высоких скал и погибают. Эти сюжеты, как и тексты хорových песен и плясок, исполнялись на весенних

(в частности, масленичных) празднествах. Позднее охотничьи мотивы на Кавказе слились с аграрными и космогоническими представлениями. Хороводы и песнопения о погибшем охотнике, исполняемые ежегодно на ранне-весенних празднествах, посвящались обновлению и пробуждению плодоносящих сил природы.

У многих дагестанских народов обнаруживаются следы тотемических представлений. Тотемами выступают медведь (согласно мифу цунтинцев «Девушка и медведь», предок людей; медвежья лапа у дидойцев, хваршинцев и др. считалась талисманом, а медвежье мясо — целительным), корова (в сказках лакцев, лезгин — предок, покровитель рода), собака, конь (братья лезгинского эпического героя Шарвили — собака и конь), козёл, баран, орёл. Значительна роль в поверьях дагестанских народов змеи; у аварцев и лакцев змея — добрый дух, покровитель дома, у гидатлинцев — олицетворение воды, дождя и молнии. Тотемические представления прослеживаются и в чечено-ингушской мифологии. В одном сказании бездетной паре принесли сыновей корова и кобыла. Родители назвали их: рождённого коровой — Махтат, кобылой — Пахтат. Обладаящие богатырской силой и способностями, они совершают многие героические подвиги. В другом сказании от связи человека с медведицей рождается наделённый чудесными свойствами герой Чайтонг. Покровителями людей у чеченцев и ингушей выступают птица, дарующая благодать (фара хазилг), и змея.

Большое число сюжетов связывается с божествами грома и молнии, распорядителями судеб людей и урожая. Они, подобно верховным божествам, владеют небесным огнём и посылают на землю дождь и засуху. Грузинские мифы и ритуалы не сохранили имён древних божеств грома и молнии, культы которых слились с культом вытеснивших их христианских святых — Элиа (Илья), Гиорги (Георгия) и др. В абхазском пантеоне богов повелитель грома и молнии Афы, посылающий с неба огненные стрелы. Адыги верили в великого бога-громовника Шибле, который наряду с богом души Псатха следовал в пантеоне богов сразу же за Тха (Тхашхо). В Дагестане почитались божества грома и молнии Асс (у лакцев), Арш (у цахуров), божества дождя (Зювил у лакцев, Гудил у табасаранцев, Гуди у рутульцев, Годей у цахуров, Пешапай у лезгин). У абхазов, адыгов, грузин убитого молнией хоронили с особыми почестями, как правило, на месте гибели. С громом и молнией связаны божества — покровители кузнечного ремесла (груз. Пиркуши, абх.

Шашвы, адыг. Тлепш). Абхазы представляли кузницу как осколок бога молнии Афы.

По всему Кавказу были распространены представления о божествах — посредниках между людьми и богом, которые выпрашивали нужную людям погоду. Во время ритуалов в честь этих божеств женщины ходили по деревням с ряжеными куклами, обливали их водой и после окончания церемонии бросали в реку. Считалось, что эти шествия отвращают засуху и ливневые дожди. Вместе с Лазаре, Гонджо и другими у грузин почитались христианские святые, дарующие нужную погоду, в частности обожествлённые исторические личности. Ритуальные шествия с фаллическими куклами во многом повторяют празднества в честь божеств плодородия, описанные древнегреческими писателями. О приплоде скота грузины молились самому верховному божеству (Гмерти), а также святой Марии и различным синкретическим божествам, совмещавшим с функцией покровителя скота и аграрные функции (напр., Босели, Барбале, Барбол, христианской святой Варваре, Тевдорэ Чабуки, Ламарии и др.). Сохранились также мифологические сюжеты, связанные с особыми покровителями домашнего скота и земледелия. В Дагестане у лезгин почиталось божество земледелия и скотоводства Гуцар.

У других кавказских народов эти представления более дифференцированы. У абхазов наряду с главным божеством скотоводства Айтаром почиталось божество — покровитель скота, особенно буйволов, Мкамгария (Акамгария, Скамгария). Адыги почитали покровителей волов — Хакустаха, коров — Пшишака; кроме них почитались божества — покровители крупного и мелкого рогатого скота Ахын и Амыш. По всему Кавказу распространены легенды о корове или быке, посланных божеством — покровителем скота в селение и отдавших себя в добровольную жертву в честь этого божества. У грузин они связываются с культурами разных божеств — покровителей племён и христианских святых. Христианская церковь использовала легенды о животном, приходящем к месту своего заклания. Например, в храме в Илори (Абхазия) в день святого Георгия демонстрировалось «чудо»: появлялся бык с золочёными рогами, приведённый якобы самим святым ночью, в канун праздника. Согласно грузинской легенде, первоначально божество присылало оленя. Мотив добровольной жертвы близок соответствующим мотивам в античной и древневосточной мифологии.

У кавказских горцев известны древние божества — покровители зем-

леделия, плодородия и урожая, такие, как абхаз. Джалжа и Анапа-нага, адыг. Тхагаледж, чечено-ингушские Ерд, Тушоли (известный и среди грузин), дагестанский Идор, Квара и др. Имеются боги, опекающие ремёсла (в частности, груз. Ламариа, абх. Ерышь — ткачество, Саунау — мукомольное дело и др.).

К.-и. н. м. сохранила древние представления о добрых и злых духах, лесных людях, совместившиеся позднее под влиянием христианства и ислама с представлениями о дьяволе, шайтане, Иблисе. В чечено-ингушской мифологии добрыми духами-хранителями выступают тарамы; многочисленны злые духи — алмазы, хун саги, убуры, вочаби, гамсилг. Среди злых духов значительную роль играют олицетворения различных болезней. У дагестанских народов шайтаны — это антропоморфные существа, обросшие волосами, с вывороченными ногами и руками, ростом меньше человека. Живут они в уединённых местах, ведут тот же образ жизни, что и люди: справляют свадьбы, рожают детей (при трудных родах приглашают женщину-повитуху); любят кататься на лошадях. Иногда принимают облик знакомого человека (аварский миф «Пастух и отец»). Иногда шайтан, к которому человек проявил заботу, помогает ему стать богатым (лакский миф «Женщина из Кубра»). Злые шайтаны подменяют новорождённых, толкают с обрыва стоящих на его краю, останавливают мельницы и т. п. По поверьям горцев, убергает от шайтанов молитва по Корану. У аварцев шайтаны имеют собственные имена: Иту, Титу, Ниску и др. Разновидностью шайтанов являются васваси-некал (ещё не рождённого человека обрекает на болезни), кехай (искривляет шею человека, делает его рассеянным, а главным образом наносит вред скотине), жундул (обычно охраняет человека, но на обидевшего его насыщает болезнь — судороги лица, заговаривание) и другие (о злых духах см. также *Ал паб, Кушкафтар, Залзанагий*). Встречающиеся в дагестанской мифологии джины делятся на белых, покровительствующих людям, способствующих их обогащению (разгласивший тайну обогащения жестоко карается джином), и чёрных, которые сводят человека с ума. В грузинских мифах выступают злые духи — дэви и каджи, обитающие в нижнем мире.

Особый пласт мифологических представлений проявляется в эпосе и фольклоре. Нартский эпос народов Северного Кавказа и абхазов (см. о нём также в ст. *Осетинская мифология*) и грузинский эпос об Амирани, возникнув в глубокой древности, несут на себе отпечаток различных

исторических эпох. Граница между эпосом и мифом в большинстве случаев оказывается весьма условной. Герои эпоса живут и действуют в мире, пространственно-временные характеристики которого родственны соответствующим характеристикам мира мифа. Боги выступают в качестве помощников, покровителей или, напротив, в качестве противников героев. В нартском эпосе боги Дебеч и Тлепш олицетворяют два поколения божественных кузнецов. Дебеч руками придаёт форму раскалённому металлу, а его ученик Тлепш изобретает клещи, молот, наковальню, делает первый серп, а также лечит переломы костей (в этом отражаются древнейшие представления эпохи освоения металла, когда кузнец, почитаемый как всемогущий избранник божества, олицетворял сверхъестественную силу, способную укротить металл). С другой стороны, эпические герои (Амирани, Абрскил, Сасрыква, Сосруко, Насрен-жаче, Батраз, Пхармат и др.) встают против самого бога, добывая огонь для людей, что роднит их с греческим Прометеем и позволяет рассматривать в ряду культурных героев.

Олицетворяя собой светлое начало, герои эпоса всегда противопоставлены тёмным силам зла, тьмы и подземного царства, победа над которыми символизирует упорядочение космоса. В своих деяниях герои превосходят многих богов, а порой выступают их соперниками (адыгский Сосруко отнимает у богов напиток сано и дарит его людям), вступают с ними в поединок, в котором нередко побеждают (Уазырмак убивает бога зла Пако; Насрен-жаче восстает против владычества Тха, прикованный за это к вершине Ошамаха, он оказывается в дальнейшем освобождённым нартоном Батразом).

В большинстве случаев герои эпоса рождаются чудодейственно — от непорочной девы, из камня, от богини и охотника (Абрскил, Амирани, Сасрыква, Сосруко, Соска-Солса). Охота занимает в кавказских эпосах особое место, она является преддверием всякого значительного подвига героев.

Подвиги эпических героев олицетворяют явления природы, повторяемость природных циклов, ротационный характер движения небесных светил. Однако цикличность деяний самих героев уже утрачена, и лишь некоторые элементы сюжета указывают на их первоначальный характер. Рвётся из подземного мира нарт Сосруко, похороненный заживо, каждой весной раздаются его стоны; в день ухода Сосруко в подземный мир просыпается природа, земля освобождается ото льда, появляются ручьи — слёзы Сосруко. Ежегодно дают о себе

знать прикованные к скале или замурованные в пещере герои (Амирани, Абрскил и др.). В фольклоре восточногрузинских горцев сохранились сюжеты о ежегодных странствиях Гиорги в страну каджей. Гиорги, подобно Амирани и Ашамезу, отнимает красавиц, богинь любви и плодородия (вероятно, похищенных каджами), похищает девятиструнную пандуру и наковальню, гонит огромные стада. Возвращаясь из страны каджей, он несёт музыкальный инструмент — символ весны. Амирани ходит за море и похищает красавицу Камар, небесную, солнечную деву, дочь предводителя туч—символический образ весны. Он проглочен вешали, олицетворяющим тьму, но выходит на белый свет, вырезав бок чудовища. Нартские герои совершают подвиги, способствующие счастью людей и процветанию природы. Нарт Ашамез вместе с Батразом и Сосруко идёт в подземный мир, чтобы выволить прекрасную Ахумиду и отнять у дракона свою чудодейственную свирель, игра на которой пробуждает спящую природу, прогоняет зиму, царящую над миром, пока свирель находится у дракона.

В Дагестане, где нартский эпос не получил широкого распространения (здесь известны лишь отдельные сюжеты о нартах, например о нарте Бархху, см. в ст. Вацилу), эпические сюжеты и мотивы типологически близки к эпосам об Амирани и нартах. У лезгин эпический герой, соединивший мифологические и сказочные черты, — Шарвили, наделён сверхъестественной силой: рассекает гранитную скалу, заменяет сто тысяч бойцов, неуязвим для стрел и клинков; врагам удаётся расправиться с ним, лишь прибегнув к обману. Некоторые дагестанские эпические герои поднимаются на борьбу с богами. Лакский Амир осмеливается вступить в состязание с богом Залом, за что его приковывают к скале железными цепями. Другой герой (человек из Мачал-лаши) для замерзающих в горах девушек похищает у бога огонь для костра.

В числе наиболее распространённых сюжетов о подвигах эпических героев — борьба с одноглазыми великанами (Амирани, нарты; ср. борьбу Одиссея с Полифемом в греческой мифологии). Аналогичные сюжеты встречаются также и в фольклоре кавказских народов, сохранившем и другие элементы древних мифов.

Грузинское народное стихотворение «Молодец из Тавпаравани» содержит элементы древнего мифа о герое, который каждую ночь переплывает море, чтобы достичь своей возлюбленной; девушка оставляет зажжённую свечу, указывающую берег плыву-

шему, но из-за козней злой старухи свеча во время бури гаснет, герой не находит берега и погибает. Аналогичные сюжеты сохранились у адыгов. Согласно легенде, дом красавицы Адюх («белолокотная») стоит на крутом берегу реки, через которую протянут полотняный мост. Если муж Адюх возвращается из похода тёмной ночью, она протягивает из окна свои светлые руки, освещая ими словно солнцем мост, и её муж легко перепоняет коней. Неблагодарный муж запрещает Адюх освещать мост руками. Тёмной ночью он падает с моста и тонет, после чего Адюх выходит замуж за Сосруко, наделённого солнечными атрибутами (ср. с греческим мифом о Геро и Леандре). Светящиеся руки Адюх позволяют видеть в ней реминисценцию древнего мифа о богине утра, розовые пальцы которой озаряют край утреннего неба. Погибший возлюбленный из грузинского варианта легенды с его аксессуарами (красная одежда, зажжённая свеча, плавание ночью, жёрнов, который он несёт, и, наконец, смерть) сближается с божествами или героями, погибающими из-за любви к богине.

Лит.: Абхазская мифология. Акаба Л. Х., Из мифологии абхазов, Сухуми, 1976; её же, О пережитках древнейших верований в культуре кузицы у абхазов, «Известия Абхазского института языка, литературы и истории», 1973, т. 2; её же, Абхазо-адыгские мифологические параллели, там же, 1974, т. 3; Аншба А. А., Абхазские культовые песни, там же, 1976, т. 5; Джанашии Н. С., Статьи по этнографии Абхазии, Сухуми, 1960; Зухба С. Л., Абхазская народная сказка, Тб., 1970; её же, Абхазские этнологические мифы, «Известия абхазского института языка, литературы и истории», 1975, т. 4; Инал-Ипа Ш. Д., Памятники абхазского фольклора. Нарты. Ацаны, Сухуми, 1977; Лукьянов Ф. И., Из космогонических поверий абхазцев, в кн.: Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, в. 34, отд. 3, Тифлис, 1904, 29—33; Салакава Ш. Х., Абхазский нартский эпос, Тб., 1976; Чуренин Г. Ф., Материалы по этнографии Абхазии, Сухуми, 1956.

Адыгская мифология. Адыгэ Гуэрэуатхэр, [т. 1], Налшык, 1963; Нархэр. Адыгэ эпос, т. 1—7. Составление, вступ. очерк, комментарии А. М. Гадагатя, Майкоп, 1968—71; Нарты. Адыгский героический эпос. Вступ. ст. А. Т. Шортанова, М., 1974; Нарты. Кабардинский эпос, [2 изд.], М., 1957; Лавров Л. И., Доисламские верования адыгцев и кабардинцев, в кн.: Труды Института этнографии. Новая серия, т. 51, М., 1959; Мижаев М. И., Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов, Черкесск, 1973; Шиллинг Е. М., Черкесы, в сб.: Религиозные верования народов СССР, т. 2, М.—Л., 1931; Х[ан] Г[ирей], Вера, нравы, обычаи, образ жизни черкесов, «Русский вестник», 1842, т. 5; Шортанов А. Т., Героический эпос адыгов «Нарты», в сб.: Сказания о нартах — эпос народов Кавказа, М., 1969.

Грузинская мифология. Бардавелидзе В. В., По этапам развития древнейших религиозных верований и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957; Вирсаладзе Е. Б., Грузинский охотничий миф и поэзия, М., 1976; Джавахишвили И. А., История грузинского народа, т. 1, Тб., 1960 (на груз. яз.); Джанелидзе Д., Материалы по истории грузинского театра, кн. 1 — Народные истоки грузинского театра, Тб., 1948 (на груз. яз.); Котетивили В. (сост.), Народная поэзия, 2 изд., Тб., 1961 (на груз. яз.); Макалатия С., Хевн, Тифлис, 1934 (на груз.

яз.): Окрошидзе Т. Д. Художественные образы фантастической сказки, в кн.: Грузинский фольклор. Материалы и исследование, [т.] 1—2, Тб., 1964; Очиаури Т. Мифологические предания горцев Восточной Грузии, Тб., 1967 (на груз. яз.); Рухадзе Д., Грузинский народный праздник, Тб., 1966; Сургуладзе И., Из истории аграрных представлений грузин. (Умиравшие и воскресающие божества), в кн.: Материалы по этнографии Грузии, [т.] 19, 1978 (на груз. яз.); Чиковани М. Я., Народный грузинский эпос о прикованном Амрани, М., 1966; его же, Прикованный Амрани, Тб., 1968.

Мифология дагестанских народов. Давудов О. М., Культура Дагестана эпохи раннего железа, Махачкала, 1974; Дебриров Г. М., Дагестанские предания и суеверия, в кн.: Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, в. 4, Тифлис, 1884; Дирр А. М., Божества охоты и охотничий язык у кавказцев, там же, в. 44, отд. 4, Тифлис, 1915, с. 1—16; Магомедов Р., Легенды и факты о Дагестане, Махачкала, 1969; Руновский А., Легенды, народная медицина, предсказания и верования дагестанских горцев, «Библиотека для чтения», 1862, № 8—9; Чурис Г. Ф., Очерки по этнологии Кавказа, Тифлис, 1913.

Чечено-ингушская мифология. Далгат Б., Первоначальная религия чеченцев, в кн.: Терский сборник, в. 3, кн. 2, Владикавказ, 1893; Далгат У. Б., Героический эпос чеченцев и ингушей, М., 1972; Мальсагов А. О., Нартостойский эпос вайнахов, Грозный, 1970; Семенов Л. П., Фригийские мотивы в древней ингушской культуре, в кн.: Известия Чечено-ингушского научно-исследовательского института истории, языка и литературы, т. 1, в. 1, Грозный, 1959; Шидлин Е. М., Ингуши и чеченцы, в кн.: Религиозные верования народов СССР, т. 2, М.—Л., 1931; Чок а е в К. З., К вопросу бытования образа Прометея в фольклоре чеченцев и ингушей, в кн.: Известия Чечено-ингушского научно-исследовательского института истории, языка и литературы, т. 6, в. 3, Грозный, 1972.

Г. А. Очиаури и И. К. Сургуладзе (в ст. использованы материалы Л. Х. Акаба, М. И. Мижаева, Х. М. Халилова, А. Х. Танкеева).

КАГУЦУТИ, Кагуцут-иноками, в японской мифологии бог огня. В «Кодзики» и «Нихонги» один из персонажей мифа о смерти богини Идзанами (см. *Идзанаки и Идзанами*). К. явился причиной смерти богини — она умерла от ожогов во время родов. В отчаянии Идзанаки убивает К., и из его крови возникают другие божества, являющиеся, судя по их именам типа «рассекающий горы», «спрятанный в горах» и т. п., олицетворениями вулканических явлений. *Е. С.-Г.*

КАДЖИ, в грузинской мифологии духи; антропоморфные существа отталкивающего вида. Место постоянного жительства К. называется Каджети. К. могут превращать день в ночь, а ночь — в день, вызывать морские бури, они топят корабли, свободно передвигаются по водной поверхности, наделены даром перевоплощения и таинственного исчезновения. Различаются земные и водные К. Земные К. живут в лесах и на недоступных скалах, вредят людям, смертельно избивают их или сводят с ума. Водные К. обитают в реках и озёрах. Они менее зловредны и часто покровительствуют рыбакам. Женщины-К. отличаются красотой, вступают в любовные отношения с людьми, нередко выручают их из беды, выходят замуж за героев.

Лит.: Грен А., Дэвы и Каджи, в сб.: Этнографический обзор, Тифлис, 1890; Чиджавадзе Ш., К вопросу о персонаже «Кадж», «Литературная Ачара», 1964, № 59 (на груз. яз.). *М. Чачава.*

КАДЖИ, Каджк (кадж, «храбрец»), в армянской мифологии духи бури и ветра. Выступают у уродливыми (иногда их отождествляют со злыми духами — с вишапами и др.), то светлыми, красивыми и добрыми. Согласно более поздним мифам (после распространения христианства), К. имеют человеческое происхождение: во время потопа в ковчеге у Ноя рождаются сын и дочь. Когда после потопа бог спрашивает Ноя, имеются ли у него дети, он отвечает отрицательно, и тогда дети становятся невидимыми; К. и пари — их потомки.

К. живут на высоких горах, в скалах, пещерах, в глубоких оврагах, имеют там дворцы. Эхо в оврагах и на горах — это голос К. Они с пари по ночам бродят группами, обычно со свадебным шествием, с музыкой, песней, танцами. К. женского пола рядятся в женские одежды, которые крадут, а к утру возвращают обратно (чтобы К. не украли одежду, в неё втыкают иглы). Иногда К. появляются среди людей в образе их знакомых, совращают их, уводят к колодезю, на скалы, к пропастьям, и люди погибают. На свои свадьбы К. приглашают музыкантов, цирюльников, во время родов — повивальных бабок и щедро вознаграждают их труд. Считается, что К. похищают детей, особенно из колыбели, подменяя их своими — большими и уродливыми. К. иногда мучат лошадей в хлевах, взбираются на них и скачут до утра. Существует поверье: если лошадей помазать смолой, то можно поймать К.; если воткнуть в К. иглу, они перестают быть невидимыми. Получившие удар от К. сходят с ума (их называют каджкаох, каджкакал, «захваченный каджем»).

Лит.: A beghian M., Der armenische Volksglaube, Lpz., 1899. *С. Б. Арутюнян.*

КАДМ (Καδμῶς), в греческой мифологии сын финикийского царя *Агенора*, основатель Фив (в Беотии). Посланный отцом вместе с другими братьями на поиски *Европы*, К. после долгих неудач во Фракии обратился к дельфийскому оракулу Аполлона и получил указание прекратить поиски и следовать за коровой, которая ему повстречается при выходе из святилища; там, где корова ляжет отдохнуть, К. должен основать город. В указанном месте К. пришлось вступить в борьбу с драконом, растерзавшим его слугников. Убив чудовище камнями, К. по совету *Афины* засеял поле его зубами, из которых выросли вооружённые люди (*спарты*), тут же вступившие в единоборство друг с другом. Пятеро оставшихся в живых

стали родоначальниками знатнейших фиванских родов в основанной К. крепости *Кадмее*, вокруг которой выросли *Фивы* (Eug. Phoen. 638—75; Ovid. Met. III 6—130; Apollod. III 4,1). Так как убитый К. дракон был сыном бога *Ареса*, К. пришлось в течение 8 лет нести искупительную службу у бога, после чего *Арес* по воле *Зевса* выдал за К. свою дочь *Гармонию* и пригласил на их свадьбу всех богов (Pind. Pyth. III 88—94). От этого брака, по традиционной версии, у К. родились сын *Полидор*, будущий дед *Лая*, и четыре дочери: *Автоя* (мать *Актеона*), *Ино*, *Агава* и *Семела* (Hes. Theog. 975—78). В старости К. вместе с *Гармонией* переселились в *Иллирию*, где они превратились в змей и в конце концов оказались в элизиме (Apoll. Rhod. IV 516 след.; Apollod. III 5, 4). В историческое время К. приписывали изобретение греческого письма.

В мифе о К. сказочные мотивы странствий богатыря и поединка с чудовищем соединились с воспоминаниями о связях, существовавших ещё в микенскую эпоху между *Фивами* и государствами Малой Азии. Найденные в *Фивах* цилиндрические печати малоазийского происхождения (14 в. до н. э.) свидетельствуют о том, что эти взаимоотношения носили достаточно интенсивный характер. Поскольку в результате фольклорного переосмысления исторических данных К. оказался выходцем из Финикии, ему и было приписано традицией изобретение греческого алфавита (который в кон. 9 — нач. 8 вв. до н. э. возник из финикийского письма).

В. Н. Ярхо.

КАЖ, в мифологии аварцев добрый дух, охранитель домашнего очага, благополучия семьи; имеет облик белой змеи (вариант: в роли К. выступает *Хоноборох*, «яйцо-змея»). По поверьям, К. иногда располагается на кувшине (обратив свою голову к горлу кувшина), и тогда умножается содержание сосуда, обезвреживаются действия «дурного глаза». Считается, что растение, которого коснулся К., бурно разрастается. *Х. Х.*

КАИН и **Авель** (Каин, евр. qājin, от арамейского и арабского корня qjn, «ковать», греческое Καίν; Авель, евр. hēbel, этимология неясна; греч. Ἄβελ), согласно ветхозаветному преданию (Быт. 4, 1—17), сыновья первой человеческой пары — *Адама* и *Евы*: «И человек познал Еву, жену свою, и она зачала и родила *Каина* и сказала: приобрела я мужа вместе с богом. И она ещё родила брата его, *Авеля*. И был *Авель* пастырем овец, а *Каин* был земледельцем. И было по прошествии дней, принёс *Каин* из плодов земли дар богу. И *Авель* принёс также из первородных стада своего и

из тука их. И призрел бог на Авеля и на жертву его, а на Каина и на жертву его не призрел. И разгневался Каин сильно, и поникло лицо его... И когда они были в поле, восстал Каин на Авеля, брата своего, и убил его». Убив Авеля, К. был вынужден удалиться, так как земля, принявшая кровь брата его от руки его, не могла давать больше «силы своей» для него. Но для того, чтобы К. не был убит в изгнании, бог сделал ему знак и объявил, что тому, кто убьёт К., «отмстится всемеро». К. поселился в земле Нод, где у него родился сын Ханок (Енох); построив город, К. назвал его именем сына — Ханок. Дальнейший текст (4, 18—22) представляет кенитскую генеалогию (расходящуюся с сифлянской — Быт. 5) от К. до Ламеха и его сыновей. Имена сыновей Ламеха — Иавал, Иувал и Тувал-Каин, сходные с именами Авеля и К., и сообщение о роде их занятий (Иавал — «отец» всех скотоводов, Тувал-Каин — «отец» всех кузнецов) позволяют предположить, что здесь идёт речь ещё об одной версии предания о К. и Авеле, где К. выступает в роли кузнеца. И в том и в другом предании братья выступают в роли первопредков — культурных героев. Отрицательный, даже демонический (ср. ниже о зачатии К. от сатаны) характер К. связан с известным у многих народов отрицательным отношением к кузнецам и кузнечному делу (см. в ст. *Кузнец*). Всякое ремесло и искусство (ср. Иувал — прародитель музыкантов, и ниже — о дочерях К.) связывались с магией. У древних евреев к этому кругу ремесла — искусства-магии относились, по-видимому, и земледелие. Отсюда, вероятно, К. — кузнец и земледелец. Некоторые учёные связывают библейское предание о К. и Авеле с месопотамскими сюжетами о споре пастуха и земледельца (ср. миф о сватовстве к Инане земледельца Энкимду и пастуха Думузи — также с предпочтением пастуху). Сюжет предания о К. и Авеле обнаруживает также определённое сходство с близнечным мифом.

Различные послепредание предания о К. и Авеле, будь то иудейские, христианские или мусульманские, восходят очень часто к мидрашистской традиции, т. е. возникли на основе комментирования ветхозаветного текста. Предание о К. и Авеле содержат апокрифические книги «Житие Адама и Евы», т. я. «Апокалипсис Моисея», сирийская «Пещера сокровищ», эфиопская «Книга Адама», некоторые труды отцов церкви, оно упоминается в Коране (5:30—34) и многими мусульманскими авторами. Арабская традиция К. называет Кабилом (хотя она знает и имя К.), составив таким образом распространённую в фолькло-

ре ассонирующую пару имён — Кабил и Хабил, но одновременно сохраняя память (араб. qabila, «принимать») о народной этимологии имени К., данной в Быт. 4, 1 (от глагола qāla, «приобрести»). В эфиопской «Книге Адама» имя К. связывается с глаголом qippe; «завидовать», «ревновать». В «Житии Адама» рассказывается, как К., родившись, сразу же вырос, побежал и принёс траву, поэтому его называли К. — здесь имя К. связывается с евр. qāne, «камыш». «Книга юбилеев» и армянская «Смерть Адама» связывают имя Авеля с глаголом qābal, «носить траур».

Библейский текст легенды о К. и Авеле очень краток и труден для понимания. Этим отчасти вызвано обилие толкований в послепредание литературе. Мотив искушения Евы змеем (Быт. 3, см. «Грехопадение»), отождествляемым в послепредание и христианской литературе с сатаной, лежит, вероятно, в основе предания о зачатии К. от сатаны. Это предание известно у отцов церкви (Епифаний, Иреней, Тертуллиан) и в мидрашах (Пиркэ де р. Элизер 32а). Известно также большое число преданий, представляющих различные толкования конфликта между братьями, приведшего к убийству: у К. и Авеля была сестра (или две сестры, одна из которых была красивее другой), из-за неё и возникла ссора («Пещера сокровищ», «Книга Адама», Табари, Ибн аль-Асир, Пиркэ де р. Элизер 21, Епифаний); с Авелем родились две сестры-близнецы, одну из

которых К. хотел взять в жёны (Берешит рабба 22); К. и Авель поссорились из-за «первой Евы» (там же). Последняя версия относится к кругу преданий о том, что сотворение человека происходило дважды (в Талмуде и Берешит рабба 22); это объясняется тем, что первые Адам и Ева породили духов, сожительствова с ними. Спор возник из-за неудачной попытки разделить между братьями мир: К. досталось всё недвижимое, Авелю — всё движимое, К. говорил, что земля, на которой стоит Авель, принадлежит ему, Авель же — что одежда на К. принадлежит ему; так возникла борьба, в которой вначале побеждал более сильный Авель, но К. умолил брата не убивать его, и, когда тот, сжалившись, отпустил его, убил Авеля. На вопрос, почему бог не принял жертву К., мидраш отвечает (исходя из текста Быт. 2, 3 — «из плодов земли»), что К. принёс из остатков своей еды (Танума 7 б). Такое же толкование у Ефрема Сирина, сходное — у Филона. Согласно Табари, К. принёс в жертву плоды земли малоценные, в то время как Авель закал своего любимого агнца. По армянской «Истории о сыновьях Адама и Евы», К. принёс жертву с гордыми словами, обращёнными к богу, Авель же совершил жертвоприношение со смиренным обращением к богу. Бог показал своё благосклонное отношение к жертве Авеля, испепелив её небесным огнём (мидраш Зута; эта традиция известна Ефрему Сирину, Кириллу Александрийскому и др. отцам церкви, её знают Табари и Ибн аль-Асир). Этот мотив изображён на барельефе зала капитула собора в Солсбери (13 в.), на витраже собора в Шалон-сюр-Марн; на бронзовой двери церкви Санкт-Михаэль в Хильдесхайме божья рука указывает на жертву Авеля. Согласно армянской «Истории о сыновьях Адама и Евы», на жертву Авеля ниспал небесный свет. «Апокалипсис Моисея» и армянская «Жизнь Адама и Евы» содержат рассказ о том, как Еве приснилось, что К. пытается выпить кровь Авеля, но она не удерживается в его желудке и выливается из рта. Сон Евы упоминается также в «Житии Адама». Иероним сообщает еврейское предание о том, что первое братоубийство было совершено в Дамаске, приводя народную этимологию названия города (от евр. dam, «кровь» и hišqā, «поить»). Существуют другие народные этимологии названий местностей, связанные с преданием о К. и Авеле: согласно Якуту, К. жил в местности Канейна близ Дамаска; Ибн аль-Асир рассказывает, что К., убив брата, отправился вместе с сестрой в Аден (араб. adan имеет сходное звучание и одинаковое написание с евр. 'eden, Эдем, ср. Быт. 4, 16 — «и поселился

Каин и Авель. Фрагмент рельефа на фасаде кафедрального собора в Линкольне. Ок. 1145.



в земле Нод, на востоке от Эдема»). Очень распространено предание о том, что К., собравшись убить брата, не знал, как это сделать, но в это время появился ворон (или сатана в облике ворона) и убил другого ворона куском камня, — К. последовал его примеру (Табари, армянское устное предание). Берешит рабба (22, 4) содержит несколько различных версий: К. убил Авеля камнем; камышом (ср. убийство Авеля палкой в эфиопской «Книге Адама»); К. видел, как Адам закалывает жертву, и таким же образом поразил брата в горло — предписанное место для заклания жертвенного животного. Согласно Тертуллиану, К. задушил Авеля; К. убил Авеля каменным оружием (армянская «История о сыновьях Адама и Евы»). В средневековой Европе было известно предание, согласно которому К. убил Авеля ослиной челюстью (ср. Суд. 15, 15—16 — о Самсоне). По другой распространённой легенде Авель был убит веткой дерева познания. Убив Авеля, К. не знал, как быть с телом; тогда бог послал ему двух «чистых птиц», одна из которых, убив другую, зарыла труп в землю, — К. последовал его примеру (Танума ба). Это предание рассказывает Табари, но вместо «чистых птиц» здесь выступают вороны. Согласно «Апокалипсису Моисея» и армянской «Жизни Адама и Евы», Авеля похоронили только после смерти Адама и вместе с ним, так как в день, когда он был убит, земля отказалась принять тело и выталкивала его на поверхность, говоря, что она не может принять его до тех пор, пока не будет возвращён ей первый сотворённый из неё. Приводятся разные толкования «знака К.»: это — сияние, подобное блеску солнца (Берешит рабба 22, ср. «Житие Адама» — Ева родила К., «и он был сияющим»); более распространённое — рог или рога. Существует множество преданий о возрасте К. и Авеля в момент убийства. Выражение «отмститесь всемеро» (Быт. 4, 15) лежит в основе предания о том, что К. претерпел семь наказаний (согласно Берешит рабба 23, 3, в течение 700 лет). Это выражение связывается также с Ламехом — седьмым потомком Адама (по кенитской генеалогии), убившим К. (Иероним, Ефрем Сирий, «Пещера сокровищ»). Сцена убийства К. Ламехом изображена в каталанской Библии из Родеса (11 в.), на капители собора в Отёне (12 в.), на барельефе лионского собора (13 в.). Согласно преданию, слепой Ламех по указанию сына, принявшего К. за зверя из-за рога у него на лбу, убил его выстрелом из лука. Увидев, что убит К., Ламех в гневе убивает сына. По другим версиям, Ламех убил К. и его (К.) сына (Ефрем Сирий); К. уби-

Каин убивает Авеля.
Картина Я. Тинторетто.
1550—53. Венеция.
галерея Академии.



вает юноша-пастух (эфиопская «Книга Адама»); К. убивает его слепой сын (Ибн аль-Асир); Ламех не узнал К. из-за кожаной одежды, которая была на нём (армянская «История о сыновьях Адама и Евы»); последнее предание перекликается с рассказом Аль-Кисаи о том, что К. первым из людей стал носить одежду. Известно также предание, согласно которому К. умер только во время погота (Берешит рабба 22, 8; Ефрем Сирий). Согласно Абу-ль-Фараджу, дочерям К. приписывалось изобретение музыкальных инструментов (ср. евр. קַיִן, «ление», араб. قَيْن, «певца»). Своей красотой, игрой на музыкальных инструментах и пением дочери К. соблазнили праведных сыновей Сифа, и те, спустившись с горы Хеврон, стали жить с ними, несмотря на то, что Сиф заклинал их «кровью праведного Авеля» не смешиваться с семенем К. (эфиопская «Книга Адама», «Пещера сокровищ», армянское «Евангелие Сифа»). Это предание связано с толкованием Быт. 6, 2: «тогда сыновья божии увидели дочерей человеческих, что они красавицы, и стали брать их в жёны себе...». «Сыновья божии» отождествлялись с потомками Сифа, «дочери человеческие» — с дочерьми К. Аль-Кисаи приводит рассказ о войне между сыновьями Сифа и сыновьями К.; говоря, что это была первая война между сыновьями Адама.

Авель (мандейск. Hibil) занимает значительное место в мандейском пантеоне (хотя легенда о К. и Авеле мандеям не известна). С именами К. и Авеля связаны названия гностических сект кинитов и авелитов (авелонитов).

В христианском средневековом искусстве и литературе образ Авеля рассматривался как прообраз Христа, жертва Авеля — как символ ехва-

ристии, его смерть — как предвестие смерти Христа на кресте. «Жертвоприношение Авеля», изображённое на мозаике базилики Санта-Аполлинаре ин Классе в Равенне (7 в.), расположено напротив «Жертвоприношения Авраама», а на мозаике церкви Сан-Витале (6 в.) — параллельно «Жертвоприношению Мельхиседека». К сюжету легенды о К. и Авеле обращались многие художники 16—17 вв. (Корреджер, Тициан, Я. Тинторетто, А. Дюрер, П. П. Рубенс, Рембрандт и др.). На этом сюжете построена философско-символическая драма Дж. Г. Байрона «Каин», в центре которой К. — герой-бунтарь, усомнившийся во всеблагости бога. В числе поэтических произведений — «Авель и Каин» Ш. Бодлера (русский перевод В. Я. Брюсова).

Лит.: Винников И. Н., Социальная сущность сказания о первом братоубийстве, в кн.: Палестинский сборник. в. 25(88), Л., 1974; Brock-Utne A., Die religionshistorischen Voraussetzungen der Cain-Abel-Geschichte, «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», 1936, Bd 54; Goldberg A., Cain: Sohn des Menschen oder Sohn der Schlange, «Judaica», 1969, № 25; Leach E. R., Genesis as Myth and Other Essays, L., 1969; Dietrich W., Wo ist dein Bruder Abel, в сб.: Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie, Gött., 1977; Festschrift W. Zimmerli, Gött., 1977; Arowitz V., Cain und Abel in der Agada, den Apocryphen der hellenistischen, christlichen und muhammedanischen Literatur, W., 1922. А. А. Павлазюк.

КАЙШ-БАДЖАК, в мифологии турок и казахов (к о н а я к, «ременная нога») злой демон. Считалось, что у К. человеческое туловище, но длинный хвост (ремни) вместо ног; обитает он на островах, в лесах, у дорог. Встречая человека, К.-б. нападает на него, садится верхом, обвивая хвостом (ремнями) и ездит; ослабевшую жертву может задушить и съест. Персонаж, заимствованный из арабского фольклора (встречается, например, в сказке о Синдбаде-мореходе). Аналогичный образ имеется в мифологии армян (покотн).

Лит.: Гордлевский В. А., *Избранные сочинения*, т. 3, М., 1962, с. 302, 311; Валиханов Ч. Ч., *Собр. соч.*, т. 1, А.-А., 1961, с. 115. В. Б.

КАЙГУСЬ, покровитель и хозяин лесных зверей в кетской мифологии. Согласно циклу мифов, К., принявший облик медведя, но имеющий «семь мыслей (душ)», как *Есь* и человек, вознамерился взять себе в жёны дочь старика, хотя лесные звери его и отговаривали, предвидя, что его убьют люди, которые примут его за медведя. К. похитил дочь старика. Разгневанный отец устроил за К. погоню. Видя, что погоня его настигает, К. отпустил девушку, объяснив ей, как надо устроить обряд (медвежий праздник), необходимый для того, чтобы его возродить. Миф о К. связан с ритуалом кетского медвежьего праздника и включает в себя программу этого ритуала. Вместе с тем в преданиях, входящих в этот цикл, сохраняется след древних обрядов воспитания медведя кетами. В мифе о старухе Кёгл К. спасает женщину, закопанную в землю живём после смерти её мужа, снабжает её пищей и приводит к месту, где приплывшие по реке родители её опознают как «дочь отца среднего мира», а в К. видят воспитанного некогда людьми медведя, которого они отпускают. По другим мифам, К. является охотнику в виде молодой женщины (хозяйки дичи, им убитой), становится его женой, обеспечивает ему удачу в охоте и рассказывает, что она была брошена в детстве родителями, после чего её воспитали старики К. Для того чтобы обеспечить себе расположение К., охотники должны были соблюдать промысловые правила и обряды: очищать окуриванием охотничьи снасти, чтобы их не осквернило прикосновение женщин, не причинять боли промысловым животным, сохранять беличи шкурки необычного цвета. В. И. и В. Т.

КАИ КАВУС (фарси), в иранской мифологии второй царь из династии Кейянидов, богоборец. К. К. (авест. *Кави Усан*) с помощью демонов строит дворцы на горе Албурз и пытается подняться на небо, используя орлов, но орлы сбрасывают его над рекой Амудь в лесу, где К. К. находят его вельможи. По «Денкарту», К. К. построил чудесные дворцы; старики, входящие в один из них, становятся вновь юными. По религиозной жреческой зороастрийской традиции, К. К. — отрицательный персонаж, ибо выступает против верховного божества, намереваясь распространить свою власть и на небо, за что был сброшен в воздушный океан. Отголоски отрицательного отношения к К. К. сохранились в «Шахнаме».



Кай Кавус возносится на небо. Миниатюра. Сер. 16 в. Ленинград, библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина.

В «Шахнаме» смелый К. К. наследует Кай Кубаду и правит сто пятьдесят лет. Желая уничтожить зло, он отправляется в поход против царства дэвов в Мазендеран, но ослеплённым попадает вместе со своей святой в плен к Белому дэву. К. К. призывает на помощь богатыря *Рустама*, который освобождает его и возвращает ему зрение с помощью печени дэва. Однако К. К. снова попадает в беду. Полюбив коварную дочь хамаваранского (Иемен, центральная или северная Аравия) царя красавицу *Судабу*, он идёт в поход на царя и снова попадает в плен, из которого его опять выручает Рустам. Соблазненный дьяволом Иблисом, К. К. хочет подняться с помощью орлов, несущих его трон, на небеса и вновь терпит неудачу: вместе с обессилевшими орлами он падает на землю вблизи Амудья; здесь его спасает Рустам. И. Б.

КАИ КУБАД (фарси), *Кави Кавата* (авест.), в иранской мифологии и легендарной истории иранский царь, основатель династии Кейянидов. Согласно «Шахнаме», призван на пустующий после смерти Гаршаспа престол Залем и *Рустамом*, который разыскал К. К. у горы Албурз. В его царствование после разгрома туранского войска *Афрасиаба* и установления границы между Ираном и Тураном по Джайхуну (Аму-

дарье) ненадолго восстанавливается мир. И. Б.

КАЙЛАСА, Кайлас (санскр. *kailāsa*), гора в Гималаях (самая высокая в одноимённом горном хребте на юге Тибетского нагорья), считающаяся в индуистской мифологии обителью бога *Шивы*, а также бога *Куберы*. С. С.

КАЙЛУ-ШЭНЬ («божество, расчищающее путь»), в поздней китайской мифологии божество, очищающее от нечисти могилы перед захоронением. В «Записках о поисках духов трёх религий» (15—16 вв.) происхождение его связывается с древним магом Фан Сяном, отвращавшим нечисть. По другой версии, в К.-ш. превратилась одна из жён (вариант: сын) *Хуан-ди* по имени Лэй-цзу, умершая в дороге. Его изображения (огромного роста, одет в красный боевой халат, красные усы, синее лицо, в левой руке нефритовая печать, в правой — короткое копье) делали из бумаги и несли впереди гроба.

Лит.: Хуан Бо-лу. Ци ши цюань чжэнь. (Полный свод преданий). т. 3, Шанхай, 1882, с. 262—263. Б. Р.

КАЙМИНШОУ («зверь, открывающий свет»), в древнекитайской мифологии фантастический зверь с девятью головами, ростом в 4 чжана (более 12 метров), туловище его напоминает тигриное, а все девять лиц человечески. Он стоит на священной горе Куньлунь, оборотившись к востоку, и охраняет девять ворот. Возможно, что название К. связано с функцией возвешения рассвета. В трактате «Хуайнань-цзы» (2 в. до

Кай Кубад и Афрасиаб. Миниатюра. 1420.



н. э.) говорится о воротах каймин на горе Восточного предела (Дунцизчишань), через которые восходит солнце.

Б. Р.



Кайлу-шэнь. Китайская старинная гравюра.

КАЙ ХУСРБУ (фарси), Кави Хо срава (авест.), в иранской мифологии третий царь из династии Кейянидов. К. Х. — популярный герой легенд, олицетворение справедливого царя.

В «Шахнаме» его мать, происходящая из рода Заххака, туранка Фарангис рождает сына от Сявзуша. Благородный туранский богатырь Пиран, которому Афрасиаб поручил наблюдение за Фарангис и убийство новорожденного, видит во сне Сявзуша, предвещающего своему сыну царскую славу и трон. Пиран отдаёт новорожденного, названного К. Х., на воспитание пастухам. Мальчик вырастает в богатыря. У него чудесный вороной конь Шабранги Бехзад. Начинаются поиски К. Х. иранцами для его спасения. После долгих приключений, с помощью иранского богатыря Гива, искавшего К. Х. семь лет, К. Х. вместе с матерью, благополучно переправившись через реку Джайхун (Амударью), приходит к своему деду Кай Кавусу, который передаёт ему престол, и К. Х. правит шестьдесят лет. Вместе с Рустамом он выступает против Афрасиаба, чтобы отомстить за невинно убитого Сявзуша. В решающей битве К. Х. с Афрасиабом от руки К. Х. гибнет сын Афрасиаба Шяда, а затем погибает и сам Афрасиаб. В царствование К. Х. наступают тишина и благополучие, К. Х. освобождает из плена другого сына Афрасиаба — Джахна и вручает ему Туран. Но К. Х. озабочен: он знает, что в его жилах течёт не только благородная кровь служителей Ормузда, но и кровь по-

следователей Ахримана, и он опасается, не одолеет ли в нём злое начало его добрую сущность. Он просит Ормузда забрать его к себе. Эта просьба услышана. К. Х. передаёт царство своему родичу Лухраспу, а сам удаляется в горы и исчезает при первом восходе солнца. Богатыри отправляются на поиски пропавшего К. Х. Снежная буря невероятной силы заносит их, и большинство из богатырей исчезает навеки, как исчез и К. Х.

И. С. Брагинский

КАК (Cacus), Какус, в римской мифологии сын Вулкана, чудовище, изрыгающее огонь, опустошавшее поля Эвандра. По другой версии, К. был предававшимся разбою беглым рабом Эвандра. К. похитил ночью часть стада у прибывшего к Эвандру Геркулеса и спрятал их в своей пещере. Услышав мычание быков, Геркулес отыскал пещеру, убил К. своей палицей и отнял стада. Видимо, К. — первоначально древнее, впослед-

одной стороны, как самостоятельное божество (напр., Мбх XII 19, 31), с другой — как ипостась Ямы или Шивы (один из эпитетов Шивы — Махакала, т. е. «великий К.»). Представления о К. сближаются и часто сливаются с представлениями о боге смерти Мритью. В легенде «Махахараты» о человеке, умершем от укуса змеи, змея настаивает на своей невинности, объявляя себя орудием Мритью, а Мритью перекладывает ответственность на К., воле которого он повинется (Мбх. XIII 1). К. обычно описывается как состоящий из дней и ночей, месяцев и времён года, поглощающих в своей бесконечной чреде (вращении колеса К.) человеческие существования. В этой связи К. идентифицируется с судьбой (Дайва); понятия «К.» и «Дайва» становятся синонимами; в «Рамаяне» Лакшмана утешает Раму в его несчастьях ссылками на непреложность законов К. (Рам. VII 106,2).

Переправа Кай Хусроу, Фарангис и Гива через реку Джайхун. Миниатюра. 14 в. Ленинград. библиотека им. М. Е. Салтыкова-Шchedрина.



вни забытое божество огня, почитавшееся вместе с Какой (по поздней версии, — сестрой К.). Кака помогла Геркулесу в борьбе с братом, за что ей было посвящено святилище, где горел неугасимый огонь и приносили жертвы весталки (Serv. Verg. Aen. VIII 190).

КАЛА (др.-инд. Kāla, «время»), в древнеиндийской мифологии божество, которое является персонификацией времени.

В ведийской литературе К. — в значительной мере абстрактное понятие, иногда тождественное брахману и заключающее в себе космогонический принцип (AB XIII 2; XIX 53, 54 и др.). «Майтри-упанишада» называет К. «великим океаном творений», из которого проистекают все существа, достигают роста, а затем в нём исчезают (VI 14—16). В индуизме концепция К. хотя и конкретизируется (К. становится божественным сыном васу Дхрувы), но по-прежнему остаётся объектом философских интерпретаций. Эпос рассматривает К., с

Философское осмысление К. ведёт в пуранах к пониманию его как воплощения энергии Вишну или энергии индуистской божественной триады в целом (см. Тримурти) в её функциях созидания, сохранения и уничтожения мира («Маркандея-пурана» 116, 108)

Лит.: Scheffelowitz I. Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion. Stuttgart. 1929. П. А. Гринцер.

КАЛАНЕМИ [др.-инд. Kāla-nemi, «обод (колеса) времени»], в индуистской мифологии: 1) в «Рамаяне» — ракшаса, дядя Раваны. Равана обещал К. половину своего царства, если он убьёт Ханумана, царя обезьян, союзника и чудесного помощника Рамы. Когда Хануман искал в Гималаях целебные травы, чтобы вылечить раненых Раму и его брата Лакшману, К. отправился туда, принял вид аскета и зазвал Ханумана в свою обитель. Однако Хануман разгадал уловку врага, схватил его за ногу и, раскрутив в воздухе, зашвыр-

нул обратно на Ланку, прямо к подножию трона Раваны; 2) в «Махабхарате», «Хариванше» и пуранах — асура, сын Вирочаны, внук *Хираньякашипу*. Он был убит Вишну и впоследствии родился вновь в обликах *Кансы* и змея *Калии*. С. С.

КАЛАЧАКРА (санскр. *kālasakṛa*, «колесо времени», 1) в буддийской религиозно-мифологической системе ваджраяны отождествлены макрокосма с микрокосмом, вселенной с человеком. Идея К. передана в «Калачакра-тантре». Согласно К., все внешние явления и процессы взаимосвязаны с телом и психикой человека, поэтому, изменяя себя, человек изменяет и мир. С К. связано представление о цикличности времени (в Тибете — 12- и 60-летние календарные циклы). По легенде, учение К. было изложено буддой *Шакьямуни* по просьбе царя мифической страны *Шамбхалу* Сучандры (воплощения бодхисатвы *Ваджранани*). После возвращения в Шамбхалу Сучандра передал это учение в форме тантры. В Индии, согласно легенде, проповедь К. была начата лишь в конце 10 в. Цилупой (по другим источникам, — Питопой, или Великим Калачакрападой), который попал чудесным образом в Шамбхалу и был там посвящён царём Калки в учение К. Вернувшись в Индию, он изложил это учение *махасиддхе* Наропа. Учение К. играло особенно важную роль (начиная с середины 11 в.) в тибетском буддизме; 2) *идам* в ваджраяне, символизирующий учение калачакры.

Лит.: Зелинский А. Н., «Колесо времени» в циклической хронологии Азии, «Народы Азии и Африки», 1975, № 2; Hoffmann H., Das Kalasakra, die letzte Phase des Buddhismus in Indien, «Saeculum», 1964, Bd 15, H. 2, его же, Kalasakra Studies I, «Central Asiatic Journal», 1969, v. 13, № 1, p. 52—73, 1972, v. 15, № 4, p. 298—301.

Л. Э. Мьяль.

КАЛБЕСЪМ, Калмесъм, в кетской мифологии «лесная баба», обитающее в лесу сверхъестественное существо, вредящее людям, уводящее у них детей. Во многих вариантах известен кетский дуалистический миф о К. и Хунь. Хунь хотела, чтобы вода текла снизу вверх, К. настояла на обратном. Хунь хотела сделать все дороги наклонными, чтобы легко было по ним идти с грузом. По желанию К. начало дороги всегда совпадает с началом горы. Хунь хотела, чтобы люди только указывали на добычу рукой, а она сама бы падала. К. пожелала, чтобы люди сперва сделали лук и стрелы, а потом с их помощью добывали дичь. В жизни всё устроено во вред людям по желанию К. По другому мифу, К. увела у Хунь маленького сына. Когда он вырос и узнал, кто его настоящая мать, то убил К. и бросил её в огонь. От сгоревшей

К. возникают вредные для человека насекомые. Широко распространён также миф о женщине (иногда той же Хунь), которую К. убивает, ища у неё в голове и воткнув в это время ей палочку в ухо. Дочь убитой, обманув К., убегает к своей бабушке, которая ворожейбой топит в море преследующую их К. Миф, аналогичный кетскому преданию о К. и Хунь, у югов (сымских кетов) связывался не с К., а с Фыргынь.

В. И. В. Т.

КАЛГАМА, в тунгусо-маньчжурской мифологии легендарный герой. На руках у него было по два пальца. Никто не решался вступить в поединок с К., у которого в сумке хранился талисман, обеспечивавший ему силу и богатство. Одному нанайцу удалось заполучить эту сумку, и он стал удачливым охотником, а в горах стали слышны стоны К. Через несколько лет К. в облике женщины явился к этому нанайцу и стал с ним жить. Через год у оборотня родился сын, выросший богатырём, и талисман от отца перешёл к сыну.

Г. В.

КАЛЕВИПӨЭГ, в эстонской мифологии богатырь К. является сыном богатыря Калева. Первоначальный образ К. — великан, с деятельностью которого связывались особенности географического рельефа: скопления камней, набросанных К.; равнины — места, где К. скопил лес, гряды холмов — следы пахоты К., озёра — колодцы К., древние городища — ложа К. и т. п. Существовали поверья о болотной траве, как о волосах К., чертополохе, выросшем из капель пота К., и др. К. состоит из ванапаганом (мечет в него камни) или Тыллом в метании камней, на которых остаются отпечатки его рук или ног (петроглифы: им приписываются магические свойства; сходные представления связаны с калеванпойками — великанами в финской мифологии). Огромные камни считаются оселками К.

К. — борец с нечистой силой (с *ванапаганами*), иногда — с притеснителями народа (бросает камни в усадьбу злого помещика и т. п.), реже — с иноземными врагами. Необычайной силе его посвящено предание о кольце девы Ильманейтси, которое та обронила в колодец: К. спускается за кольцом, а ванапаганы скатывают в колодец жёрнов; но герой возвращается с жёрновом, который он принял за кольцо, на пальце. В другом мифе К. отбивается от ванапаганов досками, и те ломаются в борьбе; ёж подаёт К. совет бить ребром доски, за что получает от героя колючую шубку. В народных сказаниях сохранились две версии о гибели К.: враги отрубают герою ноги, когда тот спит или пьёт из реки; превратившийся в богатырского коня

ванапаган уносит К. в ад, где он, прикованный к вратам ада, должен сторожить ванапагана, чтобы тот не вышел из преисподней.

На основе народных преданий и песен Ф. Р. Крейцвальд составил героический эпос «Калевипоэг» (публикация 1857—61), который оказал значительное влияние на эстонское народное творчество и национальную литературу.

Лит.: Laugaste E., Normann E. (koost.). Muistendid Kalevipojast, Tallinn, 1959.

КАЛЕНДАРЬ как система счисления временных промежутков, в мифологии выступает в роли одного из способов освоения мифологическим сознанием природных явлений. Представление о К. всегда связано с представлениями о хаосе и космосе, об устройстве мира, о земле, небе, звёздах, человеческой жизни. Упорядочивающая деятельность времени в «нормально» функционирующем космосе представляется мифотворческому сознанию разумной, его необратимость — божественной мощью, его невещественность — таинственной силой созидания и разрушения. К. поэтому везде священен, а наблюдение за ним находится в ведении жрецов. Преобразование К., как и его неизменность, имеют сакральное значение: примером первого может служить реформа Нумы Помпилия в Риме, примером второго — клятва фараона при вступлении на престол не вставлять дополнительных дней и не делать в К. никаких поправок. Хранящий образ жизни предков, К. представляется небесным образом земного порядка.

Упорядоченный К. — принадлежность цивилизации. Наиболее примитивные календари чаще всего оперируют неравными периодами: изменчивы продолжительность дня и ночи, а следовательно длина и число дневных и ночных часов, различны по длительности времена года и сезоны. В древних же цивилизациях явно прослеживается стремление делить время на равные части, создавая предельно упорядоченный и симметричный К., иногда в ущерб его практической точности и пригодности. Таков К. Древнего Египта. Исрархическое устройство К., где дни входят в недели, недели в месяцы, месяцы в сезоны, сезоны в годы, годы в различные циклы, осмыслось мифологическим сознанием как соответствующая иерархия божеств со строгим подчинением младших и меньших старшим и большим. Образцом такого иерархического построения можно считать китайское «управление» времени с Тай-Суем — духом года во главе целого штата помощников — духов меньших частей

времени. Сложная иерархия мифических начальников групп звёзд — «деканов» управляла временем в эллинистическом Египте. В календарной «иерархии» наблюдается тенденция воспроизводить числовую структуру одного деления на «уровне» другого. Так, тридцатилетний цикл у друидов (по Плинию) на уровне годов воспроизводит числовой образ месяца; *Осирис*, по мифу, правил 28 лет, т. е. лунный месяц, выраженный годами; день в Китае делился на 12 часов — по числу месяцев. Универсалией для мифологизированного К. является также качественная наполненность времени, слитого со «своими» событиями, и посвящение дней, частей дня, времён года и т. п. различным духам и богам (сохранившееся даже в европейских названиях дней недели), предпочтительность и табуированность определённых отрезков времени для определённых действий.

Рассказы о создании упорядоченного К. включаются в космологические и космогонические мифы и мифы о культурных героях. В космогонических мифах упорядочивание мира приводит к установлению К. В скандинавской мифологии, после того как мир был сотворён из тела великана, *Один* с братьями укрепил на небе искры, вылетавшие из преисподней, и уготовил им путь и место — разделит сутки на день и ночь. С той поры ведётся счёт дням и годам, а до этого упорядочивающего акта

«Солнце не ведало, где его дом, звёзды не ведали, где им сиять, месяц не ведал мощи своей...» («Старшая Эда», «Прорицание вёльвы»).

В индуисткой мифологии *Варуна* устанавливает последовательность смены дня и ночи, наступления месяцев и сезонов года, направления движения солнца и звёзд. Согласно алгонкинским мифам, в древние времена была вечная зима, но ласка с помощниками пробила в небе дыру в небесную тёплую страну — и подул тёплые ветры; ласка выпустила из клеток птиц небесного народа — и настало лето. Существенно, кроме того, понятие эталона временной продолжительности. Так, в индуисткой мифологии год — это срок, в течение которого яйцо, золотой зародыш, плавает в водах первобытного океана, пока из него не возникнет творец мира *Брахма*. Мифы о создании Календаря всегда манифестируют представления о цикличности, но отмечается и благотворительность смены одной фазы другою, т. е. поступательное движение времени внутри цикла.

В мифах о культурных героях речь идёт не о создании природного порядка, но об открытии его людям. *Прометей* у Эсхила считает объяснение

календарных закономерностей людям важнейшим своим благодеянием. Культурную и социальную роль К. выделяют и мифы малоразвитых народов. *Днери* (Австралия) рассказывают, что луна была дана людям, чтобы они знали, когда справлять те или иные обряды. Создатели К. нередко бывают персонификациями солнца или луны, детьми этих светил. В других случаях культурные герои превращаются в солнце и луну по завершении своей цивилизаторской деятельности, создавая «органы времени» из самих себя и выступая тем самым и в космогонической функции.

Беспорядок в ритме смены сезонов, дня и ночи, в движении светил, а также ускорение такого рода ритмов относятся к эсхатологическим мотивам (см. *Эсхатологические мифы*). В конце мира солнце так темнеет, что почти нет разницы между днём и ночью, луна беспорядочно меняет свой облик, солнце выходит за пределы зодиакального пути, появляются новые звёзды, а прежние меркнут, жара наступает зимой и холод летом. *Потоп* и мировой пожар можно себе представить как нарушение меры и ритма сезонного распорядка. В некоторых мифах это проступает со всей очевидностью. Так, в одном из египетских мифов рассказывается, как Ра, божество солнца, посылает на людей, ставших непокорными и непочтительными, своё око — дочь *Хатор-Сехмет*, которая в виде львицы начинает пожирать людей и всё живое. Свирепость огненной львицы грозит общей гибелью, и тогда Ра велит опить *Хатор* красным хмельным напитком, разлитым на полях, который она принимает за кровь (воды разлившегося *Нила* имеют красноватый оттенок). *Хатор* утоляет жажду, пьянеет и успокаивается, а природа оживает и воскресает после спада губительной жары. Смена сезонов часто представляется битвой, борьбой, состязанием героев, из которых победивший получает жизнь, власть, какой-либо объект, воплощающий соответствующее время года (напр., майскую деву и т. п.).

В описаниях чудесной страны типа островов блаженных в греческой мифологии непременно отмечается либо отсутствие календарных изменений, либо их полная упорядоченность и симметричность, либо удлинение календарных мер. В первом случае говорится, что в блаженной стране нет смены времён года, а стоит вечная весна, всегда дует один и тот же ветер, например *Зефир* у Гомера, нет «вчера» и «завтра», потому что стоит незакатное солнце, вечный полдень или вечные предраусветные сумерки. Во втором случае отмечается, что день всегда в точности равен ночи и т. д. В третьем случае рассказыва-

ется, например, что эфиопы прибывают на счастливый остров и проводят там 600 лет, пока на их родине, куда они затем возвращаются, сменяется 20 поколений (*Diod. II 55*).

Итак, в противоположность представлениям об эсхатологическом ускорении времени смертных и нарушении его порядка сама упорядоченность мыслится божественной, а «особый» божественный К. как бы «замедленным». Так, 100 лет *Брахмы*, по индуистским представлениям, — это 311 040 000 000 000 человеческих лет, один день *Брахмы* — это срок существования данного мира (подробнее см. в ст. *Брахма*). След такого представления можно видеть и в библейском: «... пред очами твоими тысяча лет, как день вчерашний, когда он прошёл...» (Пс. 89, 5).

Среди классических календарных мифов обычно выделяют месячные, или лунные мифы, и солярные мифы, суточные и годовые, т. е. сезонные, а также астральные мифы. В более узком смысле под календарными мифами понимаются мифы, отражающие сезонный цикл (см. *Умиравший и воскресающий бог, Умиравший и воскресающий зверь*).

Что касается мифологемы суточных метаморфоз, то она в строгом смысле слова не может относиться к календарной мифологии, т. к. наименьшая единица К. — сутки в целом. Однако в мифологическом смысле именно альтернатива дня и ночи является элементарной семантической моделью оппозиций света и тьмы, по которой строятся все календарные мифологемы. Солярно-суточные и сезонно-аграрные циклы мифов сближаются и переплетаются иногда до отождествления (как в Египте), объединяясь на основе общей семантики борьбы положительного и отрицательного начал. Солярно-суточная, как и лунная, мифология признаётся обычно более архаичной, нежели сезонно-аграрная, а исчезновение и возвращение мифологического персонажа, воплощающего солнце, свет, тепло, плодородие, — более архаичной записью суточных и сезонных изменений, нежели убийство (умирание) и воскресение (оживание), в которых видят типично аграрную метаморфозу: смерть семени и его воскресение в виде растения. Типичным мифом об уходящих и возвращающихся божествах суточной смены является миф о египетском Ра. Уход и приход может быть перенесён с суток на сезоны (*Персефона* удаляется в царство *Аида* на время зимы) или на годовую путь солнца по эклиптике (так, *Солнце-Аполлон* уходит гостить к *гипербореям* и возвращается затем в Дельфы). Сутки могут представляться не только маршрутом солнца,

но и его гибелью и рождением или освобождением, что облегчало отождествление суточно-соларной мифологии «одного дня» и мифов аграрного цикла.

Получают мифологическое воплощение и части суток. В армянском фольклоре старик *Жук у Жаманак* (от пехлевийского «заман» — «время»), сидя на горе, скатывает по её склону поочерёдно то белый, то чёрный клубок ниток. В скандинавской мифологии Один дал ночи и дню коней и колесницы и послал их в небо, чтобы раз в сутки они объезжали всю землю. Ночь мчится впереди, и с её коня по имени Инейстая грива падает пена, покрывая землю росой. Конь дня зовётся Ясная грива, и грива этого коня озаряет землю и воздух.

Представление о частях дня переносится в мифологии на год и на более длительные сакральные циклы. Утро, полдень, сумерки и ночь метафорически означают весенний, летний, осенний и зимний сезоны. Разумеется, день может делиться на большее число частей, и времён года может быть больше в тех или иных календарях, но тенденция такова: утро — расцвет, ночь — гибель растительного мира. Особенно ясно выражена эта тенденция в тех условиях, где «зиме» соответствует холод и сокращение светлой части дня, а не там, где умирание природы связано с засухой, или «зима» — это сезон дождей.

Представления о мифологических эрах и больших периодах в развитых древних цивилизациях строятся по той же модели: расцвет и благополучие, *золотой век* вначале и затем постепенная порча и гибель. Тогда наступает период латентный, период «ночи», сна-смерти (напр., праляя в индуистской мифологии).

Отождествление частей дня и времён года с возрастными человеческой жизни, вероятно, также можно считать универсальной, причём представление года как человека рождающегося, растущего, старящегося и умирающего относится к самым устойчивым.

Общий для всех мифологических систем антропоморфизм, или точнее антропизм, имеет для мифологизированного К. то следствие, что он отождествляется с телом, а части времени — с частями тела. Такое представление пересекается с мифом о создании мира из частей тела жертвенного животного или человека. Так, в одной из упанишад («Брихадараньяка-упанишад» I, 1) мир — это жертвенный конь, причём год — это его туловище, времена года — члены, месяцы и полумесяцы — суставы, дни и ночи — ноги. Астрологи с их об-

щей идеей единства микро- и макрокосма насчитывали в человеческом теле 360 костей и относили остеологию к астрономии. Любопытная календарно-соматическая мистика сохранилась у мусульманских потомков древних тьямов. Они полагают, что каждый год 60-летнего цикла их календаря исходит из какой-либо части тела *Мухаммада*: год крысы — из левого уха пророка, год буйвола — из левой ноздри и т. д. В то же время 30 дней месяца происходят от 30 зубов *Адама* (растущая и убывающая луна — это верхняя и нижняя челюсти). Некоторые звенки до сего дня помнят старинный К. из 13 месяцев, именуемых по частям тела. Начало года — голова, затем год начинает спускаться вниз на левое плечо, потом следует локоть левой руки, запястье, суставы основания пальцев, средние суставы и последние суставы пальцев, после чего идёт второе полугодие в обратном порядке по правой стороне тела. Интересно, что у пигмеев Новой Гвинеи счёт идёт не по пальцам, а по органам левой, а затем правой стороны тела и доходит до 27 или 28. Соматический зооморфный или антропоморфный К. — это лишь частный случай общего закона отождествления единиц календарного цикла с различными элементами космоса. Можно указать на китайское деление неба на четыре части, так что восточная его часть соответствует Цин-луну («зелёный дракон»), весне, планете Юпитер, синему цвету, кислому вкусу, нравственной характеристике человеколюбие, и — из пяти элементов — дереву; южная часть — это Чжу-цзяо («красная птица»), лето, планета Марс, красный цвет, вкус горечи, приличие, огонь и т. д.

Календарные единицы могут иметь этическую интерпретацию. В Китае весне соответствует человеколюбие, осени — справедливость, лету — приличие, зиме — мудрость; у Гесиода *горы*, воплощения «поры», времён года, названы Эвномией («благозаконие»), Дике («справедливость» или «правда»), Иреней («мир» или «покой»); Гесиод производит их от *Зевса* и *Фемиды*, богини правосудия. Иногда горы отождествляются с тремя *могилами*. С этическим кодом мы сталкиваемся в мифах, когда зло выражается в холоде или зное, а добро — в тепле, цветении или обилии влаги. В «Младшей Эдде» несходству зимы и лета даётся такое объяснение: отец лета — Свасуд («приятный»), он ведёт безмятежную жизнь, а отец зимы — Виндлони или Виндваль («холодный, как ветер») — сын Васада («трудный», «неприятный»), и все в их роду жестокосердны и злобны. Дурная погода и сезон непогоды чаще всего воспринимаются как гнев

или проклятие. Уход богини *Тэфнут*, поссорившейся с отцом, богом солнца Ра, и её радостное возвращение после примирения означали в фазе гнева и ссоры ежегодную засуху, в фазе возвращения — прибывание вод Нила.

Можно упомянуть и ещё один любопытный способ передачи сезонных изменений — звуковой или музыкальный. В кельтской мифологии бог *Дагда*, одно из главных божеств благодетельного пантеона, прославлен как арфист. Он играет на чудесной живой арфе-дубе, и в соответствии с характером его игры наступают те или иные сезоны. В орфических гимнах сохранён образ *Аполлона*, который играет на кифаре, создавая космическую гармонию, определив низкие струны для зимы и высокие для лета, отнеся весну к дорийскому ладу. Настраивая небо на дорийский лад, он избирает «животворную поросль», то есть как бы «настраивает» космос на весну.

Таким образом, календарные изменения могут иметь интерпретации этические и пространственные, цветовые и музыкальные, звериные и планетарные, зодиакальные, звёздные, а также интерпретируются в терминах стихий или элементов мира, полаи тела. Когда календарные единицы и их чередование переводятся при этом на «язык» персонажа и сюжета, получают не мифологические «представления», о которых шла речь выше, а мифологическое повествование, т. е. календарная мифология в узком смысле слова.

На основе календарной мифологии вырастает календарная словесность. Это загадки и пословицы, гороскопы и пророчества, поэмы типа «Труды и дней» Гесиода и «Фаст» Овидия, вплоть до альманахов и сборников вроде толстовского «Круга чтения». Календарная мифология в изобразительных искусствах — это аллегории месяцев и сезонов, изображения символов и персонафикаций времени с их атрибутами, это числовая ритмика орнаментов и предметов культа (ср., например, семисвечник) и т. д. Можно говорить и о календарной символике цвета, как в цивилизациях Месоамерики и в странах, где распространён китайский 60-летний цикл. Календарные постройки — это всякого рода ритуальные сезонные сооружения типа майского дерева или новогодней ёлки; образом календарной скульптуры может служить снеговик.

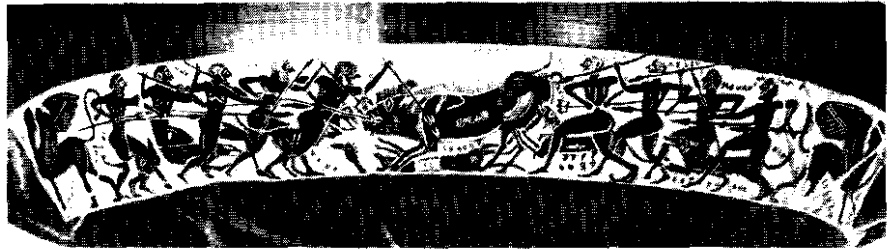
Лит.: Лалаш М. П., *Времячисленные христианского и языческого мира*, СПб, 1867; Макаренко А., *Сибирский народный календарь в этнографическом отношении*, СПб, 1913; Черелин Л. В., *Русская хронология*, М., 1944; Захарова И. В., *Двадцатилетний животный цикл у народов Центральной Азии*, Труды Ин-та истории, археологии и этнографии АН Казахской ССР, т. 8, А.-А., 1960; Мелетинский Е. М., *Поэтика мифа*, М., 1976; Зелинский А. Н., *Конструктивные принципы древнерусского календаря*, в кн.: *Контекст*.

1978, М., 1978; Рабинович Е. Г., Тип календаря и типология культуры, в кн.: Историко-астрономические исследования, т. 14, М., 1978; Nilsson P., Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes, «Archiv für Religionswissenschaft», 1918, v. 19; Stadtmüller G., Saeculum, «Saeculum», 1951, v. 2, № 1; Watkins H., Time counts. The story of the calendar, L., 1954; Ohnuki-Tierney E., Concepts of time among the Ainu of the Northwest coast of Sahali, «American Anthropologist», 1969, v. 71; Calendar, в кн.: Encyclopaedia of religions and ethics, ed. J. Hastings, v. 3, N. Y., [1953]; Eckert J. W., Der Kalender im Wandel der Zeiten, Stuttg., 1972; Hubert H., Mauss M., Etude sommaire de la représentation du temps dans la magie et la religion, в кн.: Melanges d'histoire des religions, P., 1909; Leach E., Primitive time-reckoning, в кн.: A history of technology, v. 1, Oxf., [1958].

Н. В. Брагинская.

КАЛИ (др.-инд. Kālī, «чёрная»), в индуистской мифологии одна из ипостасей *Девы*, или *Дурги*, жены *Шивы*, олицетворение грозного, губительного аспекта его *шакти* — божественной энергии. К. чёрного цвета (по одному из мифов, она появилась на свет из ставшего чёрным от гнева лица *Дурги*); одета в шкуру пантеры; вокруг её шеи — ожерелье из черепов; в двух из четырёх своих рук она держит отрубленные головы, а в двух других — меч и жертвенный нож — *ккадгу*; из её широко разинутого рта свисает длинный язык, окрашенный кровью её жертв. В конце *кальпы* К. окутывает мир тьмой, содействуя его уничтожению, и в этой своей функции зовётся *Каларатри* (букв. «ночь времени»).

Култ К. восходит к неарийским истокам, связан с кровавыми жертвоприношениями и по своему характеру во многом чужд ортодоксальному индуизму, но он занял центральное место в верованиях разного рода тантристских и шактистских сект.



Охота на калидонского вепря. Фрагмент росписи килика «мастера Архикла и Главкита». Ок. 540 до н. э. Мюнхен. Музей античного прикладного искусства.



Калидонская охота. Фрагмент росписи Клития кратера Эрготима. Ок. 570 до н. э. Флоренция. Археологический музей.

Почитание К. в качестве истребительницы демонов и могущественной богини-покровительницы особенно распространено в Бенгалии, где находится главный посвящённый ей храм Калигхата, или в английском произношении — *Калькутта*, давший название бенгальской столице.

П. А. Гринцер.

КАЛИДОНСКАЯ ОХОТА (Καλιδωνία θύρα), в греческой мифологии один из наиболее распространённых мифов, в котором объединены сказания о многих героях островной и мате-

риковой Греции. Царь Калидона (города в Южной Этолии) Ойней, сужруг *Алфеи*, собрав обильный урожай и принеся после этого жертвы всем богам, забыл богиню-охотницу *Артемиду* и тем самым оскорбил её. Разгневанная богиня наслала на Калидон огромной величины свирепого вепря, который опустошал поля, с корнем вырывал садовые деревья и убивал прятчущихся за городские стены жителей (Нот. II. IX 529 след.). Ойней решил устроить охоту на вепря и пригласил участвовать самых отважных героев Эллады, пообещав тому, кто убьёт вепря, в награду шкуру зверя. Во главе охотников встал сын Ойнея *Мелеагр*. Мифографы различных областей Греции включают в перечень охотников местных героев своих областей и называют разное число участников охоты. В «Мифологической библиотеке» Аполлодора (I 8,2) называется свыше 20 участников: калидонцы — сыновья *Фестия*, мессенские близнецы *Идас* и *Линкей*, *Диоскуры* из Спарты, *Тесей* из Афин, аркадяне *Анкей* и *Кефей*, фессалийцы *Адмет*, *Пирифой*, *Пелей* и *Ясон*, *Амфиарай* из Аргоса, *Амфитрион* и его сын *Ификл* из Фив и единственная женщина — участница К. о. *Аталанта* из Аркадии. Более поздние авторы (Ovid. Met. VIII 299 след.; Nug. Fab 173) считают, что в К. о. участвовало более 50 героев, причисляя к охотникам *Лаэрта* (отца *Одиссея*), пилосца *Нестора*, *Теламона* — сына *Эака*, лапифов *Пирифоя* и *Мопса*, мессенца *Левкиппа* и других героев не только материковой Греции, но и из *Магнесии*, *Итаки*, *Саламина*, *Крита* и дру-

Слева — Битва Кали с демоном *Махисей* (*Махисасурамардини*). Камень. Элора, храм *Кайласанатха*. 8 в. Справа — Кали. Бронза. Танджур. 10 в.



гих областей. Когда собаки выгнали вепря из лесу, свирепый зверь сразу бросился на охотников. Нестор спасся лишь потому, что, подпрыгнув, ухватился за дерево, но многие пали жертвой острых клыков вепря, а некоторые погибли от ран, нанесённых друг другу случайно в пылу охоты: Пелей ранил своего тестя Эвритиона (Apollo-d., I 8,2). Решающий удар вепрю нанёс Мелеагр, и ему по праву принадлежал почётный трофей.

Успех охотников побудил Артемиду к новым козням. Она вызвала жестокую войну за охотничий трофей между калидонцами и родственными им жителями Плеврона куретами. В этой войне калидонцы сперва сражались успешно, но когда Мелеагр убил брата своей матери Плексиппа, Алфея прокляла сына и пожелала ему смерти (Нот. II. IX 567 след.). Оскорблённый Мелеагр отказался участвовать в дальнейших битвах, и куреты стали одерживать победы. Когда они были уже на стенах Калидона, раскаявшаяся мать, отец и все жители стали уговаривать героя встать на защиту родного города, но Мелеагр отказывался, пока жена Клеопатра не попросила его взяться за оружие (IX 592 след.). Мелеагр перебил всех сыновей Фестия, но сам погиб в сражении (Apollo-d. I 8,3). Поздние мифографы влетают в историю К. о мотивах о связи его жизни с обгоревшей головней и о любви Мелеагра к Аталанте. Впервые мотив об обгоревшей головне встречается у Вакхилида (Vaschyl. V 94) и в не дошедшей трагедии Фриниха «Плеврони» (Paus. X 31,4): к только что родившей Алфею во сне явились мойры и предупредили, что жизнь её ребёнка Мелеагра оборвётся, как только дгорит пылавшее в очаге полено. Обжигая руки, Алфея выхватила головню из огня и спрятала её. После гибели убитого Мелеагром брата (вариант: братьев) Алфея достала спрятанное полено и бросила его в огонь, после чего Мелеагр и умер (Ovid. Met. VIII 519). Мотив любви Мелеагра и Аталанты получил отражение у Овидия (VIII 451 след.) и Антонина Либерала (II): ещё на пиру, предшествовавшем К. о., некоторые герои заявили, что не хотят идти на охоту вместе с женщиной, но сразу же влюбившийся в Аталанту Мелеагр принудил их примириться с приглашением прекрасной аркадянки. Охотница первой ранила зверя, поразив его стрелой в спину, и добивший вепря Мелеагр с радостью уступил ей почётный трофей — шкуру и голову кабана. Это послужило причиной ссоры между Мелеагром и его дядьями. Они сразу (вариант: на пути Аталанты домой в Аркадию, Diod. IV 34) отобрали у охотницы добычу. За это разгневанный Мелеагр убил сы-

Одиссей и Калипсо.
Картина А. Бёклина.
1882. Базель. художе-
ственный музей.



новой Фестия Плексиппа и Токсея (Ovid. Met. VIII 429 след.). Узнав о гибели братьев, Алфея бросила в огонь головню, от которой зависела жизнь её сына. Осознав, к чему привёл её гнев, Алфея и жена Мелеагра Клеопатра наложили на себя руки. Софокл в недошедшей трагедии (Plin. Nat. hist. 37, 40 след.) добавил, что оплакивавшие брата сёстры Мелеагра были превращены в птиц (этиологический миф: мелеагриды, греч. «цесарки»).

Миф о К. о., в основе которого лежали события древнейшего прошлого Этолии (войны между городами, пережитки матриархата), благодаря своей популярности непрерывно пополнялся новыми мотивами (бедствие, посылаемое обойдённым вниманием божеством; отказ обиженного героя от участия в битве и пр.). М. Н. Ботвинник.

КАЛИПСО (Καλιψώ), в греческой мифологии нимфа, дочь титана Атланта и океаниды Плейоны (по другой версии, дочь Гелиона и Персеиды), владелица острова Огигии, на Крайнем западе. К. держала у себя в течение семи лет *Одиссея*, скрывая его от остального мира, но не смогла заставить героя забыть родину. На Огигии К. живёт среди прекрасной природы, в гроте, увитом виноградными лозами. Она умелая ткачиха, ежедневно К. посвящается у станка в прозрачном серебряном одеянии. По приказу Зевса, переданному через Гермеса, К. вынуждена отпустить Одиссея на родину; она помогает ему построить плот и снабжает его в дороге всем необходимым. От Одиссея К. имела сыновей: *Латина*, *Навсифоя*, *Навсия*, *Авсона* (Нот. Od. V 13—269; VII 244—266). Имя К. («та, что скрывает») указывает на её связь с миром смерти. Покинув К., Одиссей таким образом побеждает смерть и возвращается в мир жизни.

Лит.: Güntert H., Kalypso, Halle, 1919. А. Т.-Г.

КАЛЛИОПА (Καλλιόπη, «прекрасно-голосая»), в греческой мифологии одна из девяти олимпийских муз. Дочь Зевса и Мнемосины (Hes. Theog. 52—54), она «выдаётся меж всеми другими» музами (79) (хотя у Гесиода функции каждой музы ещё достаточно не определены). В эллинистическое время К. — муза эпической поэзии и науки. Сыновьями К. и Ээгра (или Аполлона) были знаменитые певцы *Лий* и *Орфей* (Apollo-d. I 3,2). Сыном К. считают также фракийского царя *Реса*, убитого под Троей Диомедом (I 3,4). К. изображалась с вошёной дощечкой или свитком и грифельной палочкой в руках. А. Т.-Г.

КАЛЛИРОЯ (Καλλιρόη), в греческой мифологии: 1) одна из океанид (К. — греч. «прекраснотекучая»), дочь Океана и Тефиды, супруга Хрисаора, которому родила трёхголового великана *Гериона* (Hes. Theog. 981 след.; Apollo-d. II 5, 10); 2) речная нимфа, дочь Ахелоя, супруга *Алкмеона*, мать *Акарнана* и *Амфотера*. После смерти Алкмеона, убитого Фегеем, К. стала возлюбленной Зевса, которого упросила сделать её малолетних детей сразу взрослыми. Когда её желание было выполнено, дети К. отомстили за отца и убили Фегея, его жену и детей (Apollo-d. III 7,5—6); 3) нимфа, дочь речного бога *Скамандра*, мать *Ганимеда* (Apollo-d. III 12,2); 4) калидонская девушка, отвергшая любовь *Кореса*, жреца Диониса. По просьбе оскорблённого жреца Дионис поразил жителей страны безумием. Обратившись за помощью к оракулу, калидонцы получили приказ принести К. в жертву. Когда Корес увидел прекрасную К., обречённую на гибель, любовь снова вспыхнула в его сердце и он заколол себя вместо любимой. К. покинула с собой возле источника, который стал носить её имя (Paus. VII 21,1 след.) (топонимический миф). М. Б.

КАЛЛИСТО, Каллиста (Καλλιστό), в греческой мифологии дочь царя Ликаона (вариант: Никтея или Кефея), спутница (нимфа-охотница) *Артемиды*, родом из Аркадии. К., обольщённая Зевсом, явившимся к ней в облике Аполлона (или Артемиды), родила Аркаса. Превращённая в медведицу Артемидой (вариант: Зевсом; чтобы спасти её от мести Геры), К. гибнет от стрелы разгневанной Артемиды (Apolloclod. III 8, 2; Ovid. Met. II 405—530; другой вариант мифа см. в ст. *Аркас*). Зевс превратил К. в созвездие Большой Медведицы (Ps.-Eratosth. I). В мифах о К. соединились мотивы об архаическом местном зооморфном божестве (К. — медведица), вытеснённом Артемидой (храм Артемиды Каллисты, «прекраснейшей», находился на холме, считавшемся могилой К., Раус.

ца фратрии «Мош»: её представляли в облике зайчихи или гуся (первоначально — тотемические первопредки); берёза — её священное дерево. Как прародительница К.-э. определяла судьбы людей, отмечая их жизненный путь на священных бирках, помогала при родах. Сначала К.-э. обитала с Нуми-Торумом на небе, откуда, согласно одному из мифов, была изгнана мужем: она требовала, чтобы бог построил себе новое жилище из костей всех зверей и птиц, но сова отговорила Нуми-Торума от истребления всего живого, упрекая его в том, что он уподобился женщине, послушав её совета. Разгневанный муж спускает жену вниз, где та поселяется в горе (одно из наименований К.-э. — «вершины реки Сакв горная женщина»); однако истосковавшийся Нуми-Торум разыскивает супругу и видит,

предков (в случае чьей-либо смерти говорили: «Его взял К.»). Он — отец всех предков, с их помощью правящий миром, предки — его слуги. К. является создателем мира и первых людей, которых он «вызывает» из земли, скалы, священного дерева, термитника и т. п. Согласно одному мифу, К. ударил по термитнику и из образовавшегося отверстия вызвал первую пару — Амангулу и его жену, сыновья которых Канзи и Нангомбе позже женились на своих сёстрах. По другому мифу, К. вышел из земли и создал три супружеские пары, от которых произошли племена амбо, гереро и бушмены. Имеется вариант, согласно которому К. сам выступает как первый человек. В некоторых вариантах действует не К., а его помощник — «костяная старуха»: она вызывает троих детей из дерева Омуква.

К. характеризуется и как громовник (хотя и в меньшей степени, чем, напр., *Мулуңгу*). Носит чёрную одежду (ритуальный цвет дождя), и ему приносят в жертву чёрного быка (типичное дождевое жертвоприношение).

Лит.: Baumann H., Schöpfung und Urzeit der Menschen im Mythos der afrikanischen Völker, B., 1936. Е. К.

КАЛХАНТ (Καλχάν, род. п. Καλχαντος), в греческой мифологии жрец из Микен, сын *Феонои* (Hug. Fab. 190) и внук Аполлона, от которого получил дар прорицания (Hom. II. I 69—74). К. — участник похода ахейцев под Троию; ещё в пути, в Авлиде, он истолковал знамение со змеей, уничтожившей восемь птенцов и их мать, объявив, что Троя будет взята на десятый год (II 300—332). Он же потребовал принесения в жертву Ифигении, что-



Юпитер (Зевс) и Каллисто. Картина П. П. Рубенса. Ок. 1613. Кассель, Государственные художественные собрания.

VIII 35, 8), топонимический миф (сын К. Аркас — эпоним Аркадии), древнее оборотничество и позднейшие метаморфозы. А. Г. Г.

КАЛМ, Кальм, в мансийской мифологии крылатая зооморфная вестница богов, передающая их послания героям и людям. Сотворена *Нуми-Торумом* вместе с другими мифологическими существами. М. Х.

КАЛТАШ-ЭКВА, Калч-эква, Ибли Торум Шань («нижнего мира мать», «земная мать»), в мансийской мифологии богиня земли, жена и сестра *Нуми-Торума* (по другим вариантам мифа, К.-э. — дочь Нуми-Торума и богини земли Иоли Торум Шань). К.-э. — прародительница

что та родила сына — Эква-Пыриша. К.-э. участвует в творении мира: она просит Нуми-Торума укрепить вновь созданную зыбку землю поясом. К.-э. наделяет первых людей душами, которые ей передал отец Корс-Торум.

Лит.: Чернецов В., Фратриальное устройство обско-угорского общества. «Советская этнография», 1939, в. 2.

КАЛУ́НГА, Карунга, персонаж, широко распространённый в мифологии народов Западной Тропической Африки, а в Восточной Африке — у амбо, луба, конго, мбунду, чокве и некоторых других бантуязычных народов. К. объединяет черты первопредка и отчасти громовника.

К. как обожествлённый предок связан с «нижним миром», миром

Прорицатель Калхант гадает по печени жертвенного животного. Гравированный рисунок на этрусском зеркале из Вулчи. 5 в. до н. э. Рим. Ватиканские музеи.



бы умиловать Артемиду (Hug. Fab. 98, трагедия Еврипида «Ифигения в Авлиде»). По его совету был разыскан *Филоктет* — обладатель лука Геракла, при помощи которого только и могла быть взята Троя (трагедия Софокла «Филоктет»). По совету К. был выстроен деревянный конь и вероломно взята Троя (Verg. Aen. II 176—199). Ему была предсказана смерть в том случае, если он встретит более сведущего прорицателя, что и произошло после его встречи с *Мопсом* в Колофоне (Apollod. epit. VI 2—4). А. Г. Г.

КАЛЬВИС (литов. kalvis), К а л в е й с (латыш. kalējs), в балтийской мифологии кузнец, помощник громовержца *Перкунаса* — Перконса; К. выковывает ему оружие, иногда — небеса, солнце, а для дочери солнца — пряжку-сакту. Участвует в поединке с противником громовержца (см. *Телявель*). Эти мотивы в сочетании с аналогичными данными других индоевропейских мифологий позволяют реконструировать «кузнецкий» вариант основного мифа (см. в ст. *Кузнец*).

Лит.: Топоров В. Н., К балто-скандинавским мифологическим связям, в сб.: *Doopus Balticum, Stockh.*, 1970). В. И., В. Т.

КАЛЬПА (kalpa, «порядок», «закон»), по индуистскому мифологическому исчислению «день-и-ночь» *Брахмы*, или 24 000 «божественных» лет, соответствующих 8 640 000 000 «человеческих» (тысяча лет жизни людей приравнивается одному дню богов). Первую половину К. — 4 320 000 000 «человеческих» лет, разделённых на 1000 махаюг (см. *Юга*) или манвантар (см. *Ману*), — составляет один «день» *Брахмы*, который иногда называют просто К. В конце этой половины происходит уничтожение (пралая) материального мира и сонма богов, а затем наступает «ночь» *Брахмы* — вторая половина К. По её завершении следует новое творение и начинается новая К. По той же мифологической хронологии, *Брахма* живёт 100 «собственных» лет. Когда эти 100 лет истекают, происходит великое уничтожение (махапралая): гибнут космос и главные боги, торжествует хаос. Однако спустя ещё столько же лет, сколько длилась жизнь *Брахмы*, хаос постепенно упорядочивается, рождается новый *Брахма* и начинается новый цикл кальп. Считается, что нынешний *Брахма* находится на 51 году своей жизни.

Эсхатологические мотивы, отражённые в понятии К., аналогичны широко распространённым мифологическим представлениям о цикличности времени, гибели и новом возрождении мира в сходных формах; ср. пифагорейское учение о «великом годе», «Прорицание вёльвы» в «Старшей Эдде» и «Видение Гюльви»

«Младшей Эдды», древнекитайские, древнеиранские, древнекельтские и другие эсхатологические мифы.

Лит.: Wilson H. H., *The Vishnu Purāna*, Calcutta, 1972. П. Г.

У народов, воспринявших буддизм, который сохранил индуистское представление о К., понятие К. частично модифицируется. В мифологии монгольских народов К. (монг. галав, бурят. галаб, калд. халв) — вселенная в её временном измерении. Выражение «кальпа-мир» (монг. галав дэлхий, бурят. галаб дэлхэй) в зачинах эпических поэм означает значительное состояние вселенной. К. осмысливается как хаос (включая первичный хаос, который в осложнённом буддийскими мотивами космогоническом мифе густеет от ветра, высушивается огнём, смачивается дождём и превращается в землю). Светопредставление определяется как «перетекание К.» (монг. галав юулэх), «обращение К.» (бурят. галаб эрхэлтэ), таким образом понятие К. приобретает в какой-то мере эсхатологическое значение — катаклизм, катастрофа, стихия — всемирный потоп (бурят. ухан галаб, калд. усн халв, букв. «водная К.»), всемирный пожар (бурят. гал галаб, «огненная К.»), всеобщая гибель (бурят. мяхан галаб, букв. «мясная К.»). С. Н.

КАМА (др.-инд. kāma, «желание», «чувственное влечение», «любовь»), в древнеиндийской мифологии бог любви. К. определяется в ведийских текстах как «саморожденный», вышедший из сердца *Брахмана*, как сын *Дхармы*. В «Атхарваведе» его неоднократно призывают для помощи в любви. Образ К. получает развитие в эпической литературе: он — сын *Лакшми*, супруг *Рати* и *Прити* («любви»), отец *Тришны* («жажды»), один из *вишведев*. Согласно одному из мифов, К. нарушил подвигничество *Шивы*, что привело к браку последнего с *Парвати*. Разгневанный, *Шива* испепелил К., но затем, склонившись к мольбам *Рати*, возродил его. К. изображался юношей, восседающим на попугае (также — на колеснице); в его руках лук из сахарного тростника с тетивой из пчёл и пятью стрелами из цветов, насылающими любовную страсть (ср. античные параллели — *Эрот*, *Амур*). На знамени К. изображён макара (фантастическое морское животное), во чреве которого К., согласно легенде, жил некоторое время. Пренебрежение дарами К. считалось тяжким грехом: в «Махабхарате» *Арджуна*, отвергнувший любовь *Урваши*, обречён в течение года быть евнухом.

Понятие К. служило в индуизме также обозначением чувственной,

эмоциональной жизни и входило (наряду с дхармой, артхой — нормой практического поведения, а последствием и мокшей — избавлением от процесса перевоплощений) в число основных установок поведения, гармоничное сочетание которых считалось важнейшим долгом трёх высших варн. Наставления в К. составляли особый жанр (камашастра; одно из наиболее значительных — «Камасутра» *Ватस्याны*, ок. 3—4 вв. н. э.) и на протяжении веков играли существенную роль в традиционной индийской дидактике.

Лит.: Schmidt R., Beiträge zur indischen Erotik, Lpz., 1902; его же, Liebe und Ehe im alten und modernen Indien, B., 1904; Thomas P., Kāma Kalpa or the Hindu ritual of love, 9 ed., Bombay, 1958; Fišer I., Indian erotics of the oldest period, Praha, 1966.

КАМАДОГАМИ (др.-япон., «божества жилища»), в японской мифологии боги домашнего очага. В «Кодзики» такими богами считаются потомки бога *О-тоси*: *Окицу-хико* и *Окицу-химэ*. В Японии эти боги именуются и изображаются по-разному. Считается, что К. играют важную роль в сохранении семьи, в особенности в укреплении молодой семьи. Легенды о происхождении веры в К. записаны в раннесредневековых памятниках «*Кондзюку-моногатари*» и «*Ямато-моногатари*». Е. С. Г.

КАМАРИ, в грузинской мифологии небесная дева, персонаж из цикла сказаний об *Амирани*. Внешность и характер К. близки внешности и характеру *Мзетухахи*. К. — доброе существо, преданно любящее *Амирани*, который похищает её из заморской страны или небесной башни, одолев её отца — повелителя погоды и грозных туч и владыку *каджей*. К. ждёт своего возлюбленного и после того, как он призван к скале. Ряд исследователей полагает, что похищение К. символизирует похищение небесного огня (отсюда сопоставление сюжета с греческим мифом о Прометее).

Лит.: Чиковани М., К проблеме взаимосвязи греческого мифа о Прометее и колхидо-иберийского сказания о прикованном к Кавказскому хребту *Амирани*, «Acta Antiqua», 1967, t. 15 № 4. М. Я. Чиковани.

КАМБАР, персонаж мифологии народов Средней Азии. Принесён в Среднюю Азию исламом. В мусульманской мифологии *Канбар* — верный слуга, конюший четвертого «праведного» халифа *Али*. В мифологии туркмен (*Баба-Гамбар*) — покровитель музыки и пения, изобретатель струнного инструмента дутара. Рассказ о том, как К. расстилал на поверхности воды коврик и сидел на нём, играя на дутаре, сближает этот персонаж с первым шаманом и певцом *Коркутом*, образ которого, видимо, и послужил осно-

вой туркменских мифов о К. Считалось, что тому, кто желал обрести дар музыканта или певца, следует совершить паломничество к могиле К. [в Туркмении имеется два места, почитаемых как его могилы, в обоих растут деревья, которые считаются выросшими из «ушка» (колка) дутара, положенного на могилу К.].

К. у казахов (Жылкышы-ата Камбар), киргизов и уйгуров (Камбар-ата) — покровитель лошадей и коневодства. В основе образа — древнее доисламское божество.

Лит.: Басилов В. Н. Культ святых в исламе, М., 1970, с. 55—68. В. Б.

КАМЁНЫ (Camenae), к а с м ё н ы, в римской мифологии нимфы ручья в посвящённой им в Риме у Капенских ворот роше, где они имели небольшое святилище и получали жертвоприношения из воды и молока (Serv. Verg. Aen. I 8; Вис. VII 21). Из их ручья весталики черпали воду для нужд храма Весты (Plut. Numa 13). Не позже начала 3 в. до н. э. К. были отождествлены с музами, на основании сближения их имени со словом сагмен, «песня», или глаголом сапеге, «петь» (Serv. Verg. Ecl. III 59). Е. Ш.

КАМИЛЛА (Camilla), в римской мифологии (по «Энеиде» Вергилия) дочь Мегаба, царя Приверна. Изгнанный своими подданными, недовольными его тиранническим правлением, Мегаба взял с собой маленькую К. В лесу у реки Амасен, подстерегаемый опасностями, он дал обет посвятить дочь на служение Диане, что и исполнил после своего спасения (Verg. Aen. XI 540 след.). К. стала амазонкой и погибла, участвуя в войне Турна против Энея. Имя К. — от «камиллы» или «касмилы» (так назывались мальчики и девочки из благородных семей, прислуживавшие при священнодействиях жрецам и жрицам, а также посвящённые отцами на служение богам; Serv. Verg. Aen. XI 588). Как прислужника богам камиллом называли Меркурия (XI 543). Е. Ш.

КАМИМУСЪБИ, К а м и м у с ъ б и н о к а м и [др.-япон., «бог божественного производства (творения)» или «божественный дух»], в японской мифологии одно из первой тройцы божеств, появившееся вместе с Амэ-но минакануси и Такамимусуби (см. Такама-но хара), когда разделились земля и небо. К. было невидимо. Согласно тексту «Идзумо-фудоки», оно родилось в провинции Идзумо и там пребывает множество его потомков. Е. С.-Г.

КАМОНУ, в мифологии бантуязычного народа луйи (Замбия) первый человек и культурный герой. Согласно мифам, демиург Ньямбе, живший под землёй, создал леса, реки, животных, а также

и первую человеческую пару — К. и его жену. Но вскоре хитрость и ловкость К. стали вызывать беспокойство у Ньямбе. Ньямбе вырезал себе миску из дерева, то же сделал и К. Вслед за Ньямбе стал ковать железо и К. Затем К. выковал копье и стал убивать животных. Ньямбе испугался, что К. доберётся и до него, и поднялся в небо по паутине.

Лит.: Jacottet E., Etudes sur les langues du Haut-Zambèze, pt. 3, p., 1901; Jalla L., Sur les rives du Zambèze. Notes ethnographiques, P., 1928. Е. К.

КАМПЪР («старуха, бабушка»), в таджикской мифологии женские духи, персонализирующие явления природы. По разным представлениям, К. производила гром вытряхиванием своих шаровар, верчением масляной или ударами в бубен. В некоторых районах Таджикистана известна К. Оджуз, видимо, отождествлявшаяся с зимой, морозом и холодным ветром. Семь дней до весеннего равноденствия (Науруза) здесь называли периодом Оджуз или «К. дар гор» («старуха в пещере»): считалось, что в это время К. загоняло холодным ветром в пещеру. Согласно одному из преданий, К. имела сорокоухий котёл, в котором варила попадавших к ней людей (ср. слав. бабу-ягу). В таджикском эпосе «Гургули» К. («Кампир мастон», «старуха-волшебница») принимает любой облик и мучает попадающих к ней в плен людей. И. Б.

КАМРУСЭПА (Kamrüsəpa), в хеттской мифологии (эпохи Древнего царства) богиня. В двуязычных хаттско-хеттских мифологических текстах соответствует хаттской богине Каттахцифурри. В мифах эпохи Древнего царства, восходящих к хаттским первоисточникам, К. — обычно помощница одного из главных богов. Когда бог солнца (хаттский Эстан, хеттский Истанус) строит себе дома (храмы), он призывает К., «И стала она хозяйкой... И она возвала к всемогущему Кузнецу». Кузнец Хасамиль по её просьбе принёс железные орудия и поставил богу солнца очаг из железа. В хетто-лувийском стихотворном гимне К. помогает богу солнца чесать овечью шерсть. В некоторых архаических хаттских и хеттских мифологических текстах К. совершает заклинания, помогающие умерить гнев (бога Теленинуса в мифе о его исчезновении) или страх (бога грозы, когда бог луны Арма упал с неба). В сходной роли ворожеи, устраняющей зло, К. выступает в ритуально-мифологическом тексте, в котором она заговаривает и «развязывает» реки, горы и священных зверей.

Мифы о К. относятся к наиболее архаичному, связанному с обожеств-

лением сил природы, пласту хеттской и хаттской мифологий. Как высшее женское божество К. почиталась также палаяцами.

Лит.: Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии, М., 1977, с. 44, 50—51, 57—60, 63—64; Haas V., Ein Hethitisches Beschwörungsmotiv aus Kizzuwatna, seine Herkunft und Bedeutung, «Orientalia», 1971, v. 40; Haas V., Wilhelm G., Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna, Neukirchen-Vluyn, 1974 (Alter Orient und Altes Testament, Sonderreihe, Bd 3); Laroche E., Textes mythologiques hittites en transcription, pt. 1, «Revue hittite et asiatique», 1965, t. 23, fasc. 77. В. В. Иванов.

КАНАКА (Κανάκη), в греческой мифологии дочь Эола (внука Деикалиона) и Энареты (вариант: дочь бога ветров Эола) (Ovid. Heroid. XI). К. — жена бога Посейдона, родившая ему пятерых сыновей: Гоплея, Нирея, Эпопея, Алозя и Триопа (Apollod. I 7, 3—4). Согласно другому мифу, К. влюбилась в своего родного брата Макарея и вступила с ним в преступную связь; рождённый от нечестивого брака ребёнок был убит Эолом, он же приказал дочери покончить с собой (Ovid. Heroid. XI 1—128). В мифе нашёл отражение запрет кровнородственных браков. М. Б.

КАНГХА, К а н г д и з, в иранской мифологии чудесная крепость. По «Авесте» (Яшт 5, 54—58), К.-Вара («убежище К.») принадлежала отрицательным персонажам, неким сыновьям Вэсака из рода Тура, но почему-то названа «праведной». Топоним К.-Вара сохранился в названии города Кангавар неподалёку от Хамадана — древней Экбатаны, столицы Мидии. По другой версии, её соорудили демоны (соратники сыновей Вэсака?) или её возвёл Пима (у Бируни), Сиявш (у Фирдоуси) где-то на востоке. В К. не было горя, печали, «болезней», своим обитателям она возвращала молодость и жизненные силы (ср. представления о Варе, убежище, построенном Имом). По изложению «Бундахишна» (210, 6—13), К. имела семь стен — из золота, серебра, стали, бронзы, железа, стекла, керамики. Образ семистенного города древний: он был известен Геродоту в описании Экбатаны. Семь различных архитектурных элементов чудесной постройки — универсальный мотив мирового фольклора, своим возникновением обязанный вавилонским астрологическим представлениям. Однако именно в Иране он был особенно популярен (ср. семиколонный подземный дворец Франграсьяна — Афрасиаба или предания о цитадели Бухары на семи устоях и т. п.). Л. Л.

КАННИБАЛИЗМ, универсально распространённый мотив в мифах и фольклоре; восходит к соответствующей практике, засвидетельствован-

ной в палеолите и ранее, кроме того, является составной частью пищевого кода, соотносимого с другими кодами, в терминах которых мифопоэтическое сознание строит свою картину мира (см. *Еда*). Так, согласно исследованиям К. Леви-Строса, употребление человеческого мяса (особенно сырого) занимает низшее место в мифологически осмысленной иерархии пищевых режимов, тяготея к первому из членов фундаментальной оппозиции природа — культура (на другом полюсе этой иерархии стоят кулинарно обработанные сельскохозяйственные растительные продукты). Поэтому импликация К. сложным образом переплетены со всеми основными категориями и параметрами мифопоэтической модели мира в той её части, которая относится к области докультурного. Например, с К. связывается болотная вода, в отличие от воды-дождя, связанной с культивированием растений, или проточной воды, ассоциирующейся с рыболовством как видом охоты. В один синонимический ряд попадают мотивы К. и мотивы *инцеста* (ср. отождествление инцеста и съедения тотема у микронезийцев-понапеанцев; многочисленные случаи обозначения инцеста и К. одним и тем же словом).

В большинстве мифологических систем существуют мифы о возникновении К., в которых единый акт К. порождает серию подобных же актов и иных злостных человекоубийств. Так, в мифологии североамериканских индейцев оджибве всякий отведавший человеческого мяса становится великаном-людоедом виндго. В греческом мифе *Тантал* с целью испытания угощает богов мясом своего сына *Пелопа*, отчего происходят все несчастья его рода: *Атрей*, сын *Пелопа*, мстя за обиду, нанесённую ему братом *Фиестом*, подаёт последнему на пиру мясо его детей; дальнейшая цепь убийств, среди них — матереубийство, составляет сюжет «*Орестей*» Эсхила. Миф о возникновении К. часто сопряжён с мотивом потери человеком бессмертия, т. е. вариантом «*грехопадения*». Нередко ответственность за возникновение К. возлагается на женщину — виновницу грехопадения и в известном библейском мифе об Адаме и Еве (при том, что в реальности участие женщины в людоедском пиршестве часто табуируется, как табуируется иногда и вкушение женской плоти). Мотивы К. наличествуют также и в *космогонических мифах*. Таков миф о *Кроносе*, пожирающем своих детей. В *астральных мифах* божества, отождествляемые с небесными телами (солнцем, луной), поедают своих детей — звёзды, которые

в свою очередь представляются людоедами в некоторых других мифологиях (в частности, у полинезийцев островов Туамоту; Т G 11.8.1). Конец К. кладёт обычно *культурный герой*, который либо убивает чудовище-людоеда (напр., Большую Сову у индейцев племени апачи; ср. также победителя людоедов Мауи в Западной Полинезии), либо, попадая к людоедам в плен, хитростью их побеждает (ср. миф об *Одиссее* и *киклопах*). Этот последний мотив получил распространение в волшебных сказках (АТ 327), среди которых особенно известны «*Гензель и Гретель*», «*Мальчик-с-пальчик*» и т. п. Конец К. у греков положил *Орфей*, у египтян — *Осирис*, у айнов — бог Аюйна. Согласно мифам различных народов (кетов, нанайцев и др.), из дыма при сжигании уничтоженного чудовища-людоеда произошли кровососущие насекомые — комары и москиты. Интересны мотивы обезвреживания хтонических людоедов — злых духов в мифах-сказках коряков: побеждая таких духов, их иногда не убивают, а лишь заменяют им желудки на тюленьи, мышинные и т. п., после чего они перестают быть каннибалами.

К. характеризует мифологические персонажи самого различного уровня. В древних мифологиях он присущ верховным божествам (ср. культ *Зевса* Ликейского с человеческими жертвоприношениями и последующей трапезой как бы от имени бога или вместе с самим богом, Paus. VIII 38, 7; человеческие жертвы *Дионису*, древнекельтские, полинезийские культы и многие другие); по мере распространения запрета на К. его всё больше относят к низшему миру чудовищ-людоедов, *великанов*, *ведьм* и т. п. Среди подобных существ — славянская *баба-яга*, античные стриги, чудовище-вампир с железным ногтем на ладони у африканского племени покомо в Кении или же длиннозубое чудовище с глазами на подошвах у готтенотов; чудовищем-людоедом нередко представляется сама смерть (у африканского племени не, Берег Слоновой Кости). Людоедами бывают обычно оборотни — волк-оборотень в европейском фольклоре, оборотень-гиена у африканцев, колдуньи-оборотни, превращающиеся в словен, змей, сов и т. п. у племён Гвиней, и злые духи — насылатели *болезней и эпидемий* (напр., у народов Северо-Восточной Азии). Табуирование К. порождает мотив одержимости духом-людоедом (у оджибве — в связи с инициацией в тайных обществах) либо безумия как наказания за акт К. (Т G 91). Происходит вытеснение мотивов К. в сферы магии

шаманизма и т. п., требующих достижения ведьмой, колдуном, шаманом особого состояния сознания, отождествляемого с одержимостью, безумием и достигаемого лишь с помощью специальных, часто табуированных действий, отсюда широкое распространение поверий о том, что подобные люди употребляют в пищу человеческое мясо; в то же время духи-людоеды представляют собой одну из опасностей, подстерегающих самого шамана во время его путешествия в *загробный мир*.

Обоснования ритуального К., находящие отражение в мифологических сюжетах, довольно сложны и противоречивы. Среди них выделяется в первую очередь мотивировка, восходящая к анимистическим представлениям и связанная с т. н. симпатической магией. Согласно этим представлениям, в людоеда переходит качества съедомой жертвы, прежде всего сила, крепость. Поедание частей тела убитых врагов может, однако, производиться и ради обретения господства над душой врага, вплоть до полного её уничтожения. Так, в киргизском эпосе «*Манас*» герои пьют кровь врага, поверженного в бою. Такому экзоканнибализму можно противопоставить эндоканнибализм, т. е. К., распространяющийся на родственников, членов племени и т. п., мотивы которого обусловлены тотемистическими воззрениями. Способствуя в целом табуированию эндоканнибализма (члены тотемного клана *приравняются к самому тотему*), воззрения эти в то же время провоцируют и обычаи ритуального жертвоприношения с последующим вкушением частей тела (сердца, печени как седалища витальных сил) родоначальника и покровителя клана, замещаемого старейшим членом племени, «священным царём» или специально подготавливаемым для этой цели (как у мексиканских индейцев) лицом. Отсюда многочисленные мифологические сюжеты с поеданием тела божества — вплоть до пасхальной евхаристии. Восходящие к тотемизму ограничения — запрет на эндоканнибализм при сохранении экзоканнибализма и в условиях экзогамии — порождают сюжеты поедания женой (часто в зверином образе) мужа либо мужем жены (Т G 77; 79. 1), а также (в зависимости от структуры тотемно-семейного распределения) и других родственников (напр., детей, которые в соответствии с полом, их собственным и родителей, могут относиться к различным с родителями тотемным кланам).

Тема К. повсеместно (ср. мифы аборигенов Австралии, где эта

функция отдана страшному змею-радуге) имплицирована в мотивах ритуального проглатывания-выплёвывания, соотносящихся с обрядами инициации (см. *Инициация и мифы*). При наложении этих каннибалистических обрядовых мотивов на миф о великой матери-прародительнице возникают образы, подобные бабеге или злой старухе-людоедке Мунтинге у австралийского племени муллинбата. Иногда проходящий инициацию сам мыслится людоедом (напр., у индейцев-квакиутль).

Следует также упомянуть мотивы К. как эксцесса экзальтированной любви, объяснение которых находят либо в стремлении к возможно более полному овладению партнёром и оральном эротизме (ср. записанную римским писателем Авлом Геллием легенду об Артемисии, выпившей чашу с прахом своего возлюбленного мужа Мавсола), либо шире — в семантической близости еды и любви (еда часто выступает в фольклоре как метафора интимной связи), в параллелизме эротического и пищевого кодов. Встречаются также мотивы съедания от избытка любви детей их родителями — так поступает первая супружеская пара в иранском мифе («Авеста») о первых людях (см. *Мартъя и Мартъянаг*).

Мотивам ритуального К. в фольклоре, мифах и т. д. противостоят мотивы К. вынужденного, актуализирующегося (часто в гиперболизированной форме) в эпохи войн и стихийных бедствий. Среди подобных мотивов доминирует сюжет поедания детей родителями (Т G 72, 2; ср. библейский рассказ об осаде города в Самарии, 4 Царств 6, 25—31; в древнекитайских притчах в пример ставится послушание детей, жертвующих собой ради спасения умирающих от голода родителей).

Особая ветвь мифов о К. представлена мировым фольклорным сюжетом о воздаянии за прелюбодеяние (Т Q 478, 1; АТ 992): муж неверной жены убивает её любовника и подаёт ей за трапезой его репс и/или его сердце, которые она по неведению съедает. Сюжет этот получил широкое распространение в фольклоре и классической литературе (индийский народный роман о Радже Расалу, «Жизнеописания трубадуров», «Декамерон» Боккаччо и многие другие).

Лит.: Воеводский Л., Каннибализм в греческих мифах, СПб, 1874; Жирмунский В. М., «Пир Атрея» и родственные этнографические сюжеты в фольклоре и литературе, «Советская этнография», 1965, № 6; Andree R., Die Anthropophagie, Lpz., 1887; Bergemann P., Die Verbreitung der Anthropophagie, Bunzlau, 1893; Lévi-Strauss C., La pensée sauvage, [P., 1964]; Steinmetz R. S., Endokannibalismus, W., 1896; Matzke J. E., The legend of the Eaten Heart, «Modern Language Notes», 1911, v. 26, № 1, p. 1—8.

М. Б. Мейлах.

КАННОН, Кандзэбн-босацу, одно из наиболее популярных божеств в японской буддийской мифологии. К., как и её прообраз в Китае *Гуаньинь*, — милосердная заступница, обратиться к которой за помощью может любой человек. К. способна принять различные воплощения: к старику она приходит стариком, к монаху — монахом, к женщине — женщиной. Почитание К. распространилось в народной среде уже на ранней стадии развития японского буддизма, примерно со 2-й половины 8 в. Стремление духовенства включить в свою религиозную систему объекты синтоистского культа проявилось в том, что различные аватары (судзю) К. были объявлены хондзи («значительной сущностью») местных синтоистских божеств. Сохранились тысячи статуй К., ей посвящены десятки легенд. Особенно популярны Дзюитмэн К. («одиннадцатиликая К.»), Сэндзю К. («тысячерукая К.»), а также Бато К. («К. с головой



Тысячерукая Каннон. Дерево. Эпоха Дзэган (859—875). Киото, храм Корюдзи.

путь будды, один смеющийся лик олицетворяет достигнутое понимание тщеты мирской суеты.

Широко распространён в Японии культ Бато К. Данная ипостась божества восходит к индустским культам (мифологические кони «Риг-веды», бог *Халгрива* — одно из проявлений *Вишну*). Бато К. популярна среди крестьян, имеющих лошадей, среди сельских торговцев, а в наши дни — среди водителей такси и автобусов.

Лит.: Гото Дайю, Кандзэон босацу-но кэнкю. Токио, 1958; Хаяма Тасуку, Каннон сэнкю. Токио, 1973. Г. Г. Свиридов

КАНСА (др.-инд. *kamsa*, ср. корень *kams*, «разрушать»), в индустской мифологии царь Матхуры, враг *Кришны*. Мать К. (жена матхурского царя Уграсены) зачала его от демона, который обманом овладел ею. Выросши, К. сверг Уграсену и стал царствовать сам, творя много зла в Матхуре и её окрестностях. В частности, он запретил поклонение *Вишну*. Земля взмолилась к богам о помощи. Тогда Вишну воплотился на земле в братьев *Кришну* и *Балараму*, которые в конце концов и убили К. С. С.

КАНТЬО, в мифологии народа эдэ (индонезийская группа) во Вьетнаме бог радуги. Его представляют в виде козла с длинным языком, выпивающим воду рек и ручьёв и вызывающим засуху. Н. Н.

КАНЧЕНДЖАНГА, в мифологии народа лепча (тибето-бирманская группа) священная гора в Сиккиме. Согласно мифам, К. — место, откуда расселились все народы Гималаев. Лепча считают К. горой не на земле, а в небе. Верят, что туда уходят души умерших. Из льда К. бог Ташетинг создал первого мужчину Фуронгтхинга и первую женщину Назонгни. По одному из вариантов мифа, Фуронгтхинг по ночам вступал в сношения с собакой. Дети же у Назонгни рождались животными. Когда бог узнал о связи Фаронгтхинга с



Одиннадцатиликая Каннон. Дерево. Работа скульптора-самоучки, странствующего монаха Энку. 17 в.

коня»). Иногда две первые ипостаси объединяются в одном иконографическом изображении. Скульптуры Сэндзю К. обычно имеют по 20 рук справа и слева, не считая двух «главных» рук. Ранние изображения этой ипостаси К., сохранившиеся в Японии, были действительно тысячерукими. Каждой из тысячи рук К. спасает грешника. Функции К. особенно наглядно запечатлены в облике Дзюитмэн К. Поверх главного лика расположены в виде тиары, кольцом, десять меньших ликов. Из них три сострадательных лика устремлены на добродетельных существ, три гневных лика устремлены на недобродетельных, три клыкастых лика побуждают стать на

собакой, то приказал чтить её. Тогда у первых людей родилось поколение детей в человеческом образе. Но эти дети убили младшего, самого красивого мальчика. За это отец и мать изгнали их с К., и от детей произошло человечество. Есть миф о том, что около К. предки лепча решили построить башню до неба из горшков. Когда эта башня была уже высокой, те, кто был внизу, рассердившись на что-то, разбили горшки у основания и башня рухнула. Оставшиеся в живых люди разбежались в разные районы Гималаев.

Я. Ч.

КАНЧОРИ, в корейской мифологии злой дракон, появление которого несёт с собой засуху, губящую всю растительность. Существует народное речение: «Куда ни придёт К., там сытая осень становится голодной весной».

Л. К.

КАП И КЕ, в мифологии чёрных тай (тайская языковая группа) Лаоса мальчик и девочка, спасшиеся от потопа. Потоп был послан владыкой неба По Тхеном из-за возросшего числа людей на земле. К. и К. проделали в большой тыкве отверстие, влезли туда, и волна стала поднимать тыкву до неба. Там они убедили верховного владыку не губить их и вернуть на рисовое поле. Когда К. и К. выросли, кузнецик посоветовал им жениться. У них появилось семь сыновей, которые также занимались рисоводством. Огромное дерево ва покрывало весь мир, а дерево хай покрывало всю землю. Сыновья их срубили, и в небе засияли девять лун и восемь солнц. Наступила страшная жара, высохла вода, у черепахи растрескался панцирь. Тогда По Тхен велел курице склевать восемь солнц и семь лун. Она не смогла. Смог селезень, так как до солнц и лун нужно было плыть. После этого семь братьев с родителями эбосновались в Луанграбанге. Аналогичные версии о спасении от потопа мальчика и девочки, иногда брата и сестры, известны у других народностей Лаоса и Вьетнама.

Я. Ч.

КАПАНЕЙ (Καπανεύς), в греческой мифологии участник похода *семерых против Фив*. В описании Эсхила (Sept. 423—434) К. отличается кичливостью и бахвалится сжечь город даже вопреки воле Зевса. Значительно смягчивший оценку семерых вождей, в т. ч. К., в «Просительницах» (860—871) Еврипид возвращает к традиционной его характеристике в «Финикиянках», где описывает гибель К., сражённого молнией Зевса в тот момент, когда он пытался взобраться по лестнице на фиванскую стену (179—184, 1128—1133, 1172—1186).

В. Я.

КАПИС (Κάπρος), в греческой мифологии один из дарданских героев, отец *Анхиса*, дед *Энея* (Hom. II. XX 239; Apollod. III 12, 2). К. считался эпонимом и основателем города Капуя в Кампании (или города Капий в Аркадии, Strab. XIII 1, 53). Другой миф утверждает, что Капуя была названа в честь второго К., потомка Энея, получившего имя в память К. — отца *Анхиса* (Verg. Aen. VI 768; Liv. IV 37).

М. Б.

КАППИЛАУТ, в мифологии народа каду (тибето-бирманская группа) в Бирме город, где правил мифический король Дазайяза и его советники Лапи, Лазин и Пату. Этот город во время жизни *Гаутамы* несмотря на его запрет был осаждён и взят королём соседней страны. Три советника бежали в местность Махамьяинг. Их потомки там стали каду. Эти каду, как и их предки, уже были буддистами и строили пагоды из кирпичика.

Я. Ч.

КАРАВАЙ, коровай, в восточнославянской мифологии и ритуалах обрядовый круглый хлеб с украшениями и мифологическое существо, символ плодородия. Приготовление К. было связано с комплексом обрядов, длившихся несколько дней с участием специальных жрецов (при русском великокняжеском дворе в 16—17 вв. были специальные придворные — коровайчата); использовались особые архаические орудия, в частности обрядовые жернова для приготовления муки. По словам белорусской песни, «Сам бог коровай месить»: пекущие просят бога спуститься с неба, чтобы помочь им месить и печь. Связь К. с богом может быть отражена в украинских его названиях: дивень, дивный коровай, «божий К.» (см. также *Див*). В свадебных обрядах К. с фаллическими символами воплощал жениха, две половинки К. или два К. — жениха и невесту. О соляной символике свидетельствуют соляные и лунарные знаки на К.; в белорусской обрядовой свадебной поэзии К. отождествляется с солнцем и месяцем; К., вернувшийся с неба, видел там месяц с зарёй и т. п. Вся символика К. соответствует мифологическим символам, присутствующим *древу мировому* (с солнцем и месяцем у вершины и т. д.); образу рогатого животного у мирового дерева отвечает представление самого К. или связанных с ним фигурок из теста в виде коровы или быка. Этим объясняется и связь названия К. (ср. сербохорв. крвај, словен. kравaj, болг. кравай) с названием *коровы*. Комплекс коровайных обрядов нашёл отражение у южных (а косвенно и у западных) славян; этот комплекс может быть возведён к общеславянскому.

Лит.: Потёбня А. А., О мифическом значении некоторых обрядов и поверий, «Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских», 1865, кн. 2; Сумцов Н. Ф., Хлеб в обрядах и песнях, Харьков, 1885; Никольский Н. М., Происхождение и история белорусской свадебной обрядности, Минск, 1956; Иванов В. В., Толороев В. Н., Исследования в области славянских древностей, М., 1974, с. 243—58.

В. В. Иванов, В. Н. Толороев.

КАРАКУС, алып-каракус («чёрная птица», «богатырь чёрная птица»), иносказательное наименование беркута, орла), в мифологии казахов, киргизов (алп каракуш), казанских татар (каракуш) огромная птица, которая в благодарности за спасение своих птенцов от дракона *аждарха* покровительствует герою. Помогая герою достичь цели, К. сажает его на спину и переносит в отдалённые земли. У казахов и киргизов К. иногда отождествлялся с птицей самкур (симург, см. *Симург*). (Этот сюжет известен мифологиям многих народов, архаическая его форма сохранилась, в частности, в адмгрийской мифологии: орёл переносит героя в иной мир.) Первоначально у древних тюркских народов образ К. был связан с шаманским культом, следы этой связи сохранились в мифологиях ряда тюркоязычных народов. У алтайцев-телеутов К. («с медными когтями птица кара-куш», «Ульгеня птица богатый беркут») — один из духов — помощников шамана. Считалось, что при камлании К. соотвествовала шаману, совершавшему воображаемое путешествие в мир духов, выполняющая роль слуги: подносила духам брагу и уносила домой опустевший берестяной сосуд, относив на отдых «уставший» от долгого пути бубен шамана (выступавший как его чудесный конь). По одному алтайскому мифу, К. — один из сыновей *Ульгеня*. Помощник шамана К. также у казахов и некоторых групп узбеков.

Лит.: Дыренкова Н. П., Материалы по шаманству у телеутов, в кн.: Сборник Музея антропологии и этнографии, т. 10, М.—Л., 1949, с. 119; Токарев С. А., Пережитки родового культа у алтайцев, в сб.: Труды Института этнографии, т. 1, М.—Л., 1947, с. 147; Диваев А., Баксы, как лекар и колдун, «Известия Общества археологии, истории и этнографии при имп. Казанском университете», 1899, т. 15, в. 3, с. 314. В. Б.

КАРАЧО, в мифологии индейцев тоба, мбая, кашиха (область Чако) культурный герой, ястреб, касик в деревне, где живут люди-животные. К. истребляет чудовищ (напр., птицу-людоеда), добывает огонь. Во многих мифах он действует в паре с лисом-трикстером. Под влиянием христианства К. превращается в верховное божество.

Ю. Б.

КАРАПЁТ («предшественник», «предвестник»), в армянской мифологии персонаж, идентифицируемый (после принятия армянами христианства) с Иоанном Крестителем. Большин-

ство сюжетов и мотивов, с ним связанных, имеют дохристианское происхождение; сам персонаж перенял функции древних богов. К. в мифах, сказаниях, верованиях и песнях выступает подобно *Михру* победителем всех *дэвов*; он заключает их в темницу, но один из них — Хромой дэв — просит К. избавить его от тюрьмы, обещая служить в монастыре, посвящённом К., до судебного дня — выметать из него золу.

В средневековом эпосе («Таронская война») и мифологизированных сказаниях К. подобен богу-громовержцу; это гремющий в облаках длинноволосый муж с пурпурной короной на голове, с крестом, в одежде, сверкающей, как пламя. Он — хранитель армян. При наступлении врага К. помогает армянским героям, которые благодаря ему побеждают и истребляют вражеские войска. Его назвали *Мшо Султан* (Султан Муша-Тарона — места его монастыря) или Султан Святой К. К. (подобно архаическому богу *Тиру*) — покровитель искусств, одаривающий людей способностями к музыке, поэзии, приносящий удачу в спортивных состязаниях (Сурб Каранеты твац, «одарённый святым К.»). К. нему обращали свои молитвы народные певцы-музыканты (ашуги), канатные плясуны (пахлеваны), акробаты и борцы. С. В. А.

КАРАТУ, Кёрет (угарит. qrt), в западносемитской мифологии герой угаритского мифопоэтического предания, сын (или потомок) *Илу*, правитель общества Датану (предки угаритян?). По преданию, К. остался без жены и детей; его дом был разрушен. Во сне к отчаявшемуся К. является *Илу* и велит ему принести жертвы, собрать многочисленное войско и отправиться в поход в страну Удумми, чтобы взять в жёны Масат-Хурай («деву-хурритянку») — дочь Пабелли, царя этой страны; у К. должен будет родиться сын. К. следует указаниям *Илу*. Во время похода он принимает обет отдать в случае удачи богине Асират-Илат (см. *Асират*) две трети веса Масат-Хурай серебром и одну треть золотом. Пабелли предлагает К., осадившему его город, выкуп деньгами и колесницами, конями и рабами, но К. не преклонен. Он снимает осаду лишь тогда, когда получает Масат-Хурай в жёны. *Илу* благословляет новобрачных; у них рождаются восемь сыновей и восемь дочерей. К., однако, не выполняет обета, и Асират-Илат карает его смертельной болезнью. Младший сын К. *Илхуа* («бог мой — жизнь») и младшая дочь *Тасманат* («восьмая») оплакивают отца и совершают магические обряды. *Илу* создаёт из глины бо-

жественную целительницу *Шаатикат* («облегчающая»), которая у ора большого К. побеждает *Муту* (бога смерти) и возвращает К. здоровье. Тем временем старший сын К. — *Иацциб* («да утвердит [бог]»), используя болезнь К. как предлог, пытается лишиться отца власти и захватить престол. К. проклинает его и призывает на него месть *Хорона* и *Астарты*. По-видимому, *Иацциб* гибнет. И. Ш.

КАРАЧУН, корочун, в славянской мифологии название зимнего солнцеворота и связанного с ним праздника (древнерус. корочунъ, словац. Крашип, «рождество», болг. крачунец, «рождественский день»), а также злой дух (белорус. корочун, «внезапная смерть в молодом возрасте, судороги, злой дух, сокращающий жизнь», рус. карачун, «смерть», «гибель», «злой дух»). Этимология слова неясна; предполагалось заимствование из лат. *quartum jejuniun*, «большой, четвёртый пост» (ср. лат. источник слова *когда*); образование от глагола со значением «шагать» (сербохорв. крачати и т. п.) — «шагающий день», отсюда «переходный день, день солнцеворота»; заимствование из алб. *kërcun*, «пень», «обрубок дерева»: рождественское полено, ср. *Бадняк*.

Лит.: Фасмер М., Этимологический словарь русского языка, пер. с нем., т. 2, М., 1967; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX — начало XX в. Зимние праздники, М., 1973; Десницкая А. В., К вопросу о балканизмах в лексике восточнославянских языков, в кн.: Славянское языкознание, М., 1978. В. И., В. Т.

КАРЕЙ, в мифологии семангов, племен джахай, ланох и кента (мон-кхмерская группа) на полуострове Малакка божество грома. К. рассматривается то как одно лицо с *Та Педном*, то он старший брат последнего или даже отец. К. обитает в пещере и олицетворяет гром, выступая грозным и злым божеством. Иногда, как и *Та Педн*, мыслится творцом мира. Я. Ч.

КАРЁЛЬСКАЯ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. *Финно-угорская мифология*.

КАРЛИКИ, мифологические существа, отличающиеся необычайно малым ростом. Как и *великаны*, в мифах они, как правило, представляют собой целый народ (в произведениях фольклора же, наоборот, чаще действуют великаны и К. — одиночки). В разных мифологиях К. изображаются живущими в пещерах, в лесу, в воде, т. е. им свойственны функции «хозяев». К. могут представляться каннибалами, похитителями женщин, но, с другой стороны, и довольно безобидными существами, пугающими, но не причиняющими вреда (как в большинстве традиций Северной Америки) или даже помогающими людям (охотникам у эски-

мосов, у некоторых африканских племён: азиза — лесной «маленький народ» в Дагомее — учат людей магии и культу). Карликовые существа — *эльфы* в германской фольклорной традиции рисуются злыми и опасными, в английской — приветливыми и добрыми. В европейской традиции К. имеют ряд явно хтонических признаков; они связаны с горами, кузнечным ремеслом, золотом и металлами, хранят сокровища, часто учат людей ремёслам. Иногда они боятся света — солнечный свет превращает их в камень (ср. *Альвис* в «Старшей Эдде»), с хтонической природой связано и представление о плоскостопии К., их гусиных или вороньих лапах и т. п. Особенно хорошо развита мифология К. в германо-скандинавской традиции. *Цверги* — искусные кузнецы, они куют сокровища богов: золотые волосы *Сив*, ожерелье *Фрей*, кольцо *Драупнир*, принадлежавшее *Одину*, и молот *Тора*; они же изготавливают *мёд поэзии*. К. многое роднит с великанами (и те и другие относятся к классу тератологических существ, отличающихся от людей только величиной). В подавляющем большинстве мифологических сюжетов К. и великаны практически не соприкасаются; в то же время они легко взаимозаменяемы. Если в греческой мифологии небо поддерживает великан, то в скандинавской — карлики. Те и другие могут выступать как мастера, как правило, обманываемые человеком или богом (ср. *цверги* и *Локи*), хотя К. обычно умнее великанов (в оппозиции «природа — культура» великаны ближе к природе, а К. — к культуре). И те и другие часто гибнут от руки богов (см., напр., *Ацаны*, *Испы*). Часто К. — это предыдущее население данной территории (у одних народов это великаны, у других — К., ср. славянские предания о чудя, коми-пермяцкие о чудах; ср. также К. — первоначальников территории манехуна на Гавайях, у африканских племён бассейна Убанги и т. п.). т. е., как и великаны, они (если не относятся собственно к *временной мифическому* подобно К. в «Эдде» или титанам в греческой традиции) занимают промежуточное положение между временем мифов и историческими эпохами (хотя К. легче, чем великаны, представляются сосуществоющими с людьми, и вера в них во многих традициях вполне актуальна). Представление о К. как о прошлом поколении, возможно, объясняет то, что (в компенсацию малых размеров) у них подчёркиваются признаки зрелости и даже старости (длинная седая борода и т. п.). В некоторых европейских традициях считается, что К. достигают полной зрелости в три года.

а седая борода появляется у них в семь лет. К. присуща явно выраженная эротическая функция. Они похищают женщин и детей, в «Старшей Эдде» Альвис сватается к дочери Тора, а Фрейя проводит ночь с каждым из четырёх К., сковавших её ожерелье. Эта функция оказывается весьма устойчивой и в постмифологических фольклорных образованиях, сохраняясь и в современных формах фольклора и даже в литературе. Из литературных отражений мифологии К. особого внимания заслуживают романы английского писателя Дж. Толкина (этнографически совершенно точные).

Лит.: Стеблин-Каменский М. И., Миф. Л., 1976; Wood E. J., Giants and dwarfs, L., 1868; K. r a p p e H., Antipodes, «Modern Language Notes», 1944, v. 59. Г. А. Левицкая.

КАРМА (др.-инд. карма, «деяние», «поступок»), в мифологии и этнокультурных воззрениях индийцев обозначение действия, в частности религиозного, предполагающего последующее вознаграждение. В наиболее распространённом употреблении — совокупность всех добрых и дурных дел, совершённых индивидуумом в предыдущих существованиях и определяющих его судьбу в последующих. Понятие К. восходит отчасти к весьма архаическим представлениям (РВ X 2, 7; 18, 1) о посмертной судьбе человека: «пути богов» или «пути предков», связанном с поведением его при жизни и соответственно определяющем невозвращение или возвращение к земному существованию в том или ином облике. Согласно развивающимся эти представлениям ранним упанишадам, «человек становится добрым от доброго деяния, дурным — от дурного» (Брихад.-уп. III 2, 13). Люди сами связывают себя эгоистическими помыслами и делами; действующий же без заинтересованности и стремящийся к постижению высшей реальности, атмана, способен преодолеть цепь рождений и закон К. (ср. Иша-уп. 2; Чханд.-уп. VIII 1, 6 след.). Учение о К. и связанных с нею перерождениях (сансара) в индийской культуре занимает важнейшее место. Оно издавна вышло за пределы традиционного индуизма и стало играть первостепенную роль в буддизме и джайнизме с самого возникновения этих систем.

Лит.: Розенберг О. О., Введение к изучению буддизма по японским и китайским источникам, ч. 2 — Проблемы буддийской философии. П., 1918; N i t t h e y s C. H., Karma and Wiedergeburt. Z., 1951.

КАРМЕНТА (Carmenta), в римской мифологии родовспомогательница (Serv. Verg. Aen. VIII 336; Plut. Q. R. 56). Её помощницы (или сёстры): Прорса и Постворта (получили свои имена от названий двух положений

ребёнка при родах, Aul. Gel. XVI 16). К. имела своего фламينا и праздник карменталии (впоследствии связывавшийся с отменой запрещения римлянкам ездить по городу в колясках — *carpentae*, за что римские матроны посвятили ей храм у ворот в её честь (Ovid. Fast. I 615 след.; Serv. Verg. Aen. IV 518). Имя К. производилось также от слова *carmen* (песня); считалось, что в песнях она предсказывает судьбу новорождённым; К. предсказывает события, а её сёстры Постворта и Антеворта видят как прошедшее, так и будущее. К. считали также матерью или женой Эвандра и идентифицировали с аркадскими нимфами (Serv. Verg. Aen. VIII 333; Ovid. Fast. I 461).

КАРНА (Сагна), в римской мифологии богиня подземного мира. В её праздник карнарни ей приносилась в жертву бобовая каша, а могилы родных украшались цветами. По версии Овидия, К. — нимфа-охотница, заманивавшая влюблённых в тёмные пещеры и затем скрывающаяся. Её перехитрил, благодаря способности видеть происходящее позади себя, Янус и, став её любовником, даровал ей власть над дверными петлями и колючую ветвь, с помощью которой К. спасла младенца Прока (царя Альбы) от питающихся внутренностями новорождённых страшных ночных птиц стриг. Считалась также защитницей детей и хранительницей внутренних органов человека (Ovid. Fast. VI 106, след.).

КАРНА (др.-инд. Карна), герой древнеиндийского эпоса «Махабхарата», внебрачный сын матери пандавов Кунти и бога солнца Суры. К. родился с естественным панцирем на теле и чудесными серьгами (атрибутами Суры), делающими его неуязвимым. Впоследствии, чтобы лишить К. его неуязвимости, Индра, переодевшись брахманом, попросил у него эти панцирь и серьги, и К., никогда не отказывавший просителю, срезал их со своего тела. Пытаясь скрыть рождение К., Кунти бросила его в реку, где его нашёл возничий Адхиратха и отдал своей жене Радхе, воспитавшей К. как собственного сына. Когда К. вырос, он принял участие в сваямваре (выборе жениха невестой) Драупади, но был отвергнут ею и осмеян пандавами за якобы низкое происхождение. Напротив, Дурьодхана приблизил его к себе, сделал царём в царстве Анга (Бенгалии), и К. стал его верным и наиболее могущественным союзником в борьбе с пандавами. Во время битвы на Курукшетре К. совершил множество подвигов. После смертельного ра-

нения Бхишмы и гибели Дроны он возглавил войско кауров, победил в поединках четырёх пандавов (Юдхиштуру, Бхиму, Накулу и Сахадеву), однако, исполняя обещание, которое он ранее дал Кунти, сохранил им жизнь. Когда колесница К. увязла в земле, Арджуна, воспользовавшись этим, поразил его стрелой. Только после смерти К. пандавы узнали о своём родстве с ним и воздали почести его жене и детям.

Лит.: Гринцер П. А., Карна в «Махабхарате» и Ахила в «Илиаде», в кн.: Историко-филологические исследования, М., 1974.

П. А. Гринцер.
КАРНА И ЖЕЛЯ, Карна и Жля, в восточнославянской мифологии вероятные персонификации плача и горя, связанных с погребальными обрядами. Известны из «Слова о полку Игореве»: «за ним кликну Карна и Жля, покочи по Русской земле» (в первом издании памятника, в более ранней рукописной копии — слитное написание: Карнажля). Сходное обозначение обрядов «железня и караня» (в обратном порядке) встречается в перечислении различных языческих обрядов в списке 17 в. древнерусского «Слова некоего кристолоубца...». По-видимому, Карна образовано от глагола карити (ср. др.-рус. «карить по своей сестре» в смысле «оплакивать»); Желя — древнерусское обозначение плача.

Лит.: Миллер В., Взгляд на Слово о полку Игореве, М., 1877. В. И., В. Т.

КАРНАВАЛ, в низшей мифологии народов Европы антропоморфное воплощение календарного праздника проводов зимы, проходившего накануне великого поста (за сорок дней до христианской пасхи). Название «К.», видимо, происходит от культовой повозки — корабля на колёсах (лат. *carra navalis*, «колесница-корабль», использовавшаяся, в частности, во время древних мистерий Мардука, Диониса и др., в ритуалах народов Европы с бронзового века); в средние века и позднее, на колеснице во время праздничных процессий вывозили чучело К. Народная этимология отождествляет корень *car-* с названием мяса, *плоти* (лат. *caro*, итал. *carne*): *carnevale* — «мясоед», «*carnevale!*» — «да здравствует плоть!». В соответствии с характером праздника рубежа зимы и весны, обилия пищи и поста, веселья и сурового религиозного покаяния амбивалентным был и образ К. С одной стороны, К. воплощал изобилие, обжорство (ср. огромные размеры чучела К. — франц. *Bansard*, «Пузан») и плодородие (подчеркнутые атрибуты пола, ср. исп. дон Карнаваль, дон Карналь). С другой — старость (итал. К. — седой старик), старый год, зиму. К. чествовали как короля (в средние

века на время карнавала избирался король шутов — ритуал, восходящий к римским сатурналиям и вавилонским обрядам временной замены царя рабом с последующим низвержением раба и восстановлением царя на престоле. В конце праздника К. подвергался фарсовому суду, обвинялся во всех грехах и приговаривался к смертной казни. В своём завещании К. в свою очередь разоблачал грехи общества. В заключение К. сжигали или бросали в воду (ср. уничтожение чучел — воплощенный смерти — в других традициях; слав. *Марену*, итал. *Бэфану* и т. п.). В Италии и Испании разыгрывалась фарсовая драма, изображающая победу поста в образе тощей старухи (итал. Кварезима, исп. Куаресма — «сорокодневка») над К. Похоронами К., пародирующими христианский обряд, завершался праздник. В славянской мифологии образу К. соответствует *масленица*.

Праздник К. создавал особое «смеховое» мировосприятие (народная карнавальная культура по М. М. Бахтину), преворачивая официальную социальную иерархию (выборы шутовского короля и т. п.), восстанавливая мифический *золотой век* всеобщего равенства (ср. сатурналии, воспроизводившие жизнь времён *Сатурна*).

Лит.: Бахтин М. М., Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса, М., 1965; Иванов В. В., Из заметок о строении и функциях карнавального образа, в кн.: Проблемы поэтики и истории литературы, Саранск, 1973; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Концы XIX — начало XX в. Весенние праздники, М., 1977.

КАРТА (латыш. *Kārta*), в латышской мифологии богиня судьбы. Выступает вместе или чередуется с *Деклой* и *Лаймой* (иногда имя К. функционирует как эпитет Лаймы), образуя аналогию трём *паркам*. В народных песнях имя К. иногда связывается с латыш. *kārt* («вешать», в смысле «предназначать»); другая точка зрения связывает это имя с латыш. *karta* — «слой». В. И. В. Т.

КАРҰН (qāḡūn), в мусульманской мифологии враг и притеснитель *Мусы*. Упоминается в Коране вместе с Фирауном и Хаманом среди тех, кто в своём мирском благополучии бросал вызов аллаху (29:38; 40:25). Коранический рассказ о К. восходит к библейской истории Корея (Числ. 16). По свидетельству Корана, К. злочинствовал против Мусы, похваляясь своими сокровищами, которые были столь велики, что «ключи его отягчали толпу обладающих силой» (28:76). Сокровища К. вызывали зависть у других людей. Чтобы показать ничтожность земных богатств в сравнении с небесными благами, которые надо заслужить благочестием и щедростью, аллах заставил земную поглотить К. и его жилище. «И не оказалось у него толпы, которая защитила бы его от аллаха. И не оказался он получающим помощь» (28:81).

Мусульманское предание добавляет к кораническому рассказу ряд деталей, в основном повторяющих послеплывские иудейские сюжеты. Мусульмане считали К. основателем алхимии; это представление, по видимому, основывается на содержащемся в Коране утверждении К., что все богатства добыты им по его знанию (28:78). В Египте имя К., заменившее, вероятно, имя одного из божеств более древнего периода, связывалось с несколькими естественными и искусственными водоёмами. М. П.

КАРУСКАҔИВЕ, в мифологии индейцев мундуруку (Бразилия) бог-творец и культурный герой. Согласно одному из мифов, К. опустил в дыру в земле верёвку, по которой на поверхность выбрались люди, жившие до того под землёй. По другой версии, индейцы, негры и белые появились из расщелины там, где К. поставил ногу. Затем К. научил мундуруку выращивать и использовать маниок, манс, хлопок и другие культурные растения. По одному из мифов, К. создал солнце, превратив в него мужчину с красными глазами и белыми волосами. К. женат на женщине племени мундуруку, а его спутником и вечным врагом является броненосец Дайиру. Л. Ф.

КАРЧИКАЛОҔИ, в осетинской мифологии покровитель птиц. Согласно легенде, К. и покровитель зверей *Афсати* обменялись подарками. К. дал Афсати горную индейку, а тот ему — зайца. С тех пор при охоте на горную индейку стали обращаться с просьбой послать удачу к Афсати, а при охоте на зайца — к К. Б. К.

КАРШҔИПТАР (авест., «быстролетящий»), в иранской мифологии крылатое существо, владыка водной стихии. Образ К. восходит к архаичному евразийскому мифу о божестве-демиурге в облике водоплавающей птицы: К. олицетворял изначальность водной стихии (см. в ст. *Вода*) (аналогичный индийский образ единорога с К. происхождения — гусь *брахмы*). К. принёс закон Ахурамазды в квадратную *Вару* («Видевдат» II 42). Птица К. — царь пернатых в земном мире («Бундахишн», 14, 23; 19, 16; 24, 11), тогда как в духовном над ними царит *симург*. К. умел излагать «Авесту» на языке птиц, но владыка и человеческой речью. Вместе с другими владыками животного мира наставлял пророка *Заратуштру* («Затспрам» 22, 4). Изобразительные материалы из Кой Крылган-калы

(керамический барельеф на ритуальном сосуде 4 в. до н. э.) и *Бартыма* (серебряная чаша иранской или среднеазиатской работы, условно датируется 3—4 вв. н. э.) отражают неизвестный письменным источникам миф о расчленении прабожества в облике К. одним из воплощений огня, что, видимо, было первым этапом мироздания.

Лит.: Рапопорт Ю. А., Космогонический сюжет на хорезмийских сосудах, в кн.: Средняя Азия в древности и средневековье, М., 1977; Benveniste E., Les noms de l'«Oiseau» en iranien, «Paideuma», Bd 7, N. 4/6, 1960. Л. Л.

КАСҔИҔН, кат хэксҔиҔн, в корейской мифологии общее обозначение домашних духов. Среди них: *домовой* (сонджу, букв. «хозяин домашней крепости»), покровитель земельного участка при жилом доме (тходжу), урожая и одежды (седжон), охранители кухни и пищи (чован), ворот, входа (мунсин), домашнего скарба и кладовых (обви), отхожего места и наказаний (чхыксин), конюшни и домашнего скота (мабусин), покровители сыновей и внуков четырёх поколений (чосансин), беременности и детства сыновей и внуков (сансин) и др. Для умиротворения К. совершались различные жертвоприношения; например, для тходжу ставился квас с зерном. При совершении большого домашнего обряда обычно участвовали шаманка (мудан), или слепой колдун (паксу), или гадалка.

Лит.: Мураяма Томоэри, Тэсэн-но киси (Демоны и духи Корея), Кэйдзэ, 1932. Л. Р.

КАСКЕТ, персонаж многих кетских мифов и сказок, обладающий способностью чудесных превращений (в горностая, коня и других животных) и умением создавать лес для спасения от преследования. Распространён сюжет, в котором К. — сын (иногда приёмный) престарелых родителей; в одном цикле мифов он их снабжает продовольствием и оживляет после смерти, в другом — убивает отца, для того чтобы жениться на матери. В ряде сюжетов енисейской мифологии К. заменяется другими персонажами; так, в мифе о разорителе орлиных гнёзд в роли главного героя может выступать не К., а лисёнок. В. И. В. Т.

КАССАНДРА (Κασσάνδρα), в греческой мифологии дочь *Приама* и *Гекубы*. Уже в киклических поэмах К. выступала как пророчица, предсказаниям которой никто не верит. Даром провидения наделил К. помогавший ей любви *Аполлон*, и, когда К. отказалась ответить ему взаимностью, Аполлон в отместку ей сделал так, что её вещие слова не стали принимать всерьёз (Aeschyl. Agam. 1202—12). По более позднему варианту мифа, К. вместе с братом-

близнецом *Еленом* получила пророческий дар ещё в детстве от священных змей в храме Аполлона (на троянской равнине). К. первой опознала *Париса*, явившегося на состязания в Трою, и хотела его убить, чтобы избавить родину от бедствий, которые Парис потом навлек на Трою. Она уговаривала Париса отказать от бракосочетания с *Еленой*, а затем убеждала троянцев не верить словам Синона и не вводить в Трою деревянного кося (в котором скрывалась засада ахейцев) (Apollo. epit. V 17), но её пророчаниям опять не поверили.

ные видения будущего, запечатлѣн в «Агамемноне» Эсхила (1035—1330) и «Троянках» Еврипида (294—461), в то время как в поэме «Александра» поэта 3 в. до н. э. Ликофрона отражена сравнительно поздняя версия мифа, согласно которой Приам велел запретить безумную К., приставить к ней стража и поручил ему записывать пророчества К.

Лит.: Davieux J., La légende de la prophétesse Cassandre. P., 1942.

В. Н. Ярхо.

Миф нашёл отражение в античном изобразительном искусстве (фрески в Помпеях и Геркулануме,

КАССИОПЕЯ (Κασσιόπεια, Кассиопея), в греческой мифологии эфиопская царица, жена царя Кефей, мать *Андромеды*. К. похвалялась перед nereидами своей красотой и тем самым навлекла гнев богинь и Посейдона, которые наслали на страну чудовище. Андромеда в виде искупительной жертвы была отдана на съедение чудовищу, но её спас Персей, увлѣкшись красотой Андромеды (Apollo. II 4, 3), а К. была превращена в созвездие (Ps.-Eratosth. 16).
А. Т. Г.

КАССИТСКАЯ МИФОЛОГИЯ, отражает мировоззрение касситских племён, обитавших в древности на территории современного Луристана (Западный Иран), а в 16—13 вв. до н. э. захвативших и Вавилонию. Культы касситских божеств утвердились также во многих областях Западной Мидии, где они сохранялись до распространения зороастризма. Дошедшие до нас сведения о К. м. крайне скудны. Источниками её изучения служат преимущественно восходящие ко 2-му тыс. до н. э. ассирио-вавилонские лексикологические тексты, устанавливающие соответствия касситских терминов аккадским и сохранившиеся, с переводом на аккадский язык, имена ряда касситских богов, и царские надписи, а также археологические памятники: обнаруженные в Луристане художественные изделия из бронзы, относящиеся к первой половине 1-го тыс. до н. э. Некоторые черты К. м. получили отражение в камнерезном искусстве Вавилонии времён касситского господства. Характер и функции отдельных божеств предположительно устанавливаются путём лингвистического анализа их имён, а также проведения параллелей с соответствовавшими им вавилонскими богами. Верховным богом, видимо, являлся покровитель касситов и их божественный предок Кашшу (аккад., «кассит»). Касситская форма его имени неизвестна, возможно, это бог Дуньяш [«подающий землю» (?)] или, как считает турецкий учёный К. Балкан, Шукамуна. В Вавилонии Кашшу была придана супруга Кашшиту (аккад., «касситка»), возможно, тождественная вавилонской богине виноградной лозы *Гештинанне* или (К. Балкан) касситской богине Шумалин. Шукамуна (также Шугамуна, Шуму, Шугаб) — бог земли, являлся покровителем касситской царской династии и отождествлялся с вавилонскими Нергалом (богом подземного мира, смерти и войны), Нуску (богом огня) и одной из ипостасей верховного бога *Мардука*. Исходя из этого, можно предполагать, что Шукамуна почитался также как бог подземного огня (есть



Аякс и Кассандра. Фрагмент росписи кратера художника Ликурга. 360—350 до н. э. Неаполь. Национальный музей.

В ночь падения Трои К. искала убежища у алтаря Афины, но была отторгнута от него *Аяксом*, сыном Оилея, который насильно овладел К. (V 22). Как пленница К. доставалась в добычу *Агамемнону* и погибла вместе с ним от руки *Клитемestры*, увидевшей в ней соперницу (Hom. Od. XI 421—23; Aeschyl. Agam. 1256—63; 1438—47). В историческую эпоху в ряде мест Пеллопоннеса (в Амиклах, Микенах, Левктре) указывали могилу и храм К., отождествляемой с местным божеством *Александрой* (Paus. II 16, 6; III 19, 6; III 26, 4).

Трагический образ К., вешающей в пророческом экстазе страш-

рельефы, резные камни и др.); в вазописи особенно была распространена сцена отторжения К. от алтаря Афины Аяксом.

Европейская драматургия 16—18 вв. редко обращалась к образу, наиболее значительные трагедии нач. 20 в.: «К.» Г. Эйленберга, Леси Украинки и П. Эрнста. Получили распространение переводы и переделки сцены гибели К. из трагедии Эсхила «Агамемнон», в т. ч. в русской литературе 19 в. («К. в чертогах Агамемнона» А. Ф. Мерзлякова, «К.» А. Н. Майкова). В поэзии трагический образ пророчицы К. создали Ф. Шиллер (баллада «К.»), В. К. Кюхельбекер (поэма «К.»).

гипотеза, что таким образом касситы могли обожествлять огонь, выбивавшийся из земли в местах, богатых нефтью). Шумалия (Шималия, Шибарру) — богиня горных вершин, покровительница Намара — территории в среднем течении реки Диялы. В импунитетной грамоте Навуходоносора I (правил в 1146—1123 до н. э.) она названа «владычицей светлых гор, обитающей на высоте, попирающей вершины». Очевидно, она считалась супругой Шукамуны и, как и он, покровительствовала царской династии. Кашшу и особенно Шукамуна и Шумалия почитались в Вавилоне в течение длительного времени и после падения касситской династии (1204 до н. э.). Покровителем царского рода считался также бог Иммирия. С верховными богами вавилонского пантеона отождествлялись Харбе (с *Энлилем*) и Шиху (с Мардуком), возможно, они представляли собой ипостаси одного и того же божества. (В некоторых текстах Харбе отождествлялся с богом неба Ану, а Шиху отождествлялся с богом луны Сином.)

Солнце олицетворял бог Сах (соответствующий вавилонскому *Шамашу*). Символ солища — крест — встречается на вавилонских печатках касситского периода, а также на луристанской керамике и бронзе. Эпитет Саха — Шурияш [«озаритель (?) земли»]. Функции богини-матери, персонафицирующей землю и плодородие, имела отождествлявшаяся в Вавилонии с супругой Энлиля *Ниндиль* богиня Мириазир (по мнению К. Балкана, богиня лошадей, покровительница коневодства). Касситский символ женского начала — ромб — широко представлен в глиптике. Силы плодородия, очевидно, олицетворялись также в образах богов Камуаллы (отождествлялся с вавилонским Эа, богом подземных вод и мудрости) и Дура (отождествлялся с Нергалом; К. Балкан считает его богом подземного мира, возможно, его следует рассматривать как ипостась Шукамуны). Грозу и гром воплощал бог Хутха (подобно вавилонскому *Ададу*). Его эпитеты — Бурияш [«владыка (?) земли»] или Убриаш. Воинственным богом считался Гидар, соответствующий вавилонскому богу-воину *Нинурте*, его эпитет Маратташ (Маруташ). Учитывая отождествление с Нинуртой, К. Балкан считает возможным отнести его к божествам-героям. Супругой Гидара, очевидно, была богиня Хала. Видимо, она, как и вавилонская Гула, являлась богиней врачевания и благополучия; богиню Халу призывали в заклинаниях.

Ряд сюжетов нашёл отражение в луристанских памятниках. Особенно

характерны изображения демонов (которыми касситы, вероятно, населяли мир): полулюдей-полузверей, крылатых сфинксов и грифонов и т. п. Многочисленные стилизованные звериные фигуры (горные козлы, пантеры, львы, быки, кони и т. д.) указывают на почитание животных. О существовании героических мифов свидетельствуют изображения сцен единоборства героя с животными и чудовищами (имеющие аналогии в древнем Двуречье).

Имена касситских божеств в корне отличны от божеств соседних народов: эламитов, кутиев, хурритов и др. Некоторые исследователи, считая, что касситы находились под влиянием индоевропейских этнических элементов (или даже были индоевропейцами), связывают ряд касситских божеств с индоевропейскими. Так, индоевропейское происхождение приписывается именам «Шумалия», а также «Шурияш», «Бурияш», «Маратташ» (которые при этом считаются не эпитетами Саха, Хутхи и Гидара, а именами самостоятельных божеств, проникших к касситам), «Шурияш» (сближается с др.-инд. *Sūryaḥ*, «солнце» и бог солнца Сурья), «Маратташ» — с древнеиндийскими мараугами: божествами бури, воинами бога грозы Индры; «Шумалия» (с санскр. *himālaya* — горы Гималаи и божество, олицетворяющее их вершину); Бугаш (божественный персонаж) — с древнеперсидским *bagā*. Индоевропейское иранское (авестийское) влияние на касситов усматривают в памятниках луристанской бронзы. Однако, признавая определённую близость луристанских мифологических мотивов и образов к авестийским, следует учитывать, что сама авестийская мифология испытывала влияние представлений доиранского и неиранского населения. Сходство же касситских терминов с индоевропейскими представляется недостаточным убедительным. Видимо, сколько-нибудь существенные связи между индоевропейской и касситской культурами в период формирования К. м. не имели места.

Лит.: Дьяконов И. М., История Мидии от древнейших времён до конца IV в. до н. э., М., Л., 1956; Алиев И., История Мидии, Баку, 1960; Delitzsch F., Die Sprache der Kossäer, Lpz., 1884; Balkan K., Kassitenstudien, Bd I, New Haven, 1954. И. М. Дьяконов, И. И. Соколова.

КАСТОР, в греческой мифологии один из *Диоскуров* (второй — Полидевк).

КАТЁ, в мифологии бирманцев главное божество всех планет. К. представляет собой вместе с тем невидимую планету. К. очень чтут — даже во время буддийских обрядов изображение его устанавливают сразу после

будды. Ездовым животным К. является самое чудесное «животное пяти совершенств», объединяющее в себе оленя, слона, льва, телца и рыбу. Каждой планете К. даёт свой день. В бирманской неделе 8 дней, т. е. среда разделена на два дня: — первая половина среды принадлежит К.

КАТОНДА, в мифологии ганда демург. К. создал мир, богов, людей; его называют «отцом богов». Однако в пантеоне божеств К. играет второстепенную роль (ср. с другими аналогичными персонажами — главами политеистических пантеонов — Олорун, Маву, Имана, Вамара). По одной из версий мифа, К. породил *Кинту* и повелел ему вместе с женой спуститься на землю. Е. К.

КАТРЕЙ (Κατρεΐς), в греческой мифологии критский царь, сын *Миноса* и *Пасифаи*. Ему была предсказана смерть от руки одного из своих детей, поэтому он услаб с Крита двух дочерей (*Аэропу* и *Климену*), а его сын Алтемен и третья дочь (*Апемосина*), чтобы не стать убийцами отца, покинули Крит и поселились на Родосе. Однако, когда в старости К. отправился на Родос за сыном, пастухи приняли его за пирата и вступили с ним в схватку, подоспевший на помощь пастухам Алтемен убил К. дротиком. Узнав потом о своём преступлении, сын взмолился богам и был поглощён разверзшейся землёй (Apollod. III 2, 1—2).

А. Тахо-Годи.

КАУК, во вьетской мифологии божество в облике жабы, считавшееся подателем дождя. Веты до сих пор в шутку говорят, что жаба К. «самому Небесному властителю родня». На вьетских памятниках бронзового века сохранились фигурки обожествлявшейся жабы. Во вьетском стихотворении 15 в. «Жаба» сказано: «Было время, во храмах возносили тебе славословья». Образ жабы, грозно открывшей рот, запечатлён в бронзовой фигурке 14—16 вв. Популярна сказка о том, как К. в страшную засуху собрала зверей, повела их к Небесному властителю и заставила его испросить на землю дождь. Кроме того, Небесный властитель обязался делать это каждый раз, когда услышит кваканье К. Жаба как мифический персонаж известна у ряда народов Вьетнама, в т. ч. у горных кхмеров, с ней связаны представления о плодородии, богатстве, а также эротические культы. Дальнейшее переосмысление этого персонажа привело к возникновению таких мотивов в устном фольклоре и в народных картинках, как «Жаба-учитель конфуцианской премудрости».

Н. Н.



Жаба — учитель конфуцианской премудрости. Народный лубок.

КАУКАС (литов. *kaikas*, множ. ч. *kaikai*), в литовской мифологии дух, приносящий добро дому, в частности деньги. Считается, что К. помогает мужчинам, тогда как *Дейве* — женщинам. К. живут под печью или под землёй; они связаны также с овином и стойлом; им дают молоко, пиво и другое питьё. К. можно купить. Немецкий историк 17 в. М. Преториус относит К. (*kaikuszei*) к божествам счастья. К. часто сравниваются с *Айтварасом*, иногда смешиваются с ним. Мажвидас и другие упоминают К. среди близких ему духов — *Айтвараса*, *Жемепатиса* (дух земли), *Лаукосаргаса* (дух полей). Польский автор 16 в. Я. Ласицкий считает К. душами усопших, что отчасти подтверждается таким значением литов. *kaikas*, как «душа некрещёного ребёнка». *Белемнит* (атрибут громовержца *Перкунаса*) называют также «камнем К.» (*kaiko akmuo, kaika spenis*). Генетически имя К. связано, вероятно, с болгарским *кукери* (см. *Кукер*).

Лит.: Vėlius N., Mitinés lietuvių sakmių būtybės, Vilnius, 1977. В. Н., В. Т.

КАУМПУЛИ, в мифологии ганда бог чумы. Согласно мифам, отец К. — *Кайемба*, брат царя *Джуко*, женился на женщине по имени *Наку*, вопреки предостережениям богов. Когда *Наку* родила К. — ребёнка без рук и ног, *Кайемба* испугался и отослал мать и дитя в лодке в соседнюю страну *Бусога*, однако там её не приняли и по совету жрецов отправили обратно. Долгое время её изгоняли отовсюду, пока, наконец, не позволили поселиться в *Бугойя*. После смерти К. стал богом чумы. В *Булемези* существовал храм К. Считалось, что К. находится внутри храма в глубокой яме. Чтобы не дать ему убежать и при-

чинить вред людям, яму тщательно прикрывают стеблями бананов, затем — шкурами диких кошек, а сверху по краям закладывают камнями. Царю *Джуко* запрещалось смотреть в сторону *Булемези*, чтобы не умереть. Следить за этим было поручено одной из его жён, но однажды она заболела, царь взглянул в сторону холма, где находился храм К., и через несколько дней умер.

Существовал также храм *Набузаны* (няни и кормилицы К.) — покровительницы женщин, в особенности ожидающих ребёнка. Её жрицы — повивальные бабки. Е. К.

КАУНДИНЯ, в мифологии кхмеров (Кампучия) основатель древнейшего государства. Богом ему было обещано, что там, где упадёт его стрела, он создаст государство. В мифе он называется индийским брахманом. Его стрела упала в *Фунани*. Здесь он встретил нагу *Сому* (т. е. нагу Луны) и вступил с ней в брак, основав династию. В одном из вариантов вместо К. и наги фигурируют герой солнечного происхождения *Камбу Свайямбухва* и апсара (танцовщица) горы *Меру*. Образ К. представлен также в древних тямских мифах (Южный Вьетнам). Там он возил в землю волшебное копье, полученное от сына, основал государство и женился на наге *Соме*. Я. Ч.

КАУРАВЫ (др.-инд. *kaugavas*, «потомки *Куру*»), в индуистской мифологии сто сыновей царя *Дхритараштры* и его жены *Гандхари*, двоюродные братья и антагонисты главных героев эпоса «*Махабхарата*» — *пандавов*. Все К. во главе со старшим из них — *Дурьодханой* погибают в битве на *Курукшетре*. К. рассматриваются как воплощенные демонов-*асуров*. П. Г.

КАУСАР (*kawşar*, букв. «обильный»), в мусульманской мифологии название одного из потоков, текущих в раю (*джанна*). Комментаторы Корана обычно пишут, что «вода его белее снега и вкуснее мёда». В поздних вариантах предания К. течёт меж золотых берегов по дну, усыпанному рубинами и жемчугами. Согласно одному из вариантов, в К. вливаются все райские реки.

М. Б. Пиотровский.

КАУТЕОВАН, в мифологии индейцев кагаба (Колумбия) верховное божество, великая мать, основа жизни и плодородия. Она породила культурных героев и четырёх жрецов — предков нынешних четырёх жреческих родов. К. породила также и злых духов. Ю. Б.

КАФТЫСАР-ХУАНДОН-АЛДАР, в осетинском нартском эпосе повелитель рыб; относится к нартам то враждебно, то доброжелательно, именуется «чужеземцем». Когда виднейшие нарты *Урызмаг*, *Хамыц* и *Сослан* приехали к нему, чтобы получить войско для борьбы со своими кровниками из рода *Бората*, он поселил их в курятнике и потребовал, чтобы они участвовали в устраивавшихся на поминках состязаниях по стрельбе в цель и в скачках. В первый раз нарские герои заняли в них последние места, и за это их содержали в курятнике в течение года. В другой раз они одержали победу, и К.-х.-а. дал им войско и отпустил домой. В. К.

КАХТАН (*qahtān*), в мусульманской традиции предок — эпоним всех «южных» арабов, противопоставлявшихся «северным» арабам — потомкам *Аднана*. К. считался сыном *Эбера* (которого иногда отождествляли с *Худом*). В ряде случаев К. идентифицировали с библейским *Иоктаном*. Мусульманские легенды и родословия относили потомков К. — *кахтанидов* вместе с исчезнувшими арабийскими народами (*ад, самуд, тасм* и др.) к «коренным арабам», а потомков *Аднана* — *аднанидов* к «пришлым арабам». Потомки К. делились на две ветви — *Химйар* (оседлые) и *Кахлан* (кочевые).

Реальное противопоставление двух группировок арабских племён сложилось уже после создания халифата (в 7—8 вв.). Объединившись в политическом отношении племена Сирии и пришлые йеменские племена противопоставили себя племенам Центральной Аравии и избрали своим эпонимом реальное имя одного из древних племён Южной Аравии — *кахтан*. Отождествление с библейским *Иоктаном* и другие восходящие к Библии генеалогии

появились в среде книжников, стремившихся привязать местные арабийские предания к библейской исторической схеме. В период формирования единой арабской народности получили распространение генеалогии, объединявшие линии К. и Аднана и объявлявшие всех арабов потомками *Исмаила* и *Ибрахима*. Нельзя исключать и того, что мусульманская традиция, противопоставлявшая эпонимы К. и Аднан, частично восходит к древнему противостоянию кочевых и оседлых племён. М. П.

КАЧЬНА, в мифологии индейцев пуэбло (Сев. Америка) духи предков, способствующие плодородию. По представлению хопи, К. обитают в горах Сан-Франсиско, на юго-западе США, и дважды в год в результате молитв и жертвоприношений появляются над полями земледельцев. Согласно преданиям зуни, К. появились во время миграции племени: при переправе через реку некоторые дети в испуге вырвались из рук матерей и превратились в духов вод; проплыв вниз по реке, они основали селение К. и сделались покровителями соплеменников. Считалось, что существуют К. любых предметов и проявлений жизни: минералов, растений, животных, звёзд, облаков и т. д.

Изображаются в виде антропоморфных фигурок в масках, которые распознают по атрибутам и раскраске (всего выделено около 250 К.). Так, К. пчелы изображается с луком и стрелами, К. солнца — с еловой ветвью и колокольчиком; у каждой К. имеется на спине «табличка влажности», символизирующая способность вызывать дождь. У индейцев пуэбло существуют особые союзы посвящённых в культ К., которые участвуют в обрядовых плясках,

связанных с земледелием. Считается, что члены этих союзов, если жизнь их была добродетельной, после смерти пополняют ряды К. А. В.

КАШЬЯПА (др.-инд. Касуара, «черепаха»), в ведийской и индуистской мифологии божественный мудрец, которому приписывалось участие в творении мира. Согласно космогоническому мифу, изложенному в «Шатапатха-брахмане», *Праджапати* создал всё живое, воплотившись в космическую черепаху; «черепаха и есть К.»; поэтому говорят, что все живые существа — потомки К.» (VII 5, 1, 5). В индуисткой мифологии К. — один из семи великих *риши*, сын *Брахмы* либо эманация *Маричи* (духа *Брахмы* — *Праджапати*). Жёнами К. считаются 8 (по другим версиям: 10 или 13) дочерей *Дакши*. От *Дити* он имел сыновей *дайтьев*, от *Дану* — *данавов*, от *Адити* — 33 бога (12 *адитьев*, 8 *васу*, 11 *рудр* и *Ашвинов*). Остальные его жёны: *Синхика*, *Вината*, *Капила*, *Кадру*, *Муни* и др. (имена их в различных версиях мифа не совпадают) — произвели на свет *гандхарвов*, *асур*, *нагов*, *ракшасов*, животных и другие существа (Рам. VII 4; Мбх. I 59 и др.). Наконец, внук К. от его сына *Вивасвата* — *Ману* стал прародителем людей. Будучи отцом богов и *асур*, людей и демонов, змей и птиц, К. как бы символизирует изначальное единство, предшествующее дуализму творения. В ряде текстов К. идентифицируется с *Праджапати* или *Брахмой*. П. Г.

КАШЬЯПА (санскр. Kāśyapa, пали Kassapa), Махакашьяпа, в буддийской мифологии ученик *Шакьямуни*. В текстах хинаяны («Типитака» и её комментарии) К. считается одним из самых выдаю-

щихся *архатов*. Согласно легенде, К. был сыном брахмана *Капила* и вёл жизнь обычного домохозяина. Однажды, когда К. пахал поле, он увидел, как птицы пожирали червяков за его плугом. Так как ему сказали, что вина за гибель этих живых существ останется на нём, К. и его жена приняли решение отказаться от мирской жизни и стать аскетами. К. встретился с *Шакьямуни*, стал его учеником и затем архатом. После смерти *Шакьямуни* К. председательствовал на первом буддийском собрании, где якобы были установлены канонические тексты буддизма.

Образ К. занимает важное место и в некоторых текстах махаяны. В «Саддхармапундарика-сутре» он вместе с архатами *Субхути*, *Маудгальяяна* и *Катьяна* обращается к *Шакьямуни* с жалобой, что не может достичь наивысшей *бодхи*. Но *Шакьямуни* предсказывает ему, что в далёком будущем К. всё же достигнет *бодхи* и станет *буддой* под именем *Рашмипрабхаса*. В «Кашьяпапариварте» *Шакьямуни* разъясняет К. путь *бодхисатвы*.

В дзен-буддизме К. считается первым индийским патриархом этой школы, ибо только он понял смысл прямой бессловесной передачи *дармы* от учителя к ученику: так, *Шакьямуни* однажды взял цветок, показал ученикам и улыбнулся, и лишь К. понял смысл действий учителя.

Лит.: Malalasekera G. P., Dictionary of Pali Proper Names, v. 2, L., 1938, p. 476—483; Weller Fr., Zum Kāśyapaparivarta, H. 2, B., 1965; Suzuki D. T., Essays in Zen Buddhism, ser. 1—3, L.—N. Y., 1949—53. Л. Э. Мяслов.

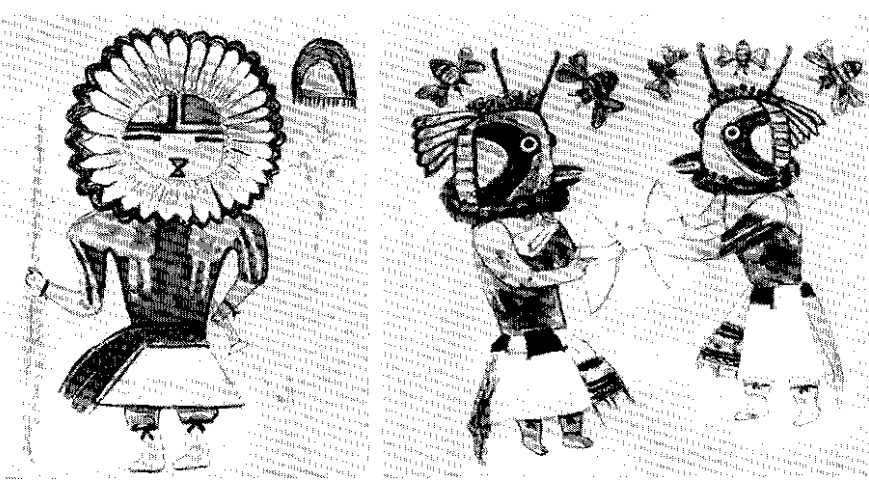
КАШЕЙ БЕССМЕРТНЫЙ, Кошэй (заимствование из тюрк. Кошэй, «пленник», в период ранних славяно-тюркских связей), в восточнославянской мифологии злой чародей, смерть которого спрятана в нескольких вложенных друг в друга волшебных животных и предметах: «На море на океане есть остров, на том острове дуб стоит, под дубом сундук зарыт, в сундуке — заяц, в зайце — утка, в утке — яйцо», в яйце — смерть К. Б. Древность этого мотива подтверждается его наличием в русских заговорах и хеттских обрядовых текстах. В русских волшебных сказках К. Б. уносит героиню на край света в своё жилище. Та выпитывает у него, где скрыта *Кашеева* смерть, передаёт тайну герою-избавителю, который добывает смерть К. Б., и *Кашей* погибает.

Лит.: Новиков Н. В., Образы восточнославянской волшебной сказки, Л., 1974.

В. И., В. Т.

КАЮМАРС (фарси), *Гайя Мартан* (авест.), *Гайомарт* (ср.-иран.), в иранской мифологии первочеловек, позже первый царь

Слева — Качина Тава — дух солнца. Рисунок индейского художника. Сер. 1880-х гг. Вашингтон, Смитсоновский институт. Справа — Качина Момо — духи пчелы. Рисунок индейского художника. Сер. 1880-х гг. Лондон, библиотека Пола Хэмлина.



из династии *Пишдадидов*. По одной из мифологических версий о К., переданных Бируни, Ормузд, одолевая *Ахримана*, начал потеть, и из каплей пота на лбу уродился К., который одолев *Ахримана* и стал развезжать на нём верхом. У ворот ада К. испугался, тогда *Ахриман* сбросил его с себя и сожрал. Но перед гибелью К. успел пустить своё семя, от которого произросла первая человеческая пара. По другой версии, К. пробыл в раю 3000 лет. Затем он опустился на землю, где прожил ещё 3000 лет, пока не появилось зло в образе *Ахримана* (см. в ст. *Иранская мифология*). Сын *Ахримана* *Хазура* напал на К. и был им убит. Тогда *Ахриман* убил К., но из ребра последнего упали две капли, и из них выросло два куста реवास (возможно, ревеня). В начале десятого месяца на кустах появились почки, которые соединились, и это была первая человеческая пара. Пятьдесят лет они прожили, пока их не соблазнил *Ахриман*, явившийся им в облике старца: они поели фруктов, совокупились и породили людские поколения.

Миф о происхождении первой человеческой пары из семени К. (*Гайомарта*) передан в «*Бундахиште*». Здесь семя К., оставленное им при своей смерти, тоже порождает сначала растительные формы (куст ревеня), а затем формы человеческие в облике *Машйа* и *Машйаны* (см. *Мартйа* и *Мартйанаг*). В «*Бундахиште*» описывается «грехопадение» первых людей: они признали не только *Ормузда*, но и *Ахримана* (т. е. познали добро и зло), у них появилась жадность к еде. Затем люди нашли в земле железо, развели огонь и, наконец, родили семь пар детей, испытав радость совокупления, после первых начальных пятидесяти лет неведения.

Образ первочеловека-первоводзя К. (*Гайомарта*) сохранился в средневековых народных представлениях. О нём пишут арабоязычные авторы *Табари*, *Масуди*, *Саалиби* и др., *Бируни*, исторические хроники (*Балами*), *Фирдоуси* в «*Шахнаме*».

В «*Шахнаме*» К. рисуется титаном, который вывел людей из тьмы пещер в жилые дома на горах, прообразом градостроителя. Он изображается и первым царём, правившим тридцать лет и давшим людям первозакон. Его сын, светлый душой юный *Сиямак*, погибает от руки чёрного дэва. Мстителем за смерть отца выступает сын *Сиямака* *Хушанг*, который вместе со своим дедом К. убивает дэва и восстанавливает царство добра. В книге «*Ноурузнома*», приписываемой *Омару Хайяму*, рассказывается, что К. установил деление солнечного



Каюмарс в окружении людей и животных. Миниатюра. Сер. 15 в. Декангерид. Библиотека им. М. Е. Салтыкова-Шчурина.

года на двенадцать месяцев и начало летосчисления, после чего прожил сорок лет.

К. фигурирует во многих таджикских фантастических народных сказках как обладатель огромного бриллианта, хранящегося в заколдованном месте. В Хорезме сохранились легенды о покровителе мясников *Джумарткасабе*, прототипом которого служил *Гайомарт*. И. С. Брагинский.

КАЮРУКРЕ И КАМЕ, в мифологии индейцев *кайнганг* (Бразилия) братья-близнецы, культурные герои. Согласно мифам, *Каюрукре* создал полезных животных, например тапира, а *Каме* — вредных: пуму, змея и др. В одном из мифов рассказывается, что когда-то люди *кайнганг* не умели петь и танцевать. Однажды *Каюрукре* во время охоты увидел, как ветки танцуют у подножия дерева, а трещотка из тыквы аккомпанирует им. *Каюрукре* и его спутники взяли эти ветки и трещотку в селение и научили свой народ петь и танцевать. Л. Ф.

КВАДРАТ, один из распространённых мифопоэтических символов. Мифопоэтическое использование К. акцентирует его особенности как геометрической фигуры. Из самого широкого круга мифопоэтических источников — церемониалов гадания при выборе места в архаических строительных ритуалах (напр., у хеттов, индийцев, римлян), «сонников» и сборников примет (от Древнего Востока и до *Мартына Задеки*), пифа-

горейско-орфических текстов, средневековой «семантической» геометрии, в которой свойства геометрических фигур соотносились с «добродетелями», геральдики и этикета и т. п., — выявляется связь К. с такими управляющимися от геометрической специфики К. идеями, как число четыре, абсолютное равенство, простота, прямота, единообразие, порядок, правда, истина, справедливость, мудрость, честь, земля. К. или четырёхугольник (в более общем варианте), как и соотносимый с ним *круг*, образуют горизонтальную плоскость схемы *древа мирового*; при этом особенно выделяются углы и середины сторон, обозначающие четыре или восемь основных направлений. В этих точках нередко находятся «малые» (или периферийные) мировые деревья, божества, в частности те, которые персонафицируют страны света (часто в этой роли выступают антропоморфизированные ветры), разного рода эмблемы, нередко восходящие к основным космическим элементам или стихиям. Шаманские карты или четырёхчастные бубны, изображения картины мира на некоторых других сакральных предметах четырёхугольной формы, ацтекские схемы, вписанные в К., все элементы которого соотносены с особым кругом значений и через это друг с другом, служат наглядным примером моделирования мира (см. *Модель мира*) в целом, прежде всего в его горизонтальном аспекте. Четырёхугольная (обычно именно квадратная) схема совмещает в себе классификационную систему двоичных противопоставлений, описывающих мир (верх — низ, правый — левый и т. п.), или основных элементов мира (ср. четырёхчленные системы тила «огонь — вода — земля — воздух») с образом идеально устойчивой структуры, статической целостности, интегрирующей в себе основные параметры *космоса*. К. служил моделью многих храмовых сооружений (зиккурат, пирамида, пагода, церковь, чум и т. п.), которые в свою очередь рассматривались как образ мира. Квадратная структура использовалась для описания не только пространственного состава вселенной (страны света, направления, центр) и основных временных координат (четыре части суток, четыре времени года, четыре мировых века, четыре человеческих возраста), но и целого ряда четырёхчленных классификаций в социальной сфере [четыре социальных класса, четыре ранга (ср. социальную иерархию в Китае эпохи Чжоу), четыре *варны*, касты, четыре брачных класса].

К. в его определённой символической функции нередко определял фор-

му поселения, в котором видели образ космоса, «малый» мир. Так называемые «квадратные» поселения нередко противопоставлялись «круглым». Противопоставление К. кругу принадлежит к числу наиболее значимых и повсеместно распространённых, причём оно определяет структуру разных уровней — от состава космоса (ср. в старокитайском трактате «Ли цзи» утверждение о том, что небо кругло, а земля квадратна) до основного принципа членения человеческого коллектива (с К. соотносится мужское, а с кругом женское). Но обычно сакральное значение К. менее выражено, чем в случае с кругом. В известном смысле и *крест* конституируется внутри К., и поэтому К. иногда выступает в части функций, присущих кресту, правда, в ослабленном виде. Стоит указать на особую роль К. и соответствующих построений в ритуале (между прочим, в связи с квадратной формой алтаря). В частности, это относится к древнему ритуалу плодородия у американских индейцев, который позже дал начало т. н. «квадратным» танцам. К. — одна из составных частей орнамента архаичного типа. Вместе с тем К. широко распространён и в поздней символике и эмблематике. Ср., например, особую роль К. в масонстве, в частности в связи со строительной символикой.

Лит.: Иванов В. В., Толоров В. Н., Исследования в области славянских древностей, М., 1974, с. 288—302; Bertling C. T., Vierzahl, Kreuz und Mandala in Asien, 's-Gravenhage, 1954; Müller W., Die blaue Hütte, Wiesbaden, 1954; его же, Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer, Wiesbaden, 1955; его же, Stufenpyramiden in Mexiko und Kambodscha, «Paideuma», 1958, Bd 6, H. 8; его же, Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mitte vom Weltabel, Stuttgart, 1961. См. также лит. при ст. *Геометрические символы*.

В. Н. Толоров.

КВАНКАО, К х у а н к х а у, в мифологии кхонтхай (сиамцев) и других тайских народов душа риса. Считается, что, кроме человека, только рис и буйволы обладают духовной субстанцией. У тайских народов Вьетнама после жатвы из соломы делают фигуру души риса и жертвуют ей курицу. Её внутренности вкладывают в чучело. Его с обрядами переносят в амбар, где К. засыпает до весны. В амбаре ставят и палочки с символическим изображением цветов риса. С первым весенним громом К. просыпается. В некоторых районах в амбаре на корзину, наполненную рисом, помещают большую тыкву. Соединение тыквы (мужской принцип) с рисом (женский принцип) даёт будущий урожай. Характер у К. очень непостоянен, поэтому весной вся семья просит душу риса не покидать их. Я. Ч.

КВАНСЕБИМ, К в а н б ы м, в корейской мифологии самый популярный буд-

дийский бодхисатва. Восходит к *Авалокитешваре*. Первоначально мужское божество, но с периода Цзэче (6 в.) в Коре и с периода Сун (11 в.) в Китае в протонародном буддизме К. — женское божество, «Богиня милосердия», чьё могущество состоит во всевидении, сострадании и спасении от несчастий. Оно покровительствует также рождению и исцелению детей. К. могла пройти через 33 вида перерождений. Иконография К. обычно представлена в 6 формах, из которых в Коре наиболее распространены — К. с тысячу рук и тысячу глаз по одному в каждой ладони, спасающая всех и всюду от всяких напастей (влиятельное тантрическое буддизма); одиннадцатилкая К., передающая различные эмоции: жалость, гнев и т. д., К. входила в одну из буддийских триад. К. располагалась слева от Будды-Амитабхи. Её изображения сохранились в скульптурах периода Силла и Корё (7—14 вв.), в корейской скульптуре периода Нара (6 в.) в Японии, в корейской житийной и светской литературе. См. также *Гуань-инь* и *Каннон*. Л. К.

КВАСИР (др.-исл. Kvasir, имя этимологически родственно рус. «квас»), в скандинавской мифологии маленький мудрый человек, сделанный из слюны богов после окончания войны асов и ванаов и первоначально, по-видимому, персонифицировавший хмельной напиток. В «Младшей Эдде» говорится также, что из крови К., убитого карликами (цвергами), был сделан *мёд поэзии*. В другом месте «Младшей Эдды» упоминается о том, что К. по золе от сгоревшей рыболовной сети *Локи* догадался о назначении сгоревшего предмета и таким образом помог богам сделать сеть, в которую затем они поймали Локи. Е. М.

КВІРИА, в грузинской мифологии божество. По представлениям горцев восточной Грузии, К. — предводитель локальных общинных божеств — хвтишвили, посредник между верховным богом и людьми, вершитель суда. Его эпитеты — караван («имеющий шатёр»), хметмурави («правитель суши»). В честь К. устраивались празднества *квирихов* лоба, халара-жоба с ночными бдениями, жертвоприношениями и культовыми пиршествами. Во время празднеств строились хижины из зелёных веток.

У горцев западной Грузии К. — мужское божество плодоносящих сил природы. Ему посвящался цикл ранневесенних праздников, включавших восемь отдельных ритуалов; во время праздников строилась снежная башня, устраивались состязания между соседними деревнями, пелись гимны и разыгрывались действия, в которых наглядно подчёркивалась

фаллическая природа божества. В ряде песнопений горцев западной Грузии К. выступает также как высшее божество, ведающее небом и небесной водой. Гимн К. пели во время засухи, чтобы вызвать дождь. И. С.

КВИРИН (Quirinus), в римской мифологии бог. Этимологию имени К. связывали либо с названием сабинского города Куры (Cures), либо с сабинским словом *quiris* («копье»). Первоначально К. был богом, почитавшимся сабинами на холме Квиринале (см. в ст. *Италийская мифология*), вошедшим в римский пантеон после заключения Ромулом мира с царём сабинян Титом Тацем. Согласно исследованиям современных специалистов, в основе имени К. (как и в основе термина «курия») слово *vir*, «муж», «гражданин» (ср. *co-viria*, «собрание мужей»); К. — бог народного собрания, отсюда полное наименование римлян «римский народ квиритов» или просто «квириты». К. считался иностасью *Марса* (в отличие от *Марса* военного, движущегося, он олицетворяет *Марса* мирного, *Марса* в покое), поэтому храм *Марса* был вовне, храм К. внутри городских стен (Serv. Verg. Aen. III 35; VI 859). Видимо, это представление соответствовало взаимосвязи народного ополчения и коммий. Впоследствии К. отождествлялся с *Ромулом* — учредителем важнейших институтов римской гражданской общины; на месте древних коммий была сооружена одна из величайших святынь Рима «гробница Ромула». Взаимообусловленность долга римлян как воинов и как граждан нашла также отражение в связи К. с Янусом, храм которому под именем Януса-К. как богу, ведавшему войной и миром, посвятил царь Нума Помпилий (Serv. Verg. Aen. VII 610; Schol. Verg. Aen. VII 607), связь с Янусом, возможно, отражает взаимообусловленность земного (регулирувавшегося К.) и космического порядка (регулирувавшегося Янусом). Фламин К. наряду с фламийнами Юпитера и Марса принадлежал к высшему рангу в иерархии жрецов. Фламин К. участвовал в культе *Робиго* — божества, отвращавшего от гибели урожай и другие грозившие гражданской общине бедствия (Ovid. Fast. IV 905; Aul. Gell. IV 6, 12) и в культе Акки Ларентии как благодетельницы римского народа (Aul. Gell. VI 7). В более позднее время культ К., оттеснённый культом Юпитера и Марса, особой роли не играл.

Лит.: Dumézil G., Jupiter, Mars, Quirinus, P., 1941; Bayet J., Histoire politique et psychologique de la religion romaine, 2 éd., P., 1969. Е. М. Штаерман.

КВИСИН, в корейской мифологии и народном пантеоне демоны и духи. Понятие К., прежде подразделявшееся на два компонента — кви и син, связывалось с древнекитайским натурфилософским учением об *инь* и *ян* — тёмном и светлом началах. В «Хэдон чамнок» («Разные записи о стране, что к востоку от моря», 16—17 вв.) сказано: «Человек после смерти становится квисином». Считалось, что раз К., как духи (призраки) умерших, обладают такими же ощущениями и восприятием мира, как и живые люди, они выполняют различные функции, участвуя во всех людских делах. К. вездесущи, всепроникающи. К. являются объектом почитания, преклонения и страха. К. ирываются тёмные углы: они селятся в старых брошенных строениях, в развалинах монастырей, крепостей, заросших пещерах.

О почитании К. у корейцев сообщают древнекитайские источники. «У трёх племенных союзов» хан в миру почитали квисинов («Цзинь шу» — «История Цзинь»); «В эпоху трёх государств [Когурё, Пэкче и Силла — Л. К.] устраивались жертвоприношения К. После окончания посевов в 5-ю луну и уборки урожая в 10-ю луну собирались мужчины и женщины и при совершении жертвоприношения небу приносили таковые же и К.» («Хоу Хань шу» — «История Поздней Хань»). Из корейских исторических сочинений известен также обряд жертвоприношения «Сусин» («Сопровождение духов») в Когурё, когда по обе стороны дома возводились алтари и приносились жертвы К. Изображение К., сохранившееся на черепице периода Когурё, напоминает полуживера-получеловека (медведицу с женской грудью).



Квисин. Барельеф на черепице. Государство Пэкче. 7 в. Сеул, Национальный музей.



Прыщавый чёрт. Шаманская маска. Музей Сеульского университета.

У трёх племенных союзов хан на юге Кореи при обряде жертвоприношения духам (Сатосин) устанавливался столб, на который подвешивались бубенцы и барабан. Подобный же обряд существовал в Силла, когда с помощью шаманок изгонялись злые духи. К этой же группе принадлежат и более поздние обряды: жертвоприношение духу—хранителю селения (Сонандже), обряд, совершавшийся шаманкой для предотвращения несчастья (Пхудааккори), жертвоприношение К. с мольбой об устранении напастей (Коса) и др. Обращением к К. широко пользовались знахари в своих заговорах и заклинаниях для изгнания болезни. Во избежание вреда от К. использовали обереги в виде надписей, рисунков, чучел, амулетов. Фетишами К. служили глиняные горшки. К. условно подразделяются на духов стихии (чаёнсин), животных (тонмульсин), людей (инчхесин), домашних духов (касин), духов болезней (чильбёнсин), святых и будд (сонбульсин), злых духов (токкэби, чапсин или чапкви).

Лит.: Ионов Ю. В., Пережитки тотемизма в религиозных обрядах корейцев, в сб.: Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии, М., 1970, с. 162—64; Мураяма Томоёри, Тэсэн-но кисин (Демоны и духи Кореи), Кэйдаэ, 1932; Li Odd, Les kuisin, «Annuaire de l'École Pratique des Hautes Etudes», 5^e sect., t. 84, 1977.

Л. Р. Концевич.
КВОТ, Котт, Кот, в мифологии народа нуэр (южная часть современного Судана) первопродок, демнург, культурный герой. Создал солнце, людей, корову и дурру (хлебное сорго), а также диких животных, копьё, гарпун и др. Он посылает дождь (во время грозы бросают в воздух табак, чтобы усмирить К.), ведает жизнью и смертью.



Квисин. Барельеф из монастыря Сачхонанса в Кёнджу. 7 в. Сеул, Национальный музей.

Квисин. Барельеф. Гранит. Пещерный храм Соккурак (провинция Кёнсан-Пукто, Южная Корея). Сер. 8 в.



К. может являться во сне и предрекать беременность, смерть. Ср. *Денгдит* у динка.

Лит.: Evans-Pritchard E. E. Nuer religion, Oxf., 1956; его же, The nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a nilotic people, Oxf., 1940. Е. К.

КЕБЕКСЭНУФ, см. в ст. *Гора дети*.

КЭБХУТ (kḥḥwt), в египетской мифологии богиня прохладной чистой воды, покровительница 10-го нома и города Летополиса. Воплощалась в образе змеи и отождествлялась с богиней-змеёй *Уто*. Считалась дочерью *Анубиса* и была связана с культом мёртвых: К. совершала возлияние умершим, помогала им подняться на небо. Р. Р.

КЭИК (Κηϊός, род. падеж Κηϊός), в греческой мифологии: 1) друг и сподвижник *Геракла*, царь фессалийского города Трахины, у которого *Геракл* нашёл приют после нечаянного убийства *Эвнома* в Калидоне (Apollod. II 7, 6); 2) сын *Эосфора*, муж *Алкионы*. К. и *Алкиона* так любили друг друга, что, когда К. не вернулся из морского путешествия, *Алкиона* бросилась в волны. Боги превратили супругов в зимородков (вариант: К. стал чайкой, *Алкиона* — зимородком) (Ovid. Met. XI 410—748). По другой версии мифа, К. и *Алкиона* были превращены в птиц за то, что, гордясь своим супружеским счастьем, называли себя *Зевсом* и *Герой* (Apollod. I 7, 4). М. Б.

КЕЯЯНІДЫ, *Кай аниды*, в иранской мифологии легендарная династия царей Ирана (в поздней «Авесте», пехлевийских и мусульманских источниках). Наименование династии происходит от названия жреческого сословия — *кави* («поэт-жрец»). Число старших К. колеблется по источникам от трёх (*Кави Кавад* — *Кай Кубад*, *Кави Усан*, *Кави Хосрава* — *Кай Хусроу*) до восьми царей, включая также *Апиваху*, *Аршана*, *Пишинаха*, *Бияршана*, *Сияваршана* — *Сиявуша*. К младшим К. причислялись *Аурватаспа* (*Лухрасп*) и *Кави Вишгаспа* (изредка два его брата — *Спентодата* и *Зариварай*). Главное занятие К. — войны с враждебными племенами туранцев, возглавляемых *Афрасиабом*. Младшим К. приписано насаждение во всём мире религии зороастризма. В поздней «Авесте» и «Денкарте» К. изображены борцами против сил зла и хаоса. На их стороне выступали божества *Ардвисура Анахита*, *Дрваспа*, *Вайю*, *Аши*. Наряду с этим в пехлевийских книгах К. иногда приписывается клятвopеступничество, вероломство, кровопролитие, даже богоборчество и колдовство («Шахнаме» также сохраняет двойственное отно-

шение к К.). К. — великие цари Ирана, но своим могуществом и военными успехами они обязаны почти исключительно закоренелому язычнику, а впоследствии врагу зороастризма *Рустаму*. Место правления К. указывается различно: в «Авесте» это окрестности мифических водоёмов (*Ворукаша*, *Дайтья*, *Чай-чапта*), мифических гор (*Эрзифья*, *Харанти* и др.), бассейна *Хильменда* и озера *Хамун* в *Дрангиане*. Мусульманские источники называют *Балх* (в древности столица *Бактрии*), другие (*Масуди*, *Бируни*) связывают К. с правителями *Новоавиловского царства* (кон. 7—6 вв. до н. э.). Исследователи расходятся в оценке достоверности предания о К. Одни усматривают в его основе зерно исторической действительности (*А. Кристенсен*, *В. Хеннинг*, *И. М. Дьяконов* и др.), другие полагают, что история К. вымышлена зороастрийским жречеством с целью противопоставить праведных К. подлинным и неправедным царям Ирана разных эпох (*Ж. Дюмезиль*, *Р. Фрай*, *М. Моле* и др.).

Лит.: Christensen A., Les Kayanides. Kbh., 1931. Л. А. Лелеков.

КЕКРОП (Κεκροψ; род. п. Κεκροπος), в греческой мифологии афинский царь, автохтон (рождённый землёй). Его внешний вид — получеловека и полузмея — указывает на глубокую древность и хтонизм образа. Став первым царём *Аттики*, К. назвал страну по своему имени *Кекропия*. При нём произошёл спор между *Посейдоном* и *Афиной* за обладание

Аттики; состязаясь в дарах жителям *Аттики*, *Посейдон* выбил источник воды, а *Афина* посадила оливу (Apollod. III 14, 1). К. и *Аглавра* — родители *Эрисихтона* (умер бездетным) и трёх дочерей: *Аглавры*, *Герсы* и *Пандросы* (III 14, 1—2), погибших в безумии (см. в ст. *Аглавра*). А. Т.-Г.

КЕЛЭЙ (Κελεός), в греческой мифологии элевсинский царь, автохтон (рождённый землёй), супруг *Метанеры*. У К. было четыре дочери, которые повстречались с *Деметрой* во время её поисков похищенной *Аидом* дочери и привели *Деметру* в дом К., который радушно её принял. *Деметра* нянчила *Демофонта*, сына К. По воле богини К. воздвиг храм и жертвенник *Деметре* (Hymn. Hom. V 105—298). В образе К. явные хтонические черты, вводящие его в круг почитания *Деметры* и матери земли. А. Т.-Г.

КЕЛЕНО (Κελαινώ), в греческой мифологии: 1) дочь *Атланта* и *Плейоны*, возлюбленная *Посейдона*, родившая ему сына *Лука* (Apollod. III 10, 1); 2) одна из *гарпий* (Verg. Aen. III 211). М. Б.

КЕЛЬТСКАЯ МИФОЛОГИЯ, мифологические представления кельтов (группы индоевропейских народов), континентальных и островных. Исходный момент её формирования относится к жизни кельтов в первоначальной области их расселения в Центральной Европе (к северу от Альп), последующее её развитие происходило в условиях расселения кельтских племён во 2-й пол. 1-го тыс. до н. э. на Европейской континенте и Британских островах и соприкосновения с автохтонным населением. Относительной устойчивости и однородности К. м. достигла на континенте в последние два века до н. э., на Британских островах, возможно, несколько позднее. Данные о мифологии континентальных кельтов (а также кельтов доримской Британии) весьма фрагментарны — черпаются преимущественно из археологических источников (статуи, рельефы с изображениями божеств, остатки культовых сооружений, надписи с посвящениями, надгробными эпитафиями, монеты); сведения античных авторов практически ограничиваются сообщениями о вере кельтов в переселение душ и жизнь после смерти; литературные памятники местной традиции для Галлии (современной Франции) и других районов, завоёванных римлянами и подвергшихся сильной романизации, отсутствуют. Единственные мифологические системы К. м., получившие связанное освещение в повествовательных памятниках местных тради-

Кекроп. Фрагмент росписи кратера «художника Кекропа». Конец 5 в. до н. э. Кассель, частное собрание.



ций, — ирландская и валлийская (кельтов полуострова Уэльс, Великобритания); главными из этих памятников являются ирландские саги, первые записи которых относятся к 8—9 вв., а начало систематического собрания — к 12 в. Эти источники, составленные после утверждения христианства и испытавшие его сильное воздействие, в большинстве своём «вторичны»: они восходят к более ранним утраченным памятникам, но лишь косвенно отражают мифологические представления древних кельтов. Совсем отсутствуют данные о космогонических и эсхатологических мифах (в т. ч. и кельтов Ирландии).

Попытка реконструкции пантеона богов для всего кельтского мира является спорной. Сведения о кельтских божествах редко сопоставимы хронологически и географически. Данные о пантеоне континентальных кельтов (как и кельтов доримской Британии) настолько отрывочны, что не дают возможности установить его структуру. Из текста римского поэта 1 в. Лукана и средневековых схолий (толкований) на его сочинения известно о *Езузе* (способ принесения жертв этому богу — повешение на дереве), о *Таранисе* — боге грома (жертвы, приносимые ему, сжигались) и *Тевгате* (жертвы ему топили в воде). Все эти божества присутствуют среди галло-римских изображений и посвящений, а характер приносимых им жертв допускает сопоставление с мотивом тройственной смерти, общим для мифологии индоевропейских народов. Известны многие этнонимические имена кельтских богов: *Аллоброкс* — бог племени аллобровов, *Арамо* — арамиков, богиня *Воконтия* — воконтиев и др. В процессе романизации многие римские боги



Божество (*Тевгата*?) и жертвоприношение ему. Изображение на котле из Гундеструпа. Копенгаген, Национальный музей.

получили местные эпитеты, но о каком-либо отождествлении местных и римских богов говорить невозможно: существовала лишь соотнесённость (не всегда устойчивая — местные имена нередко связывались с несколькими римскими божествами) определённых внешних аспектов кельтских и римских богов. Множество имён континентальных божеств известно из уникальных и не подкреплённых иконографией памятников; исключение составляют галльские *Элона*, *Церунн*, *Суцелл*, *Нантосвелта*, *Розмерта* и некоторые другие. В Британии засвидетельствовано около 40 имён местных божеств, но о половине из них ничего не известно, кроме имени. Ряд божеств кельтов Британии имеет явные соответствия в ирландской и валлийской мифоло-

гии: *Ноленс* — ирл. *Нуаду*, *Бригантия* — *Бригита*; божество *Мапонус* («юный») сопоставимо с ирл. божественным персонажем *Мак Ок*, сыном *Дагда*. Этот бог ассоциировался с *Аполлоном*, так же как и галльский *Беленос*. Место, сходное с *Беленосом*, занимал, очевидно, галльский *Граннос*, сопоставимый с ирл. женским божеством *Греине* (от *grian* — «солнце»). Часть божеств представлена только иконографическим материалом (напр., изображения трёхликого или трёхголового божества, божества со змеёй, группы из трёх богинь-матерей), имена богов остаются неизвестными. Больше известно о пантеоне кельтов Ирландии, сведения о котором сохранились в памятниках литературной традиции (в частности, во «Второй битве при *Мойтуре*» — о Племенах богини *Дану* и пире *Гоибниу*, центральным эпизодом которого является приготовление этим богом магического напитка для подкрепления богов, сражающихся с *фоморами*, «книжными демонами»). В их весьма обширном пантеоне наиболее важные божества принадлежат к *Племенам богини Дану*, некоторым из них имеются соответствия среди т. н. потомков *Дон* валлийской традиции, известной главным образом из «Четырёх ветвей *Мабиниогон*» — повествований, оформившихся в кон. 11 в. и впитавших многие темы и отдельные элементы древней мифологии. Так, валлийский *Ллеу*, сын *Ариарод*, сходен с ирландским (и галльским) *Лугом*, персонажу ирландского божественного кузнеца *Гоибниу* соответствует валлийский *Гофаннон*, ирл. *Мананнану* сыну *Лера* — валлийский *Манавидан* сын *Ллира* (стоявший, как и *Мананнан*, несколько в стороне от «потомков *Дон*») и т. д.

В целом, однако, валлийский материал представляется более отрывочным; он дальше отстоит от архаической мифологии, чем ирландский, так что прямое сходство наблюдается редко. Так, *Манавидан* — уже не божество моря, а преисполненный мудрости смертный, *Пуйл* («Мудрость»), многими чертами сходный с ирл. *Дагда*, — также смертный, ставший затем властелином *Аннона* (погустороннего мира).

Пространственная картина мира разработана в К. м. преимущественно плоскоотно. В вертикальном же её членении основную роль играет *дерево мировое*. Известен культ пяти священных деревьев Ирландии, часто называвшихся «дерево мира» (ирл. *srann bethad*). Аналог мирового дерева — центральный столб дома *Да Дерга* (*сага* «Разрушение дома *Да Дерга*») — во внутреннем помещении (*Мидкварт*), представляющем

Божество (*Таранис*?). Изображение на котле из Гундеструпа. Копенгаген, Национальный музей.



собой, очевидно, ритуальную картину мира. С мировым деревом связан мотив источника, встречающийся в ряде традиций, главным образом ирландской. По одной из них, источник, вытекающий из Сид Нехтан и дающий начало реке Бойн (одной из главных рек Ирландии), относится к потустороннему миру и заключает в себе божественную мудрость. Дерево орешника, стоящее подле него, роняло иногда в источник орехи, которые, попадая в Бойн, давали отведавшему их полноту знания. Стихия воды, воплощённая в источниках, оценивалась безусловно положительно (отчётливее всего это выражено в предании об источнике бога-врачевателя Диан Кехта, возвращавшего жизнь мёртвым и исцелявшего раненых), тогда как стихия окружающего океана (особенно в восточном, северном и северо-западном направлениях) представлялась враждебной, связанной с демоническим началом.

Среди океана традиционно помещался и потусторонний мир в разных своих ипостасях. На западе располагались острова блаженных, числом (как говорится в ирландской саге «Плавание Брана») трижды пятьдесят, где остановилось время, царит изобилие и молодость (известно множество названий этих островов — Великая земля, Земля жизни, Земля женщин и др.). По одной из традиций, правителем этого западного мира был Трен. На севере, ассоциируемом с забвением и смертью, остров со стеклянной башней служил обиталищем фоморов. Мотив стеклянного дворца или башни часто встречается и в валлийской мифологической системе, также помещающей «иной мир» на островах. Такая локализация не противоречит представлению об ином мире как о чём-то близком, непосредственно соседствующем с миром людей. Соответственно и пропикновение в иной мир могло совершаться не только путём «плаваний», ставших сюжетом ряда мифологических повествований. Представление об ином мире как о пиршественной зале с неиссякаемым котлом бога Дагда и изобилием свинины — излюбленного мяса кельтов — имеет определённый «героический» оттенок. Ритуальное воспроизведение этой залы служило, по-видимому, основой важнейших сезонных обрядов. Ирландский новогодний обряд (праздник Самайн) с воспроизведением открытого (чаще всего враждебного) соприкосновения двух миров в архаические времена включал в себя, вероятно, разрушение демоническими силами устроенного мира (т. е. мира людей), ритуальную гибель его правителя, предшествующие окончательной победе последнего и

возрождению мира. Весь ритуал в целом строился, очевидно, на основе местного варианта мифологического сюжета о поединке громовержца и его противника (хорошо согласуясь с галльским ритуалом бога грома Тараниса, включавшим сожжение символизировавших земной мир животных и вещей, а возможно, и человеческие жертвы) и совершался в т. н. *Vgüiden* — помещениях для пиршественной залы. Таких *Vgüiden*, как и священных деревьев, в Ирландии было пять. Хозяином одной из таких зал был кузнец (сага «Разрушение Дома Да Дерга»), в архаические времена, возможно, два. Повествование в саге строится вокруг битвы короля Конайре с односторонним противником и его демоническим войском, гибель в огне пиршественной залы, который невозможно потушить из-за того, что пересохли все источники.

Важное место в К. м. занимают мифы и предания о божественных животных, нередко связанные с представлениями о картине мира. Ядро ирландского эпического повествования «Похищение быка из Куальнге» составляет поединок быков Финдбеннах и Дони Куальнге. Победив своего противника, Донн Куальнге разбрасывает остатки его тела по всей Ирландии, давая различным местам имена и названия. Оба персонажа приняли облик быков, лишь пройдя серию чудесных превращений (в ястреба, коршуна, водяных животных и т. д.), первоначально же они были свинопасами у двух владык потустороннего мира. Божественный свинопас, пастух, покровитель животных, ассоциируемый с потусторонним миром, — один из центральных и распространённых у всех кельтов персонажей. С ним сопоставим, например, галльский Цернунн, изобра-

жавшийся в окружении животных. В «Триадах острова Британии» имеется поздний вариант этого образа, связываемого с Дристаном и Придери, сыном Пуйла (властелина Аннона — потустороннего мира), которые выступают в роли свинопасов. Божественный бык (Тарвос Тригаранус) хорошо засвидетельствован в Галлии и Британии, где встречается также собственное имя *Doppotaugus*, сопоставимое с Донном Куальнге. Среди других особо почитавшихся животных — кабан, свинья. Это животное тоже тесно связано с потусторонним миром (изобилие свинины — непрменная принадлежность пиршественной залы его вла-

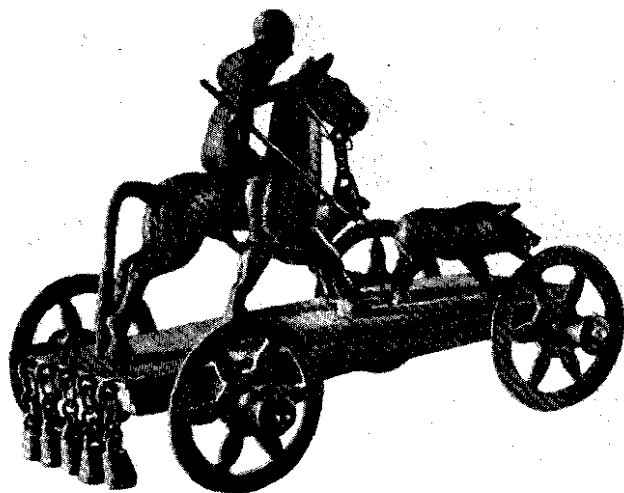


Галльское божество с изображением кабана. Музей Сен-Жермен-ан-Ле (Франция).

дыки). Один из распространённых мотивов островной К. м. — охота на кабана, приводящего своих преследователей в потусторонний мир. Культ кабана был распространён и в Галлии, а в римское время сле-

Бог Цернунн в окружении животных. Изображение на котле из Гундеструпа. 1 в. Копенгаген, Национальный музей.





Воин, преследующий кабана. Культовая повозка из Мериды (Испания). Орлеан. Исторический музей

циально связывался с Меркурием, часто получавшим эпитет тоссус (от кельт. тосп, «вепрь», «кабан»). Особое место занимают мифологические представления, связанные с лошастью. На континенте посвящения и изображения божеств широко засвидетельствованы культ божественной лошади и связанной с ней богини Эпоны. В Ирландии и Уэльсе слово еш (ирл. «лошадь») входит в имена множества мифических персонажей, связанных с солнечным культом и потусторонним миром на морских островах. Миф о происхождении людей от божества инога, загробного, мира был общекельтским и засвидетельствован Цезарем в Галлии, жители которой, по его словам, считают себя происходящими от Дита. Ирландский Дагда известен также как Эохайд Отец всех (Eochaid Allathair). Правитель островного потустороннего мира носит имя Риангабаир («морская лошадь»), а один из «королей» фоморов зовётся Эохо Эккенд («Эохо Конская голова»). Божественный персонаж обычно представлялся либо в виде лошади, либо как скачущий на ней всадник (известен Эохо Ронд, копыём которого герой Кухулин поражает его же лошадь). Бог Мананнан сын Лера (моря) — связанный с морской стихией правитель потусторонней страны Тир Таирнгире — представлялся скачущим по суше и морю на коне или в колеснице. Параллели в К. м. Уэльса — Марх аб Мейрхион (ставший королём Марком средневековой легенды о Тристане), который имел лошадиные уши. Существовали и женские божества, связанные с лошастью, — кроме континентальной Эпоны — эквивалентные ей ирландские Этайн Ехранде, Маха, валлийская Рианнов, жена Пуйла, владыки потустороннего мира. Из двух важнейших ритуалов, освящав-

ших начало исполнения королём своих функций, главным, видимо, был ритуал священного брака короля с лошастью, сходный с индийским ритуалом *ашвамедха*. Вторым ритуалом был т. н. праздник быка (tag-bfeis), центральным моментом которого являлось погружение в пророческий сон специально назначенного человека, отведавшего мяса и крови ритуального быка (во сне он должен был увидеть будущего короля). На одном из галльских памятников бык изображён среди ветвей священного дерева бога Езуса (свидетельство соотношения образа быка с концепцией мирового дерева)

Изображение лошади на галльской монете.



и несёт на себе трёх птиц (одну на голове и двух на спине; в эпизоде из «Похищения быка из Куальнге» герой Кормак Конд Лонгас наносит три удара по голове и телу Донна Куальнге). О связи Езуса с деревом свидетельствует и способ принесения жертв этому богу (повешение на дереве).

Мифы о культурных героях засвидетельствованы в многочисленных ирландских преданиях о заселении острова (сохранились в изложении обширной псевдоисторической компиляции 12 в. «Книга захватов Ирландии»). Традиционно выделялось шесть «захватов» Ирландии. Первый (отнесённый составителями ко времени «до потопа»), был возглавлен Банба, одной из богинь-эпонимов Ирландии. Потоп поглотил всех её спутников, кроме некоего Финтана, который, перевоплощаясь то в лосося, то в орла, то в ястреба (сходный мотив встречается в случае мифического Талиесина в Уэльсе), пережил века и поведал потомкам о происшедшем. Партолону, возглавившему следующее ишествие, приписывается ряд важных культурных деяний, направленных на придание Ирландии окончательного природного облика: он расчистил четыре долины, при нём появилось семь крупных озёр, к тому же Партолон впервые ввёл некоторые ремёсла и обычаи. При Немеде (от корня «сакральный», «священный»), возглавившем третье вторжение, появились новые долины и озера. Он впервые столкнулся с соперничеством фоморов — попытка нападения на их остров со стеклянной башней окончилась неудачей. С потомками людей Немеды — племенами Фир Болг — связывается упорядочение важнейших сторон социальной жизни Ирландии, в частности установление деления страны на пять провинций и оформление королевской власти. Племена богини Дану, пришедшие с северных островов, где они преисполнились друидической мудрости и магических знаний, принесли в страну четыре знаменитых магических талисмана: камень Фал, который испускал крик под ногами законного короля, победоносное копыё Луга, неотразимый меч Нуаду и неистощимый котёл Дагда. Они победили Фир Болг при Мойтуре, а их соперничество с фоморами (исход его известен по независимому от «Книги захватов» тексту «Вторая битва при Мойтуре», главному в т. н. мифологическом цикле ирландских саг) окончилось тем, что Нуаду, божественный правитель Племен богини Дану, потерявший руку в первой битве при Мойтуре, передал правление Бресу, сыну властелина фоморов, жившему

среди Племен богини Дану (позднее божественный врачеватель Диан Кехт изготовил Нуаду руку из серебра, откуда его прозвище Аргатлам, т. е. «серебряная рука»). Новое столкновение Племен богини Дану с фоморами возглавил Луг, поединок которого с предводителем фоморов одноглазым Балором является центром всего повествования. Луг по прозвищу Семилданах, т. е. искусный во многих ремёслах (в широком смысле), был сам наполовину фомором (внуком самого Балора). Он звался также Ламфада — «с длинной рукой» (т. е. с копьем Ассала, которое с северных островов добыли ему «три бога ремесла»). Луг камнем из пращи поражает глаз Балора, смертоносный взгляд которого губил всё живое. Обращённые в бегство фоморы покидают Ирландию, а Брес откупается от победителей, сообщая им приёмы и сроки возделывания земли. Тем самым Племена богини Дану, обладавшие военным искусством и друидической мудростью, становятся сведущими в хозяйстве. Рассказ о появлении последней волны завоевателей, т. н. сыновей Миля (предков исторических ирландцев — гойделов), победивших Племена богини Дану, содержит наименьшее количество архаического мифологического материала. По пути завоеватели встречают трёх богинь — эпонимов Ирландии — Банба, Фодла и Ериу. Поэту Амаргину, который уверил Ериу, что её имя будет отныне главным, она предсказывает вечное владычество над Ирландией сыновей Миля, Донну — смерть (Донн, оказавшийся одним из властелинов загробного мира, утонул у юго-западного побережья Ирландии, и один из скалистых островов звался *Tesch Duinn*, «Дом Донна», и считался царством мёртвых). После столкновения с супругами богинь — Мак Куилом, Мак Кехтом и Мак Грение (богами — покровителями королевской власти) сыновья Миля окончательно победили Племена богини Дану при Таилтиу (здесь Луг учредил ежегодные празднества). Однако племена богини Дану сумели заставить сыновей Миля поделить с ними власть, сохранив за собой нижний мир. В ирландской мифологии и фольклоре обитатели нижнего мира (не имевшего ярко выраженного характера хтонической бездны) назывались сидами (так назывались и холмы, где они будто бы обитали) и отличались от людей прежде всего владением магическим искусством, а не собственно «божественностью».

Наследие К. м. сохранилось и в литературных памятниках собственно эпического и волшебного характера, прежде всего в соответствующих

ирландских сагах. Ряд саг соотносится с «героическим веком» Ирландии — эпохой на рубеже н. э., когда уладами (наиболее крупной этнической группой Северной Ирландии, давшей название провинции Сльстер) правили Конхобар, и отличались в подвигах Кухулин, Фергус, Коналл и другие герои. Немало эпизодов и персонажей саг имеют мифическую основу и дополняют сообщения собственно мифологических повествований. Отголоском представления о великой богине — матери богов (очень стойкого в К. м.) являются черты облика Медб, правительницы Коннахта и супруги Айллиля; с этим представлением связаны и сохранившиеся в сагах предания о правительницах потустороннего мира (Аине, Клиодна и др.). Божественный облик сохранили и наставницы героев, напр. Скатах, а также божества войны Морриган, Неманн и Бадб (это имя сохранилось в галльском *cathubodua*). Три мифических персонажа по имени Маха — супруги Немеда, Кимбаета и Крунку — рассматривались французским учёным Ж. Дюмезилем как воплощение магических знаний, военного искусства и плодородия. Иногда эти аспекты совмещаются в одном персонаже, например Ану, Каиллех Берри (последняя сохранила популярность в фольклоре Ирландии и Шотландии до нашего времени). Ряд мужских персонажей саг, прежде всего Брикриу, Ку Рои и Мидир, также божественного происхождения. Брикриу (сага «Пир Брикриу») — типичный мифологический плут-трикстер, сеющий раздоры среди героев; Мидир (ср. галльск. посвящение *Deo Medru*) — владыка сида (волшебного холма, где обитали сиды) Бри Леит, божество потустороннего мира; Ку Рои — искусный в магии воитель и путешественник, в облике божественного пастуха сходный с древнеиндийским *Пушаном*. Мифологическую основу имеет немало сюжетных ходов и эпизодов саг — повествования о магических испытаниях, соперничестве с потусторонними существами, путешествия в иной мир (Кухулин, Кримтан Ниа Наир, Бран) и др. Мифологична и фигура *Кухулина* — главного героя, «не имеющего равных среди смертных», сына Луга и Дехтире (по другой версии, он рождён от инцеста Конхобара с сестрой или дочерью Дехтире). Рассказы о его детских подвигах сходны с обрядами инициации, многие эпизоды жизни органически включаются в индоевропейскую мифогероическую традицию (битва с тремя противниками, убийство собственного неузнанного сына, магические преображения и др.).

Несколько особняком стоят повествования о легендарном мудреце и провидце Финне, пользовавшиеся преимущественной популярностью в позднейшем фольклоре. Он возглавлял отряды воинов, живших в лесах и посвятивших себя охоте и войне, часто приводившим к контактам с потусторонним миром. Сын Финна Оисин (Оссиан) дожил, по легендам, до времён святого Патрика (полулегендарного основателя ирландской христианской церкви 5 в.) и поведал ему предания, связанные с чертами рельефа Ирландии, её реками, озёрами и др.

Наследие К. м. и эпических сказаний продолжало существовать позднее в фольклоре народов Ирландии, Уэльса, Корнуолла, острова Мэн и Бретани (районы устойчивого сохранения кельтского языка и культурной традиции) и обогатило средневековую европейскую литературу. Кельтскими в своей основе являются легенды о короле Артуре и рыцарях Круглого стола, Тристане и Изольде, к валлийским (а также корнуоллским) прототипам восходят как они сами, так и многие герои связанных с ними преданий — Пеллес (Пуйл), Мерлин (Мирдин) и многие другие. С кельтским прошлым связаны легенды о *Граале*, «стране блаженных» *Аваллоне*; рассказ о детстве Финна стал одним из основных источников повествования о детстве воспитанного в лесу рыцаря Парцифалья (Персеваля) — героя средневекового романа в стихах.

Лит.: Ирландские саги, М.—Л., 1961; *Fontes historiae religionis Celticae*, hrsg. v. J. Zwicker, [Bd 1—2], Bonn, 1934—35; *The Mabinogian*, trans. G. Jones, T. Jones, L., 1950; *Troedd Ynys Prydein. The Triads of Britain*, ed. by R. Bromwich, Cardiff, 1961 (фрагменты на рус. яз. в кн. *Легенды о Тристане и Изольде*, М., 1976); Штаерман Е. М., Мораль и религия угнетённых классов римской империи, М., 1961; *D'Arbois de Jubainville H., Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique*, P., 1884; *Hamel A. G. van, Aspects of Celtic mythology*, L., 1935; *Sjoestedt J. on val M.-L., Dieux et héros des celtes*, P., 1940; *O'Rahilly T. F., Early Irish history and mythology*, Dublin, 1946; *Murphy G., Saga and myth in ancient Ireland*, Dublin, 1955; *Duval P. M., Les dieux de la Gaule*, P., 1957; *Marx J., Les littératures celtiques*, P., 1959; *Le Roux F., Les Druides*, P., 1961; *Vries J. de, Keltische Religion*, Stuttgart, 1961; *Rees A., Rees B., Celtic heritage*, L., 1961. С. В. Шкунаев.

КЕМОШ (kmš), в западносемитской мифологии верховное божество в пантеоне государства Моав, возможно, бог войны. Надписью моавитского царя Меша (9 в. до н. э.) засвидетельствовано почитание Астар-К.; очевидно, К. в одной из своих ипостасей воспринял черты Астара. В Библии есть рассказ о том, как Меша, чтобы избежать поражения в войне, принёс в жертву К. своего первородного сына (4 Цар., 3, 26—27).

В Суд. 11, 24 К. (Хамос) — бог аммонитян, давший им их страну (по-видимому, назван ошибочно, вместо *Милькома*).

КЕНАРЭЙ, в мифологии кхмеров (Кампучия) полуженщины-полуптицы. Живут в густых лесах, прогуливаются там, держа в руках ароматные цветы. Они влюбчивы и разыскивают мужчин. К. — яркий образ кампучийского театра. Их роли непременно исполняются в местных версиях индийских «Сакунталы» и «Рамаяны». От кхмеров образ К. заимствовали ххонгхай, назвав его «киннари». К. К. у кхмеров близки образы крутхов, принимающих то образ птицы, то птице-человека, иногда человека. Крутхи чаще фигурируют в сказках.

КЕНЕИ (*Καινεΐς*), в греческой мифологии великан, *лапиф*, сын Элата (букв. «ель») (Ovid. Met. XII 497); во время битвы лапифов с кентаврами последние, не сумев убить неуязвимого К., заживо погребли его, вдавив в землю громадными стволами деревьев (Apoll. Rhod. I 57—64). К. — участник *калитонской охоты* (Ovid. Met. XIII 305). Ко времени поздней античности относится миф о деве Кениде, которая, спасаясь от любви Посейдона, просила богов превратить её в мужчину. Возгордясь своей неуязвимостью, К. погиб в битве с кентаврами, заваленный скалами и деревьями (Ovid. Met. XII 459—532). Сын К. Корон участвовал в походе аргонавтов; он



Битва лапифа с кентавром. Метона с южной стороны Парфенона. Мрамор. 447—432 до н. э. Лондон, Британский музей.



Кентавр торжествует над поверженным лапифом. Метона с южной стороны Парфенона. Мрамор. 447—432 до н. э. Лондон, Британский музей.

выступает также царём лапифов (Apoll. Rhod. I 57 след.). **КЕНТАВРЫ** (*Κένταυροι*), в греческой мифологии дикие существа, полулюди-полукопы, обитатели гор и лесных чаш, отличаются буйным нравом и невоздержанностью. Их миксантропизм объясняется тем, что они рождены от *Иксиона* и тучи, принявшей по воле Зевса облик Геры, на которую покушался Иксион (Pind. Pyth. II 21—48). К. сражаются со своими соседями *лапифами* (кентавромахия), пытаются похитить для себя

жён из этого племени (Ovid. Met. XII 210—535). Особое место среди К. занимают два — *Хирон* и *Фол*, воплощающие мудрость и благожелательность. *Хирон* — сын *Кроноса* и нимфы *Филиры-«липы»* (Apollod. I 2, 4), *Фол* — сын *Селена* и нимфы *Мелии-«ясеновой»* (II 5, 4), т. е. их происхождение уходит в область растительного фетишизма и анимизма. После того как К. победил *Геракл*, они были выгнаны из *Фессалии* и расселились по всей Греции. *Посейдон* взял К. под своё покрови-

Слева — Битва лапифа с кентавром. Фрагмент росписи краснофигурного килика. 490—480 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства. Справа — Бой лапифов с кентаврами. Роспись краснофигурного стамноса Полигнота. Ок. 440 до н. э. Брюссель, Королевские музеи изящных искусств.



тельство. В героических мифах одни из К. являются воспитателями героев (Ясона, Ахилла), другие — враждебны миру героев (Эвритион пытается похитить невесту *Пирифоя*, Несс покусается на *Деяниру* и является причиной гибели героя). К. смертны, бессмертен только Хирон, но и он, страдая от раны, печально нанесённой ему Гераклом, жаждет умереть и отказывается от бессмертия в обмен на освобождение Зевсом Прометея (Apollocl. II 5, 4).

Лит.: Dimézil G., Le problème des centaures, «Etude de mythologie comparée indo-européenne», P., 1929; Isard A., Le centaure dans la légende et dans l'art. Thèse. Lyon, 1939; Сагной А., Le concept mythologique du gandharva et du centaure, «Muséon», 1936, v. 49, p. 99—113. А. Т.-Г.

В античном изобразительном искусстве были популярны сцены кентавромахи (южные метопы Парфенона, рельефы западного фронтона храма Зевса в Олимпии, западного фриза Гефестейона в Афинах и др.; произведения вазописи и мелкой пластики). Миф о Нессе и Деянире также нашёл отражение в искусстве (роспись сосудов, римские мозаики, фрески в Помпеях). Особое место как в античном искусстве, так и в искусстве последующих эпох занимает образ Хирона. В средневековом искусстве изображения К. рано появляются в миниатюрах арабских и европейских космологических трактатов среди знаков Зодиака (К. — традиционный символ созвездия Стрельца). В пластическом декоре романских церквей нередко встречаются фигуры К., стреляющих из лука на скаку (рельефы бронзовых дверей собора в Аугсбурге, нач. 11 в., и др.). К. изображали и в качестве слугителей ада наряду с бесами (фреска Нардо ди Чоне в капелле Строцци церкви Санта-Мария Новелла во Флоренции, сер. 14 в., соответствующая эпизоду с Хироном, Фолом и Нессом у Данте, «Ад», XII, 55—75). В произведениях эпохи Возрождения К. также порой выступают носителями греха, олицетворением животных страстей, похоти (картина С. Боттичелли «Паллада и кентавр»). Но в этот период сцены кентавромахи начинают привлекать художников и экспрессией сюжета, живописностью персонажей (рельефы Бертольдо ди Джованни и Микеланджело). Этими же мотивами объясняется обращение к мифам о К. в искусстве 16—17 вв. Сцены кентавромахи изображали Пьеро ди Козимо, Я. Бассано, Ш. Лебрен и др., похищение Деяниры — П. Веронезе, Б. Шпрангер, Г. Рени и др. Оба сюжета нашли отражение в творчестве Рубенса. В 18 в. К. используются в пейзажной живописи



Паллада и кентавр. Картина С. Боттичелли. 1480-е гг. Флоренция, галерея Уффици.

в качестве стаффажных фигур; в искусстве нового времени известно несколько случаев непосредственного обращения к сюжетам мифов («Кентавромахия» А. Бёклина, «Кентавресса» О. Родена; фигуры К. появляются в произведениях Л. Коринта и П. Пикассо).

КЁН ХВОН, Чин Хвон, герой поздней корейской мифологии, основатель удельного государства Позднее Пэкче (Хубэкче), существовавшего в 892—936 в Муджинджу (совр.

Кванджу) в период феодальной раздробленности Силла. Жизнеописание К. Х., помещённые с некоторыми вариациями в «Самгук саги», «Самгук юса» и «Чеван унги» («Рифмованные записи об императорах и правителях», 1287), хотя и продолжают традиции древних мифов, но уже приобретают характер народного предания. Необычны здесь лишь два эпизода, связанные с рождением и детством героя. В первом сообщается, что у одного сельского богача

(по другим сведениям, — земледельца, состоявшего в дальнем родстве с государевой семьёй) была красивая дочь, к которой будто бы по ночам повадился приходить мужчина в тёмно-лиловом одеянии. По совету отца она приколотила иголку с длинной ниткой к его одежде и утром по нитке обнаружила, что иголка оказалась воткнутой в туловище большого дождевого червя, прятавшегося под северной оградой. Вскоре она родила мальчишка, который назвал себя Кёнхвоном (в одних источниках — это имя, в других — Кён — фамилия, которую он взял вместо прежней Ли). Во втором эпизоде ничего не говорится о рождении К. Х., но рассказывается, что, когда он был младенцем, мать ненадолго оставила его в лесу, чтобы принести мужу обед в поле. Пока её не было, прилетела птица и согрела его своим телом, пришла тигрица и накормила его своим молоком и оттого он вырос непохожим на остальных людей, обладая величественной осанкой, щедрой душой и невиданным мужеством, т. е. с самого момента рождения ему как бы предназначалось быть государем, каковым он и стал. В отличие от ранних корейских мифов здесь творят чудеса не сверхъестественные силы, а земные существа — червь и тигр — типичные персонажи корейских народных сказок. В средневековой официальной историографии образ К. Х., бывшего соперником Ван Гона, символизировал деспота. Неслучайно в период маньчжурских нашествий в Корею в нач. 17 в. предание о К. Х. вновь получило распространение в народе как аллегория ненависти к Абахая, основателю маньчжурской династии Цин в Китае.

Лит.: Колаз чонги сорхва чип. (Собрание древних образов биографии и прозаических форм корейского фольклора), Пхеньян, 1964, с. 274—78; Хон Ги мун, Чосон синхва ёнгу (Исследование корейских мифов), Пхеньян, 1964, с. 237—40. Л. Р. Концевич.

КЕПЕНОФУ (букв. «дух-мать»), в мифологии ангамы нага (тибето-бирманская группа) на северо-востоке Индии высшее божество, благожелательное к людям. К. живёт на небе в райской стране, куда отправляются души умерших. Когда подчинённые ей духи убивают быка-митхана, которым на небе представлен каждый живущий на земле человек, этот человек умирает. Души поднимаются в небо к К. по невидимой лестнице в высоких горах. Я. Ч.

КЕРБЕР, Цербер (*Κέρβερος*), в греческой мифологии пёс, страж аида (Hes. Theog. 769—774), чудовище с тремя головами, туловищем, усеянным головами змей, и змеиным хвостом. К. — порождение Эхидны и Тифона. Наряду с лернейской гидрой и немейским львом он относит-

Геракл и Кербер. Роспись краснофигурной амфоры мастера Андокида. 520—510 до н. э. Париж, Лувр.

Геракл, Кербер и Эврисей. Роспись черетанской гидрии. Ок. 525 до н. э. Париж, Лувр.



ся к самому ужасному потомству Эхидны (306—313). В образе К. ярко выраженный тератоморфизм, против которого борется героическая мифология; Геракл связал и вывел К. из аида, чуть не задушив его, но по приказу Эврисейфа вновь водворил его на прежнее место (12-й подвиг Геракла) (Apolod. II 5, 12). Орфей, пытаясь спасти Эвридику, зачаровывает К. своим искусством. Сибилла, когда Эней спускался в царство мёртвых, бросила К. лепёшку со снотворной травой (Verg. Aen. VI 417—423). Из ядовитой пены лающего К. вырос цветок аконит, который заваривала Медея в своё колдовское зелье (Ovid. Met. VII 406—419).

Лит.: Kretschmar F. Hundestammvater und Kerberos. Bd 1—2. Stuttg., 1938.

А. Г. Г.

КЕРЕМЕТ (от чуваш. *Киреметь*), Луд, Шайтан, в удмуртской мифологии творец зла, противостоящий своему добродетельному брату Инмару. Моления К. совершались при эпидемиях и т. п. в священных рощах — кереметах (лудах), где специальный жрец туно приносил в жертву богу животных чёрной масти. Близкие представления о К. (и культ его) существовали в марийской мифологии, где К. — божество зла, брат и противник демиурга *Кугу-юмо*. Согласно поздней марийской легенде, К. держал разговором старейшину марийцев Бедоя, когда тот шёл к богу, распределявшему религии среди народов земли; за это бог заставил марийцев поклоняться К.

КЕРИ И КАМЕ, в мифологии индейцев бакайри (Бразилия) братья-близнецы, культурные герои; так же бакай-

ри называют солнце и луну, но К. и К. не отождествляются с этими небесными телами. Согласно мифам, К. и К. родились от женщины, которая, став женой ягуара, случайно проглотила косточки убитых им людей и от этого зачала близнецов. Близнецы от разных животных получили маниок, хлопчатник, гамаки и другие предметы и передали их индейцам бакайри, научив их пользоваться всем этим. Керри изображается более глупым, и однажды его убивают, но Каме возвращает его к жизни. Совершив все свои деяния, братья-близнецы исчезают. Л. Ф.

КЕРИМ, в древнекорейской мифологии название места (будто бы недалеко от современного Кёнджу в провинции Кёнсан-Пукто, Южная Корея), где родился *Ким Альджи*, предок рода Ким в древнекорейском государстве Силла. Первоначальное название Сирим (букв. «девственный лес»), видимо, было фонетической записью китайскими иероглифами корейского слова «сэ», «птица». В «Самгук юса» (13 в.) зафиксировано и другое название — Куриим («голубиный лес»). Они были заменены на К., которое этимологизируется как «петушиный лес». К. называлось государство Силла, а позднее нередко и вся Корея. Очевидно, петух был тотемом у южнокорейских племён (ер. появление супруги основателя корейского государства Силла *Пак Хёккосе* от петушиного дракона). Л. К.

КЕРКИОН (*Κερκίων*), в греческой мифологии сын Посейдона (или прорицателя Бранха) и нимфы Аргиопы, владел Элевсином и наводил ужас своей жестокостью. Встречая пут-

ников между Элевсином и Мегарой, К. заставлял их бороться с ним, а затем убивал. Сам К. пал от руки Тесея (Apollocl. epit. I 3; Bacchyl. XVII 26), который превзошёл К. не только силой, но и умением, положив начало искусству борьбы (Paus. I 39, 3). К. убил свою дочь *Алопу* за то, что она стала возлюбленной Посейдона. А. Т.-Г.

КЕРКОПЫ (Κέρκοπες), в греческой мифологии два брата, уродливые существа, занимавшиеся разбоем и убивавшие путников. Живших вблизи Эфеса К. поймал *Геракл* и связанными принёс к лидийской царице Омфале (Diod. IV 31, 7; Apollod. II 6, 3). По другому варианту мифа, К. — люди, за свои постоянные обманы превращённые Зевсом в обезьян, обитавших на острове Пифекуса (букв. «Обезьянный остров»); как нарушители клятвы они лишены речи (Ovid. Met. XIV 89—100). Вначале К. было двое и они не имели имён, затем число их увеличилось до пяти пар и каждый имел имя. К. близки



Геракл и керкопы. Метопы из святилища Геры на берегу реки Села (Южная Италия). Известия. 6 в. до н. э. Пестун, музей.

к хтоническим силам, с которыми борется Геракл, совершая подвиги. А. Т.-Г.

КЁР-ОГЛЫ, Кёр-оглы, Гёр-оглы, Гор-оглы, Гуруглы, Гургули, в мифологиях азербайджанцев, турок, туркмен, узбеков, казахов, каракалпачков, таджиков, среднеазиатских арабов, грузин, армян, курдов герой-воин, поэт, певец и музыкант. К.-о. — центральный персонаж одноимённого эпоса, основное содержание которого — борьба К.-о. и его дружины против угнетателей. По туркменской, узбекской и таджикской версиям, мать К.-о. умирает, будучи беременной, и он рождается в могиле (одно из объяснений его имени — «сын могилы»). Отца (в туркменских вариантах — деда) К.-о. ослепляет хан (отсюда другое объяснение его име-

ни — «сын слепого»), и герой растёт, мечтая отомстить ему. К.-о. наделён необычайной силой, ему покровительствуют пророк Хизр, святые *чильтаны*. Юношей он становится обладателем чудодейственного оружия, причём, согласно некоторым вариантам эпоса, эрены, духи-покровители, даруют ему меч, выкованный из небесного металла. Слепой отец (дед) взрастил для К.-о. крылатого коня Гыр-ата (Кыр-ата), наделённого многими чудесными свойствами. Возмужав, К.-о. убивает обидчика-хана и строит в горах неприступную крепость, убежище обездоленных, Чандыбиль (Чамбиль, Ченли-бель, Шимли-биль, Чамбули Мاستон), где живёт со своей дружиной, не покаяясь правителям. К числу распространённых сказаний о К.-о. относятся также истории похищения врагами К.-о. коня Гыр-ата и его вызволения героем, добывания К.-о. жён для себя и своей дружины. В туркменской версии эпоса К.-о. женится на мудрой пери Ага-Юнус, советами которой всегда руководствуется. В узбекских дастанах у него три жены-пари: Юнис, Мискал и Гюльнар. Будучи бездетным, К.-о. похищает и усыновляет юношу Овеза (Аваза, Эйваза, Ховеза), который вскоре занимает одно из первых мест в дружине К.-о. В узбекском и туркменском вариантах эпоса присутствует и второй приёмный сын К.-о. — Хасан.

Сказания о смерти К.-о. мало распространены. По одному из вариантов, К.-о., уже старик, отправляется паломником в Мекку и в пути погибает в бою с враждебными ханами; по другому, — К.-о. вообще не умирает, а в возрасте 120 лет удаляется в горную пещеру. Известна версия, согласно которой К.-о. перед смертью путешествует в подземный мир.

Специфика ряда сказаний о К.-о. позволяет предположить, что одним из их источников послужили шаманские мифы. Можно предполагать, что образ эпического К.-о. отразил черты реального исторического лица, каким представляют К.-о. некоторые документы 16—17 вв.

На сюжет сказаний о К.-о. — опера «Кёр-оглы» советского композитора У. Гаджибекова (1937; либретто М. Ордубады и Г. Исмаилова). Лит.: Жирмунский В. М., Зарифов Х. Т., Узбекский народный героический эпос, М., 1947; Каррыев Б. А., Эпические сказания о Кёр-оглы у тюркоязычных народов, М., 1968. В. Н. Васильев.

КЕРСАСПА, в иранской мифологии герой-дэвоворс, из рода *Сама*, сын *Триты*, «вооружённый палицей» («Ясна IX). Имя К. отражает культ коня (аспа — «конь»). К. — победитель трёх драконов-дэвов. «Он убил чудовище Срувар, коней глотавшее, людей глотавшее, полное яда», кото-

рый бил струёй вышиной в сажень. Он победил Гандарва, «стремившегося уничтожить вестественный мир справедливости» с помощью *Ардеисурры Анахиты*. Дракон Снавидка, рогатый и камнерукий, грозил низвергнуть с небес *Ахурамазду*, извлечь из преисподней *Ангро-Майнью* и заставить их обоих везти свою колесницу, но и его одолел К. («Яшт» XIX).

По одному из преданий, К. околдовал перси Хнантаити («Видевдат» I, XIX) и он заснул вечным сном на восточной окраине Ирана. По другой версии, мёртвым сном уснул Сам, чей образ в пехлевийских сочинениях и в литературе на фарси контаминируется с образом К. Но в день страшного суда К. (или Сам) должен пробудиться и убить *Ажи-Дахаку*, вырвавшегося из оков.

Первоначально единый образ К. (по предположению норвежского ираниста А. Кристенсена) раздвоился на образы царя Гаршаспа (в «Шахнаме») и богатыря Гаршаспа (в других источниках). В пехлевийских сказаниях (риваетат) рассказывается, что душа Гаршаспа томится в аду из-за совершённого им преступления: он затушил огонь, нисходивший на хворост под котлом героя, ударом палицы за то, что огонь однажды опоздал. Гаршасп просит простить его, ссылаясь на четыре своих подвига: он убил дракона Аждаха, дэва Гандарба (которому море было по колено, а голова его достигала солнца), усмирил дэва ветров пустыни (Вйавана), заставив его уйти в подземелье; убил птицу Камак, закрывавшую свет солнца и луны. По заступничеству *Заратуштры* Гаршаспу был прощён его грех. Гаршаспу посвящена поэма на фарси «Гаршаспнаме» (составлена Асади Туси в 1006), где он изображается предком *Рустам* в духе аристократического рыцарского эпоса. Помимо авестийских сюжетов, связанных с К., поэма содержит много сказочных элементов (чудеса, героическое сватовство и т. п.); в пятой части поэмы Гаршасп изображён слугой *Заххака*, перешедшим затем на службу к Фаридуну.

Лит.: Christensen A., Les Kayanides, Kbh., 1931. И. С. Брагинский.

КЁРЫ (Κήρες), в греческой мифологии демонические существа, деи богини Никты (Ночи) (Hes. Theog. 211, 217), приносящие людям беды и смерть (греч. κήρ, «смерть», «порча»). К. находятся среди битвы, хватают раненых, ташат трупы, обгряясь кровью (Hes. II. XVIII 535—538). Иногда К. сблизали с *эриниями*. В литературе по истории мифологии иногда связываются греческие К. и славянские «кары». А. Т.-Г.

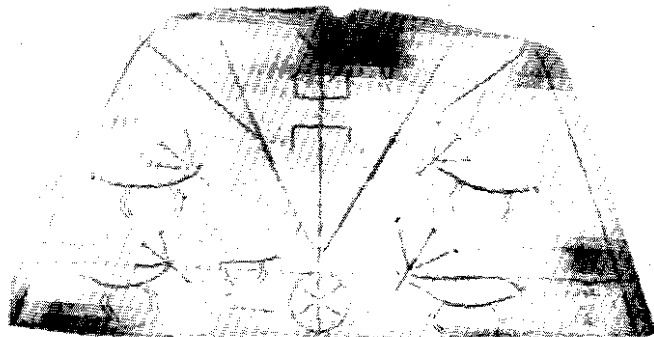
КЕТСКАЯ МИФОЛОГИЯ, мифология кетов (енисейских остяков), представителей некогда многочисленной енисейской языковой семьи, куда входили помимо кетов и сымцев (югов) котты, аринцы, ассаны, пумпокольцы и некоторые другие народы, утратившие в течение 18—19 вв. свой язык и национальность. Некоторые данные позволяют говорить о ранней связи енисейцев с более южными комплексами, в частности с центральноазиатским (ср. синотибетские связи кетского языка). Позднее енисейцы двинулись к северу по Енисею, но только кеты достигли Северных широт, чем объясняются некоторые общие структурные черты К. м. и мифологические представления народов северо-западной Сибири (прежде всего самодийцев и угров). Вместе с тем К. м. представляет собой оригинальную систему (согласно очерку русского учёного В. И. Анучина), отличающуюся от мифологических взглядов других народов Сибири.

Источниками для изучения К. м. являются кетские тексты мифологического содержания и данные, относящиеся к ритуалам шаманского типа. В К. м. отчётливо выделяется иерархическая система, состоящая из шести уровней. Связь между уровнями осуществляется с помощью сюжетов, в которых участвуют персонажи разных уровней. Благодаря изоморфной структуре каждого уровня, определяемого противопоставлением доброго начала злему, все уровни мифологической системы «разыгрывают» одну и ту же тему борьбы добра и зла, но решают её на разном материале.

Первый (высший) уровень К. м. образует главный мифологический персонаж — *Есь* («небо», «бог»), что даёт возможность восстановить образ обожествлённого и персонафицированного неба. Само небо называется «Есовой кожей». Есь — единственный бог, иногда идентифицируемый с христианским богом (раньше кеты официально принадлежали к православному вероисповеданию). Есь обладает некоторыми чертами громовержца, он поражает громом-молнией, северное сияние называется «огонь неба-Еся», а большая туча — «гора неба-Еся». В целом Есь при его всемогуществе носит черты абстрактности и обычно не вмешивается в человеческие дела.

В центре персонажей второго уровня находится носительница зла *Хоседэм*. Она насыпает беды и порчу, непогоду, мор, болезни и смерть, вызываемую тем, что *Хоседэм* поедает душу человека — ульвей. Она вредит не только человеку, но и

Древо мировое, солнце, олени. Наддверная дощечка на кетской илинке. Ленинград, Музей антропологии и этнографии.

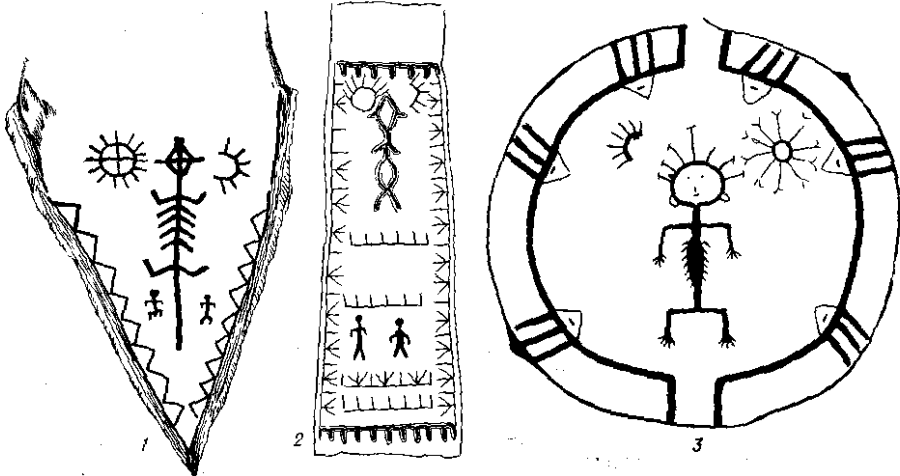


Доху и *Альбэ*. Живёт она в земле или, по другой версии, на скале, находящейся в устье Енисея или в море (иногда *Хоседэм* называют «нижняя мать»). У *Хоседэм* сын или даже семь сыновей (семь *Хоседэмов*) и дочь. У югов (сымцев) отмечено противопоставление отрицательной *Хоседэм*, живущей на море, положительной *Хаседбам*, живущей на земле. У кетов в пределах второго уровня *Хоседэм* противопоставляет *Томэм* («мать жара»), связанной с югом, жарой, солнцем, огнём, громом, птицами, прилетающими с юга, особенно — лебедями. *Томэм* находится на небе под солнцем, где людям слишком жарко, и сама *Томэм* «горит как огонь». Есь и *Хоседэм* связаны между собой в центральном сюжете К. м.: некогда они были мужем и женой и жили на небе, но *Хоседэм* изменила мужу (по одному варианту — ушла к месяцу) и была изгнана *Есем* на землю, вниз (или сама ушла от него с детьми). Отношения Еся с *Хоседэм* асимметричны: на первом уровне преимущество на стороне доброго Еся, на втором — на стороне злой *Хоседэм*. *Томэм* свя-

зана с *Есем* через отношение к солнцу, а также через мотив отверстия между небом и землёй («дыра Еся»), откуда прилетают птицы. Другим сюжетом, связывающим Еся с персонажами второго уровня, является мотив женитьбы дочери Еся на сыне земли — мифологическом герое, который научил людей кузнечному мастерству и считался покровителем колдунов.

К третьему уровню относятся персонажи, выступающие и как герои эпоса. *Дох* и *Альбэ* являются первыми культурными героями кетов, с которых начинается шаманская и историческая традиция. Синкретизм их функций как культурных героев и шаманов приводит к тому, что объяснение одного и того же явления (в частности, возникновения Млечного пути) одними кетами связывается с *Альбэ* («путь *Альбэ*» как название Млечного пути), другими — с *Дохом* («след *Доха*»). Вместе с тем различны их пространственно-временные характеристики. *Альбэ* выступает в качестве первого человека в истории или даже участника акта сотворения мира, а смерть *Доха*, как

1. Шаман, включённый в схему мирового древа. Нижняя часть кожного костюма шамана.
2. *Дох*, по сторонам которого солнце и месяц. Кожаный нагрудник кетского шамана. Ленинград, Музей антропологии и этнографии. 3. *Дох* с «мыслями» в виде птиц. Рисунок на бубне. Казанский университетский музей.



первого шамана, отделена от времени рассказчика 300 годами. Локально Альбэ связывается с Асиновскими порогами, в то время как сведения о местопребывании Доха противоречивы: есть версии о нём как о «низовском» шамане, Дох проделывал ежегодно вместе с птицами путь на север и на юг. В отличие от Доха Альбэ проделывает путь с юга на север по Енисею и с земли на небо не циклически, а единожды. С наибольшей полнотой засвидетельствованы эпические сказания о трёх братьях: о Бальнэ («черёмуховая палица»), богатыре, совершающем воинские подвиги, Белегэне, герое, связанном с природой и наделённом чудодейственными способностями охотника, а также о Торэте. В мифах братья превращаются в каменные хребты. Таинственный шаман Пуртос, погибнув, оказался наполовину живым и наполовину мёртвым. В отличие от других персонажей этого уровня, отмечающих начало кетской культурной традиции и её середину, шаман Васька Лесовкин фигурирует в трагической ситуации столкновения кетов с некетами, приводящей как к гибели шамана так и к прекращению соответствующей традиции — т. н. великих шаманов. Сам он находится на пересечении исторического времени и времени рассказчика. Из мифологических персонажей третьего уровня лишь Дох и Альбэ связаны с фигурами двух высших уровней. Так, гибель Доха произошла по пути на небо к Есю. Как и Есь, Дох имеет отношение к солнцу (есть миф о браке Доха с ним), грому и молнии. Один и тот же запрет укрываться под деревом (обычно лиственницей) во время грозы связывают то с Есем, то с Дохом, которые убивают громом-молнией нечистую силу, прячущуюся в дереве. В ряде мифов Дох и Альбэ связаны с Хоседэм. Они борются друг с другом. В одних случаях побеждает Хоседэм (когда ей удаётся овладеть душой Доха или его сердцем), в других вариантах — Дох; Альбэ входит вместе с Хоседэм в мифологический сюжет, где он её преследует вдоль Енисея и в конце концов освобождает человеческие души, проглочённые ею. Известен также и мотив сватовства Доха к дочери Хоседэм. С Томэм Дох соотносится через тему перелёта птиц на север и на юг. Таким образом, персонажи третьего уровня положительны: они или создают «кетский» мир (космос) и вырабатывают модели поведения, или же борются с врагами, покушающимися на «кетскую» традицию.

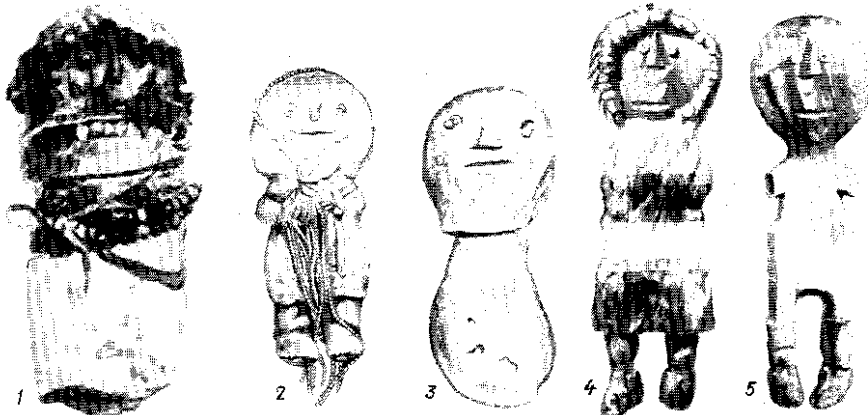
Четвёртый уровень очень многочислен и делится на несколько пересекающихся классов. К одному

из них относятся объекты, связанные с воплощением природных духов. Так, земная дух дотетэм выступает в качестве противодействующего Есю отрицательного начала, создающего все бесполезные и вредные для человека существа — насекомых, лютысь и др., которые обитают в лесах и реках, причиняют вред человеку. Другой класс внутри четвёртого уровня охватывает элементарные объекты кетского коллектива (дом, очаг), которые воплощают систему охраны благополучия человека и его дома. Таков, напр., алэл — покровитель и охранитель дома, семьи, очага, помощник человека в борьбе с бедными, болезнями, злыми духами. Алэл всегда имеет конкретное воплощение: это обычно деревянная фигурка человека, одетого в звериные шкур-

бий культ этой рыбы является общекетским; ср. имя тотема «налим» как название одной из кетских экзогамных половин и «большие окуни» — другой).

Особый класс составляют небесные объекты: месяц, солнце, некоторые звёзды и созвездия, считавшиеся корнями деревьев, растущих в верхнем мире. Большая Медведица и Орион изображаются в виде животных и, следовательно, примыкают к предшествующему классу. В некоторых сюжетах месяц и солнце выступают в персонафицированном виде.

Отдельный класс образуют представители чужого («несвоего») мира — эвенки, юраки, русские и др. В четвёртый уровень включается и ряд персонажей, возможно, ранее от-



1. Алэл. Рисунок. 2. Алэл, украшенный низками бисера и подвесками. 3. Алэл. Камень. 4 и 5. Алэл в одежде и без одежды. Кедр. Ленинград, Музей антропологии и этнографии.

ки и тряпки, а иногда и просто тряпки; алэл живёт в доме, тщательно хранится и переходит из одного поколения в другое; если преемственность поколений нарушена, дух покидает своё изображение. Как правило, алэл исполняет многие функции, но известны и примеры специализированных алэлов (напр., алэл против мышей или алэл против болезней).

Следующий класс включает объекты, которые одновременно моделируют и сам кетский коллектив, и вместе с тем часть лесной природы. Особенно характерен для этого класса мифологизированный образ медведя. Он выступает и как страшный представитель лесной природы, чуждой человеку, и как добрый покровитель коллектива, в котором может быть воплощена душа родственника; как существо типа лютысь и дотетэм и как доброе начало. Другие животные также могут включаться в этот класс: гагара как птица нижнего мира, орёл как птица верхнего мира, лебедь, олень, бобёр, налим (осо-

носившихся к более высоким уровням, но в текстах 20 в. выступающих в сказочном времени и иногда протыво- поставленных друг другу как доброе и злое начала; ср. Хунь — дочь солнца или само солнце и *Калбесэм*. В эту же группу через *Калбесэм* включаются и другие мифологизированные персонажи — её родители и прежде всего её отец по имени Ырохот, его сын, убитый им; жена сына Бангсэль, оживляющая мужа слезой, попавшей в его ухо, она же — мифологическое существо, наблюдающее за хольями (лесными духами). Сам Хольий — первочеловек (его образ вырезается на коре лиственницы), у него есть дети — хольи, которые воплощаются в виде слегка антропоморфизированных изображений (тонкие стволы с заострённым верхним концом и лицом, обозначаемым зарубками), называемых доси. Сюда же относится и *Каскет*, обладающий способностью чудесных превращений, с которым связываются мотивы и объекты животной сказки (в частно-

сти, он ловит карасей с помощью своих «пушалеи» — созвездия Плеяды). Каскет иногда отождествляется с некетским богатырём Ите. Как сказочный герой выступает и Нюням; иногда упоминаются и некоторые существа гибридной природы, как, например, человек-птица Пикулё. Объекты четвёртого уровня характеризуются значительным числом связей с объектами других уровней.

Пятый уровень К. м. представлен шаманами. Шаман является объектом К. м. лишь постольку, поскольку ему свойственна деятельность, отличная от профанической: камлание, гадание, воздвижение шаманского дерева и т. п. Конкретные индивидуальные воплощения шамана меняются, но место шамана в мифологических представлениях остаётся неизменным. В этом состоит различие между



Дось. Дерево. Ленинград, Музей антропологии и этнографии.

шаманами пятого уровня и первым шаманом, находящимся на третьем уровне. Становление шамана связано с перерождением человека, вызываемым вселением в него духов, причём сами эти духи могут рассматриваться как объекты пятого уровня; некоторые из них более или менее индивидуальны и специализированы. Шаман моделирует только то, что связано с человеком, с его основными потребностями и событиями его жизни. Каждой из этих потребностей соответствует определённый тип шаманского поведения, особая функция — врача, предсказателя, посредника между людьми и миром духов, поэта, сказочника-имитатора и т. д. Шаман, подобно духу, может передвигаться в пространстве (в горизонтальном и вертикальном направлениях: от земли к небу и вдоль Енисея), во времени (при предсказаниях), а также в направлении от человека с ограниченными и постоянными свойствами к существу, на время наделяемому чудодейственными способностями. Наряду с обычными «белыми» шаманами существуют и вредоносные, «чёрные» (или «медвежь») шаманы, камлающие в нижний мир. Правда, обычно место «чёрного» шамана остаётся лишь потенциальным; в функции «чёрного» ша-

мана могут выступать и колдуны, соотносимые с сыном земли и с земляными духами (бангдэ, лютысь). Для шамана связь с другими уровнями является основной специализированной функцией. Отсюда — обилие связей шамана с положительными объектами всех предыдущих уровней: с Есем — через Доха и через «духов Еся», которые иногда находятся в распоряжении шамана; впрочем, шаман и сам может обратиться к Есю за помощью. Из персонажей второго уровня шаман связан с Томэм, к которой он совершает путешествия (с неизвестной целью). В пределах третьего уровня с шаманом связаны первошаманы, или великие шаманы, чья деятельность — образец для шамана. Из положительных начал четвёртого уровня шаманы особенно тесно связаны с алэлами: шаман изготовляет их, гадает с их помощью и т. п.; более того, функции шамана и алэла как охранителей человека в значительной степени пересекаются и взаимодублируются. Известны также связи шамана с миром птиц — с орлом, от которого получено шаманское искусство (изображение орла часто повторяется на шаманских атрибутах), с гагарой (её изображение на вещах шамана), с лебедем (через него осуществляется связь с Томэм; ср. также особую роль лебедей в шаманских песнях). Есть данные о связи шамана с диким оленем (просьба шамана не убивать их как особый сказочный мотив), с ящерицей и т. д.

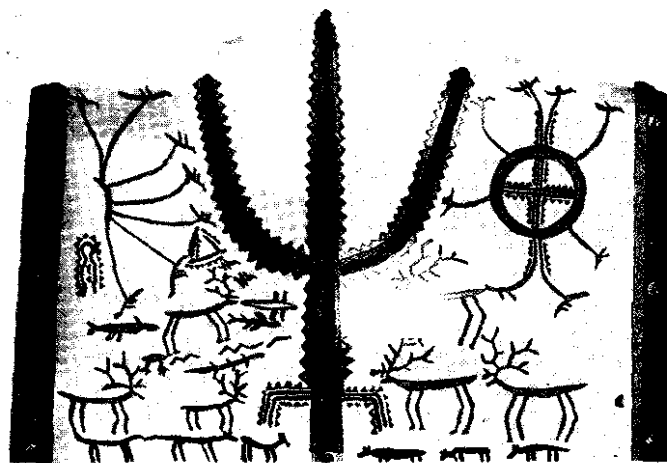
Шестой уровень моделирует связь человека со всей живой природой — как с человеческим родом, так с животными и растениями. Но человек становится объектом шестого уровня только тогда, когда в него помимо шести душ вселяется седьмая, главная душа — ульвей, сопутствующая человеку на протяжении всей его жизни. Ульвей (и ань, мысль)

бессмертен и переходит из одного живого существа в другое; последовательность его переходов образует цепь, соединяющую мифологическое время с будущим (эта концепция обнаруживает параллели в индийской мифологии). После смерти человека ульвей попадает на север (или северо-запад) или в подземное царство, т. е. к Хоседэм, но через некоторое время может вернуться на землю, возрождая к жизни новые существа. Ульвей можно рассматривать и как способ взаимодействия человека как объекта шестого уровня с объектами других уровней. Известен мотив пожирания ульвея Хоседэм и мотив помощи, оказываемой ульвею со стороны Альбэ, спасающего его от Хоседэм. Ульвей объединяет человека с мифологическим медведем. В основе многих кетских обрядов лежат представления о том, что медведь — это умерший родственник человека; отождествление медведя с человеком (часто умершим) объясняет роль медведя в сказках, ритуал воспитания медведя в человеческой семье, сознание интимных связей человека с медведем.

Характерной особенностью К. м. является её последовательно дуалистический характер. На разных уровнях проводится одно и то же основное противопоставление — верха, неба, востока, солнца, грома, жара, огня, птиц, с одной стороны, низа, земли, запада, месяца, воды, земных (подземных и водных) животных — с другой. Это деление у кетов соотносено с оппозицией двух дуальных половин племени по признаку вода — огонь: «половина людей огня» соотносена с верхним миром и птицами, «половина людей воды» — с нижним миром.

Согласно К. м., после появления земли происходило несколько потоков, во время которых «землю споласкивало», но люди и звери спаса-

Древо мировое, солнце, месяц, а также животные разных миров. Нартяная досочка, Красноярский музей.



лись, воскресая на торфяных островах. Предстоит ещё потоп, после которого всплывут торфяные кочки и несколько человек оживёт, из небытия восстанут мифологические герои: Альбэ, Дох и Бальнэ.

Историческое развитие К. м. в некоторых своих фрагментах может быть восстановлено благодаря выделению элементов, объединяющих К. м. с некоторыми другими мифологическими системами. Пантеон её, так же как и у североазиатских народов — энцев, энцев, нганасан, селькупов, хантов и манси, описывается набором трёх пар различительных признаков: 1) муж — жена, 2) старший — младший (обычно: родители — дети), 3) положительный — отрицательный. Так, Есь и соответствующие ему *Нум* у селькупов и энцев, *Нга* у энцев, *Нуми-Торум* у манси описываются одним и тем же набором признаков — мужской, старший, положительный; тогда как *Хоседэм* и соответствующие ей персонажи второго уровня характеризуются сочетанием признаков — женский, старший, отрицательный. Этому единству соответствует значительное сходство характеристик и вхождение в общие однотипные мифологические сюжеты. Анализ отдельных элементов К. м. указывает на её связь в древности с мифологией южносибирских народов и даже с иранской. Так, в образе и имени Калбесэм обнаруживаются связи с древнеиранским *Ахурамаздой*, монг. Хормустой, тувин. Курбусту. Кетский Каскет находит параллели в тувинских сказках об одном из вариантов трикстера Оскос-ооде. Не исключено, что южноазиатский культурный комплекс эпохи древнетюркских племенных объединений мог влиять на мифологию древних енисейских племён (в т. ч. кетов) и сам по себе и как передатчик иранских мифологических моделей. Некоторые мотивы К. м. уходят своими корнями в глубокую древность и обнаруживают ближайшие параллели не только среди соседних мифологических систем, но и у американских индейцев. Таков, например, кетский миф о разорителе орлиных гнёзд.

Герой мифа, спасаясь от преследования, попадает, качаясь для этого в люльке (что объединяет его с такими мифологическими героями, как сын земли), в верхний мир — на вершину «небесного дерева», где находится гнездо с птенцами орлицы. После того как герой заставляет орлят запищать, прилетает орлица и обещает ему дать орудия добывания огня, если тот принесёт ей коготь. Для добычи когтя герой отправляется в нижний мир, где добывает «шип» («иглу», или «коготь») мифологи-

ческой кетской рыбы. Обменяв коготь на мешок с орудием для добычи огня, герой возвращается домой. Соответствие этого мифа с однотипными мифами, исследованными К. Леви-Стросом, позволяет предположить, что кетский вариант этого мифа представляет собой осколок старого евразийского мифа, который лучше всего сохранился в американском мифе, относимом исследователями ко времени первоначального заселения Америки.

Лит.: Ануцин В. И., Очерк шаманства у енисейских остяков, СПб., 1914 (Сборник Музея антропологии и этнографии, т. 2, в. 2); Иванов В. В., Топоров В. Н., Кетская модель мира, в кн.: Симпозиум по структурному изучению знаковых систем, М., 1962; и х же, К вопросу о реконструкции кетского эпоса и его мифологических основ, там же; и х же, К описанию некоторых кетских семитических систем, в кн.: Труды по знаковым системам, т. 2, Тарту, 1966; и х же, Комментарий к описанию кетской мифологии, в кн.: Кетский сборник, М., 1969; Иванов В. В., Восстановление первоначального текста кетского мифа о разорителе орлиных гнёзд, в кн.: Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам, [Т.] 1 (5), Тарту, 1974; е го же, Связи фольклора и языков обско-угорских народов с кетским фольклором и языком, в кн.: Финно-угорские народы и Восток, Тарту, 1975; Топоров В. Н., О типологическом подобии мифологических структур у кетов и соседних с ними народов, в кн.: Кетский сборник, М., 1969; е го же, К вопросу об одном старом иранском культурно-историческом переживании у енисейских кетов и других народов Сибири и Центральной Азии, М., [1979]; Алексеева Е. А., Культ медведя у кетов, «Советская этнография», 1960, № 4; е го же, Кеты, Л., 1967; е го же, Домашние покровители у кетов, в сб.: Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в., Л., 1971 (Сборник Музея антропологии и этнографии, т. 27); е го же, Обряд и фольклор у кетов, в сб.: Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор, Л., 1974; е го же, Представления кетов о мире, в сб.: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (2-я половина XIX — начало XX в.), Л., 1976; Дульзон А. П., Сказки народов Сибирского Севера, [Т.] 1, Томск, 1972; Крейн и ович Е. А., Медвежий праздник у кетов, в кн.: Кетский сборник, М., 1969; е го же, Обряд кормления «дорожной» старухи у кетов, там же; Долнер К., Ethnological notes about the Yenisey-Ostyak, Helsinki, 1933; Shimkin D. B., A sketch of the Ket or Yenisei-Ostyak, «Ethnos», 1939, v. 4, № 3—4.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.
КЕФЭЛ (Κεφαλος), в греческой мифологии потомок *Девкалиона* (вариант: сын Гермеса, Apollod. III 14, 3), муж *Прокиды*, дочери царя Эреффея (Apollod. I 9, 4). *Прокида* изменила К. с Птелеонтом, соблазнившись золотым венцом, и затем бежала от гнева мужа к царю Миносу. Потом она примирилась с К., вернулась к нему и нечаянно была им убита на охоте тем самым копьём, которое она получила в дар от любимшего её Миноса. За это решением ареопага К. был изгнан из страны (Apollod. III 15, 1). В К. была влюблена богиня *Эос*, похитившая его (I 9, 4).

Миф о К. стал сюжетом европейской драматургии в эпоху Возрождения («К.» Никколо да Корреджо), обе его сюжетные линии: убийство *Прокиды* и любовь *Эос* к К. находи-

Кефал. Роспись краснофигурного лекифа «художника Пана» 470—460 до н. э. Бостон. Музей изящных искусств.



ли воплощенные на сцене в 17—18 вв. («Похищение К.» Г. Кьябреры, «*Прокида*» А. Арди, «К. и *Прокида*» П. Кальдерона, И. Э. Шлегеля, К. В. Рамлера). Оперы: «*Прокида и К.*» и «*Аврора и К.*» Р. Кайзера, «*Прокида и К.*» Г. К. Шюрмана, Ф. Арайи, А. Гретри, «*Аврора и К.*» Э. Т. А. Гофмана.

В изобразительном искусстве трагической судьбе *Прокиды* посвящены произведения Пьеро ди Козимо, Джулио Романо, П. Веронезе, Г. Рени, Аннибале Карраччи, Н. Пуссена, К. Лоррена и др., об истории второго сюжета мифа в европейской живописи см. в ст. *Эос*.

КЕФЕЙ (Κηφείας), в греческой мифологии: 1) эфиопский царь, сын *Бела* (Apollod. II 1, 4), супруг *Кассиопей*, отец *Андромеды* (II 4, 3). По решению Афины, после спасения *Андромеды* Персеем, К. был превращён в созвездие (Ps. — Eragosth. 15): 2) царь Аркадии, отец двадцати сыновей. Геракл просил К. вместе с сыновьями участвовать в походе против Лакедемона. К. согласился после того, как Геракл дал его дочери локон Гертонья в медном кувшине, обладавший свойством отпугивать врагов. К. боялся покинуть город Тегею, опасаясь вторжения неприятеля. В походе К. и его сыновья погибли (Apollod. II 7, 3). А. Т.-Г.

КЕЦАЛЬКОАТЛЬ («змея, покрытая зелёными перьями» или «драгоценный близнец»), в мифологии индейцев Центральной Америки одно из трёх главных божеств, бог-творец мира, создатель человека и культуры, владыка стихий, бог утренней звезды, близнецов, покровитель жречества и науки, правитель столицы тольтеков — *Толлана*. Имел много ипостасей, из которых наиболее важные: Эскаль (бог ветра), Глауискальпантекутли (бог планеты Венера), Шолотль (бог близнецов и чудовищ), Се-Акатль и др. К. — сын *Мишкоатля* и Чимальмат. Первые изображения К., обнаруженные в скульптуре ольмеков, относятся к 8—5 вв. до н. э. В этот период К. был олицетворением ветров с Атлантики, приносивших влагу на поля, и *культурным героем*, давшим людям маис. В 1—6 вв. н. э. культ К. распространился по всей Центральной Америке (см. *Кукумац*). Он стал верховным богом, творцом мира, создателем людей (см. в ст. *Миклантекутли*) и основателем культуры. К. добывает людям пищу: превратившись в муравья, он проникает в муравейник, где спрятаны зёрна маиса, выкрадывает их и передаёт людям. К. научил людей находить и обрабатывать драгоценные камни, строить, создавать мозаики из перьев, следить за движением звёзд и вычислять даты по календарю. В этот же период у К. появляются и функции покровителя жречества: по мифу, он является установителем жертвоприношений, постов и молитв. В последующий период К. вступает в борьбу со своим антиподом *Тескатлипокой*. Тескатлипока соблазняет старого К., и тот нарушает свои же



Кецалькоатль. Рисунок из Бурбонского кодекса.

запреты: пьянствует, вступает в общение с сестрой. С его подданными — тольтеками происходят несчастия, вызванные тем же Тескатлипокой. Огорчённый К. покидает Толлан и удаляется в добровольное изгнание в страну Востока, где умирает, а тело его сжигают. По одному из мифов ацтеков, К. после поражения в Толлане улетел на плоте из змей в восточную заморскую страну Тлялан-Тлапаллан, обещав через некоторое время вернуться из-за океана. Поэтому, когда бородатые испанские завоеватели высадились на восточном побережье Мексики в год, посвящённый К., то первоначально ацтеки приняли предводителя испанцев Кортеса за возвратившегося К.

К. изображался в виде бородатого человека в маске, с огромными губами, или в виде змеи, покрытой перьями. Число его изображений в рукописях и на памятниках скульптуры огромно. К ацтекам почитание К. пришло от хуастеков, поэтому в рукописях ацтеков он часто изображался в хуастекской одежде: высокая шапка из шкуры ягуара, такая же набедренная повязка, нагрудная пластинка в виде большой раковины, плюмаж из перьев кецаля. Главное святилище находилось в Чолуле (Мексика). Имя К. стало титулом верховных жрецов, правителей реального Толлана (Тулы). Р. В. Кинжалов.

КЕЧУА МИФОЛГИЯ. Сложилась примерно в первой половине 2-го тыс. н. э. До нач. 16 в. была распространена

на в районе империи инков — Тауантинсуу (большая часть территорий Эквадора, Перу, значительные части Боливии, Чили и Аргентины и южные районы Колумбии), где обитали кечуанские племена. К. м. частично вобрала в себя сходные по структуре верования и сюжеты других племён Тауантинсуу. Часть мифологических персонажей и связанные с ними мотивы составляли официальный пантеон инков, занимавших господствующее положение в кечуанском племенном союзе, а позже и в государстве.

Пантеон инков составляла триада небесных богов: солнце, гром и луна. Дополняющим, четвёртым элементом служило созвездие Плеяд. Солнце и гром, в свою очередь, были триипостасны. Бог солнца проявлялся в виде солнечного диска Инти, тройственного в едином лике (господин-солнце, сын-солнце и брат-солнце). Бог грома, тесно связанный с солнечным светом, также имел три ипостаси: «копьё свста» — молния, «луч солнца» — гром и молния и Млечный путь или созвездие Южного Креста. По представлениям кечуа, бог-громовник, разбивая камнем из своей пращи небесный сосуд с водой, посылал дождь. Луна была преимущественно женским божеством и ей отводилась роль сестры и жены солнца. Верховный инка считался сыном солнца и его представителем на земле. По К. м., земля существовала извечно. Вся вселенная, согласно космогоническим мифам, воспринималась как единое целое, состоявшее из трёх миров: верхний мир (ханан пача), где обитали небесные боги; внутренний мир (уку пача), т. е. поверхность земли; и нижний мир (хурин пача) — царство хтонических божеств. Связующим элементом между этими тремя мирами служили две огромные змеи. Находясь в нижнем мире, они жили в воде; выходя на землю (во внутренний мир), одна змея двигалась вертикально, принимая вид огромного дерева — от земли до неба, другая — превращалась в реку Укаяли; в верхнем мире одна становилась радугой, другая — молнией. Нижний мир, будучи владением тёмных сил, по некоторым мифам являлся одновременно и местом происхождения человека. В большинстве мифов рассказывается, что все люди вышли на свет из лона матери-земли (*Пачамамы*) через озёра, источники, пещеры. Каждая община имела такое место рождения, чтимое совместно. В К. м. имеется несколько вариантов мифов о возникновении рода собственно инков. Согласно одному из них, отец-солнце и мать-луна послали на землю своих детей — сына *Манко Капака*

Кецалькоатль. Часть каменной плиты 9—12 вв. Мехико, Национальный музей антропологии.



и дочь Маму Окльо. Отец-солнце вручил Манко Капаку золотой жезл, для того чтобы там, где он войдёт в почву, дети солнца основали город, которому впоследствии суждено превратиться в столицу великой державы. Манко Капаку удалось вонзить жезл в землю в долине Куско близ горы Уанакури. Здесь сын солнца, первый Инка, и его сестра-жена выполнили наказ отца и основали своё государство.

Представления кечуа о цикличности истории человечества связаны с мифами о «четырёх поколениях». Первыми были «древние люди — виракочи». Они носили одежды из листьев, жили в пещерах и знали единого бога — *Виракочу*. Эти люди очистили землю от змей, хищников, карликов, дикарей и начали возделывать землю. Следующее поколение — «древние люди» — стало возделывать поля, в т. ч. террасы, и проводить каналы, строить дома. «Древние люди» носили одежду из шкур, поклонялись единому богу — грому-молнии в трёх лицах (отец, старший сын и младший сын). Третье поколение — «дикие люди» — размножилось как морской песок. «Дикие люди» умели ткать, жили в каменных домах с соломенными крышами; общественной жизнью управляли вожди. «Дикие люди» строили дороги, развели множество скота, добывали золото, серебро, медь, свинец, олово. У них были развиты ремёсла, имелось постоянное войско, т. к. случались войны из-за пастбищ, полей, вод. Поклонялись они *Пачакамаку*. Это поколение было уничтожено потопом. Последнее поколение — воины — забросило многие земли предков и расселилось в труднодоступных местах, по вершинам и скалам, построив там крепости. Это были отважные воины и охотники. Покойников хоронили в склепах с едой, одеждой и умерщвлёнными женщинами. Вожди имели по нескольку жён, были окружены почитанием. Своего бога они называли «творец людей». Космогонический миф относился только к последнему этапу человечества. Бог-демиург Виракоча, сотворив светила, немедленно сотворил и нынешнее поколение людей. Кечуа поклонялись земле, наряду с этим существовал и культ воды (см. статьи *Кочамама* и *Париакка*); озёрам и рекам приносили жертвы, в каждом городе инкской эпохи имелись храмовые водоёмы, где производились ритуальные омовения. Почитались также пума, медведь, лиса; из птиц — кондор, голубь, сокол; из рептилий — змея, жаба. В земледелии, при первой пахоте и сборе урожая чтислись духи растений: *Сарамама* (покровительница кукурузы), *Кокамама* (покровительница коки), *Асомама* (покровитель-

ница картофеля) и др. Повсеместно почитались духи, обладавшие сверхъестественной силой — *уаки*. Души мёртвых уходили в «землю немых», местонахождение которой неопределённо. Путь туда лежал через пропасть по волосному мосту, по которому душу проводили чёрные собаки. Считалось, что мёртвые прорастали и выходили из земли в виде живых людей. Культ предков требовал постоянных жертвоприношений (главным образом маис, морские свинки, ламы). Жертвы приносились и божествам, особенно большие при стихийных бедствиях: кровавые (люди, особенно дети до 10 лет, ламы) и бескровные (кока, маисовая мука и др.). С приходом испанских завоевателей был уничтожен официальный, храмовой культ небесных богов. Тем не менее мифотворчество в индейской среде продолжалось вплоть до 20 в., приняв в значительной мере синкретические формы (использовались сюжеты европейского фольклора и христианского мифа).

Лит.: Гарсиласо де ла Вега, История государства инков, пер. со старонсп., Л., 1974; Valcárcel L., Historia del Perú antiguo, v. 1—3, Lima, 1971. С. Я. Серов.

КИБЕЛЛА (*Кибелла*), в греческой мифологии богиня фригийского происхождения, близкая по своим функциям богине *Рее* и иногда отождествлявшаяся с ней. Носила также имена: Кивева, Диндимена, Идейская мать, Великая мать богов. Мифы о К. связаны с историей юного *Аттиса*. Богиня требует от своих служителей полного подчинения ей, забывая себя в безумном восторге и экстазе, когда жрецы К. наносят друг другу кровавые раны или когда неофиты оскоряют себя во имя К., уходя из мира обыденной жизни и предавая себя в руки мрачной и страшной богини. На золотой колеснице с зубчатой в виде башни короной на голове К. появлялась всегда в окружении безумствующих *корибантов* и *куретов*, диких львов и пантер. Она — владычица гор, лесов и зверей, регулирующая их неиссякаемое плодородие. Культ К. в Риме был введён в 204 до н. э. в конце 2-й Пунической войны, в период активной экспансии Рима на Восток. Культ К. слился с чисто римским представлением о богине посевов и жатвы *Олс*. Празднества в честь К. были наиболее пышными в эпоху империи, когда особое развитие получил религиозный синкретизм и К. стала почитаться как покровительница благосостояния городов и всего государства. Овидий в «Фастах» подробно рассказывает об учреждении Мегалезийских игр в честь К. (Ovid. Fast. IV 179—372). Лукреций в поэме «О природе вещей» рисует картину шествия Идейской ма-

тери — защитницы городов, дарующей плоды земли (Lucr. II 600—643). А. Г. Г.

КИБЕРОТ, в мифологии индейцев яруро (Венесуэла) женский злой дух. К. — хозяйка подземного мира, где, по представлениям яруро, живут «народы», родственные людям, например кайманы. К., проникая в тело человека, вызывает болезнь, но *Кума* с помощью шамана может изгнать из человека злого духа. Л. Ф.

КИБУКА, в мифологии ганда божество войны. Согласно мифам, К. — младший брат бога *Мукаса*; был послан им на помощь царю Накибинге, воевавшему с ньоро. Во время сражения К. влетел в облако и оттуда поражал ньоро своими стрелами и копьями. Благодаря его помощи ганда выиграли у ньоро первое сражение. Однако К. нарушил запрет *Мукаса* общаться с женщинами ньоро и увёл одну из пленниц в свою хижину. Узнав его секрет — кто он такой и где находится во время битвы, она ночью убежала к своим. Когда наутро сражение возобновилось, ньоро стали стрелять из луков по облакам и смертельно ранили К. Он спустился на облаке на большое дерево и умер, а Накибинге в множестве его людей были убиты. Тело К. спустили с дерева и похоронили. Согласно варианту, раненый К. уронил свой щит. Ньоро оставили его себе, за что были наказаны: среди них распространилась ранее неизвестная болезнь. Тогда ньоро вернули щит ганда, которые поместили его в храме, построенном в честь К., вместе с другими священными реликвиями.

После смерти К. богами войны стали сыновья *Мукаса* — *Ненде* и *Кирабира*. Главный из них — *Ненде*, он даёт советы во время войны и посылает своих представителей в военные походы. У *Ненде* шесть посвящённых ему жён, которые никогда не покидают ограды храма. Е. К. **КИГВА**, в мифологии бантуязычного народа ньяруанда (Руанда) предок и первый царь, выступающий (наряду со своим братом *Лутутси*) в роли культурного героя. Происхождение К. связывают с божеством *Имана*. *Имана* создал две страны: верхнюю, которая находится над облаками, солнцем и звёздами, и нижнюю — землю. В верхней стране он сотворил полезные растения, деревья, животных и людей. Одна бесплодная женщина отправилась к *Имана* с просьбой дать ей детей. Он обещал помочь при условии, что она сохранит всё в тайне; взял глину, смочил её слюной и слепил человеческую фигурку; передав её женщине, велел положить в сосуд и в течение девяти месяцев наполнять его молоком утром и вечером. По прошествии

этого срока женщина услышала плач, доносившийся из сосуда, вынула оттуда ребёнка, вымыла его и сказала мужу, что родился ребёнок (впоследствии названный К., а его мать стала именоваться Ньинакигва, «мать Кигва»). Затем она получила от Имана сына Лутутси и дочь Ньинабатутси («мать народа тутси»). К. и Лутутси стали искусными охотниками, а Ньинабатутси лучше всех плела циновки, изготовляла корзины, готовила пиво.

Однако Ньинакигва не сдержала слова, данного Имана; её сестра, которая также была бесплодной, выпытала у неё тайну появления детей. Разгневанный Иман покарал Ньинакигва, разлучив её с детьми, которых он изгнал в нижнюю страну. Очувшись на земле, К., его брат и сестра десять дней страдали от холода, голода и болезней. Сжалившийся над ними Иман, к которому они обратили свои мольбы, послал им огонь — молнию, семена полезных растений, кузнечный молот и мехи, мотыгу и другие необходимые орудия. К. с братом и сестрой принялись за работу: К. срезал траву, Лутутси мотыжил, Ньинабатутси сеяла, и уже на другой день семена вззошли, а через несколько дней был снят первый урожай.

Однажды один из жителей нижней страны, предки которых были некогда также изгнаны Имана, пришёл к жидне К. и увидел огонь, возделанные поля, засеянные невиданными до тех пор растениями. «Дети Имана» угостили его и дали ему немного еды с собой. Вслед за ним пришли просить пищу и другие. К. предложил помочь ему обработать землю, а за это дал им семена и необходимые орудия. К. был признан царём Руанды. Когда мотыга изнасилась, К. и Лутутси стали плавить руду и ковать мотыги. Они обучили кузнечному делу народ хуту, и с тех пор хуту изготовляют мотыги в Руанде. Когда народ тва, живший в лесу, попросил у К. защиты от диких зверей, К. и Лутутси дали им копыя и научили изготовлять луки и стрелы; и тва тоже подчинились К.

Иман через Мутабази передал К., Лутутси и Ньинабатутси скот — по паре животных каждого вида — и велел К. взять в жёны свою сестру. У них родились три сына и три дочери, старшая из которых впоследствии по приказанию Имана вышла замуж за Лутутси. Мутабази, ставший кровным братом К., остался жить на земле. Однако люди из зависти убили его. Иман воскресил Мутабази, но он не остался в нижней стране, а перенёсся по молнии к Имана. Оттуда он продолжает заботиться о благополучии Руанды, и когда наступает тяжёлое для страны время, дух Мутабази вселяется в одного из сыновей царя.

Лит.: Coupias P., Tradition et légende des Batutsi sur la création du monde et leur établissement au Ruanda, «Anthropos», 1908, t. 3, № 1; Meyer H., Die Barundi, Lpz., 1916.

Е. С. Котляр.

КИДЖА (корейское чтение китайского имени Ци-цзы или Ци-цзы), в корейской мифологии культурный герой, легендарный основатель государства Чосон (т. н. Киджа Чосон) после более тысячелетнего правления Тангуна. Династия К. будто бы господствовала на северо-востоке Китая и севере Кореи 929 лет. К. — выходец из Китая. Его собственным именем было Сюй-юй, а Ци-цзы происходит от названия владения Ци (недалеко от современного Тайюаня, провинция Шанси) и ранга знатности «цзы». В «Ши цзи» («Исторические записки», I в. до н. э.) Сыма Цяня встречается также его имя с заменой первого знака на иероглиф «кай» (кор. «кэ»), «открывать», по-видимому, из-за табу на иероглиф «цзи» в имени. Отсюда некоторые корейские историки связывали К. с культом солнца, фонетически возводя его имя к Хэджи («сын солнца»). Согласно легендам, записанным в китайских источниках начала н. э., К. был дядей последнего правителя династии Инь — Чжоу-синя (по традиционной хронологии 1154—1122 до н. э.). Попав к нему в немилость, К. был посажен в тюрьму. После разгрома иньцев чжоускими войсками, которыми руководил У-ван, он был освобождён из заточения, но отказался служить победителю. Со своими приближёнными К. ушёл на восток в земли Чосон, где будто бы в 1121 до н. э. и основал государство, которое было признано домом Чжоу. Китайские источники («Хоу Хань шу» — «История Поздней Хань» Фань Е, 5 в., и др.) приписывают К. «культурную миссию»: якобы он «научил народ [Чосон] обрядам и справедливости, земледелию и шелководству, установил восемь запретов, после чего не запирали дверей в домах и не было краж...». Прослышав о мудрости К., чжоуский У-ван стал расспрашивать его об управлении государством и народом, и тот поведал ему «Великий закон» (Хун фань) в 8 разделах, которым устанавливались этические нормы и правила отношений между людьми (приводится в «Шан шу» — «Книге истории», 3 в. до н. э.). Многие современные корейские историки считают версию о приходе К. в Чосон несостоятельной: образ добродетельного и «просвещённого» правителя был канонизирован китайской и корейской конфуцианской историографией с целью обоснования прав ханьских переселенцев на захваченные ими земли в местах проживания древнекорейских племён.

Культом К. (поклонение «духу» К.) был распространён в I в. до н. э. только в районах проживания потомков китайских переселенцев, первоначально в четырёх ханьских округах на территории бывшего Древнего Чосона, позже и в государстве Когурё. В период Корё (10—14 вв.), когда активизировался процесс освоения конфуцианских принципов государственного устройства, он вновь был воскрешён: в 1102 была сооружена гробница К. в Пхеньяне.

Лит.: Сыма Цянь, Исторические записки, пер. с кит., т. 1, М., 1972, с. 177—78, 318—19; «Шу цзин», в кн.: Древнекитайская философия, т. 1, М., 1972, с. 104—11, 309; Джарылгасинова Р. Ш., Корейские мифы о культурных героях, сб.: Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии, М., 1970, с. 69—70; Ли Джинч, Каджосон ёнгу (Исследование о Древнем Чосоне), Пхеньян, 1963, с. 124—36.

Л. Р. Концевич.

КИИ, в восточнославянской мифологии герой. Согласно легенде (в «Повести временных лет») К. с младшими братьями Щеком и Хоривом — основатель Киева: каждый основал поселение на одном из трёх киевских холмов; легенда известна также в древнеармянской передаче, где Киев назван Куаром. Возможно, имя К. происходит от *kij-, обозначения божественного кузнеца, соратника громовержца в его поединке со змеем. Украинское предание связывает происхождение Днепра с божьим ковалём: кузнец победил змея, обложившего страну поборами, впряг его в плуг и вспахал землю; из борозд возникли Днепр, днепровские пороги и валы вдоль Днепра (Змиевы валы). См. также *Лыбедь, Крак*.

Лит.: Марр Н. Я., Книжные легенды об основании Куара в Армении и Киева на Руси. Избранные работы, т. 5, М.—Л., 1935; Иванов В. В., Топоров В. Н., Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян, в кн.: Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев, М., 1976.

В. И., В. Т.

КИКЙМОРА, шишимора, в восточнославянской мифологии злой дух дома, маленькая женщина-невидимка (иногда считается женой домового). По ночам беспокоит маленьких детей, пугает пряжу (сама любит прясть или плести кружева — звуки прядения К. в доме предвещают беду); враждебна мужчинам. Может вредить домашним животным, в частности курам. Основными атрибутами (связь с пряжей, сырными местами — подсыбицами, темнотой) К. схожа с мокушей, злым духом, продолжающим образ славянской богини *Мокоши*. Название «К.» — сложное слово, вторая часть которого — древнее имя женского персонажа *мары*, моры.

В. И., В. Т.

КИКЛОПЫ, циклопы (Κύκλωπες), в греческой мифологии сыновья Урана и Геи, великаны с одним глазом посреди лба (название «К.»



Ослепление Полифема. Фрагмент росписи протоаттической амфоры из Элевсина. 670—650 до н. э. Элевсин, музей.

означает «круглоглазые», мощные и дикие. Их имена: Бронт — «гром», Стероп — «молния» и Арг — «перун» — указывают на связь К. со стихийными силами природы (Hes. Theog. 139—146). К. принадлежат к древнейшему поколению богов; они были сброшены Ураном в тартар, но Зевс освободил их и воспользовался их силой, мощью и сноровкой в борьбе с титанами, когда К. вручили ему громы, молнии и перуны

Кикимора. С рисунка И. Я. Билибина.



(Apollo. I 2, 1). Они ковали Зевсу грозное оружие, но Аполлон перебил К., выковавших перун, которым Зевс порази́л Асклэпия (III 10, 3—4). У Вергилия К. — подручные Гефеста в недрах Этны, где они куют колесницу Марса, эгиду Паллады и доспехи Энея (Aen. VIII 416—453).

У Гомера К. — племя гордых и злых великанов, они обитают в глубоких пещерах, не знают законов и ремёсел, не пахут и не сеют, питаются плодами, которые рождает сама земля. Единственное их богатство — стада. Знаменит рассказ Одиссея об ослеплении им К. Полифема, сына Посейдона (Od. IX 105—542). В эллинистической поэзии (у Феокрита в Идиллии XI) Полифем изображён в забавно-ироническом духе, влюблённым в нимфу Галатею.

Лит.: Julien P., Le thème du Cyclope dans les littératures grecque et latine, P., 1941. А. Т.-Г.

КИКН (Κίχνος, «лебедь»), в греческой мифологии: 1) сын Аполлона и Фирни (Ant. Liber. 12) (вариант: Гирни), красавец-охотник, живший в окрестностях Калидона. Многие юноши хотели дружить с К., но он отталкивал всех своей надменностью и дурным нравом. Когда от К. отказался последний друг, он вместе с матерью бросился в Калопское озеро; Аполлон превратил обоих в лебедей (Ovid. Met. VII 371 след.); 2) сын Посейдона и Калики (Hug. Fab. 157), отец Тенеса и Гемитея. После смерти первой жены вступил в брак с Филономой, которая пыталась соблазнить пасынка Тенеса. Отвергнутая им мачеха оклеветала обоих детей. К. приказал Тенеса и его сестру поместить в ящик и сбросить в море. Ящик прибило к острову; Тенес стал царём этого острова и дал ему своё имя (Тенедос) (Apollo. epi. III 24; Paus. X 14, 2). Узнав, что он стал жертвой обмана, К. приказал закопать Филоному живой в землю. Отправившись на розыски сына, К. нашел его на острове. К. в Тенес принял участие в Троянской войне на стороне троянцев и погиб от руки Ахилла (Aristot. Rhetorica II 22). Овидий сообщает, что Тенес погиб при защите своего острова, а К. был превращён отцом в лебеда (Ovid. Met. XII 72—145); 3) сын Ареса и Пелопии (иногда Пирены). К. вызвал на единоборство Геракла; когда Арес стал поддерживать сына, Зевс, кинув посреди борющихся перун, прекратил борьбу (Apollo. II 5, 11), и Арес превратил К. в лебеда (Hug. Fab. 31); 4) сын Сфенедея, царь лигуров, друг Фазтона, так оплакивавший его смерть, что Аполлон превратил его в лебеда (Verg. Aen. X 189 след.; Hug. Fab. 154). К. был помещён как созвездие Лебедь на небо (Ovid.



Битва Геракла с Кикном. Фрагмент росписи чернофигурной гидрии. Ок. 510 до н. э. Рим, Ватиканские музеи.

Met. II 367 след.); 5) один из женихов Пенелопы, убитых Одиссеем (Hom. Od. XVI 245; Apollo. epi. VII 27). В мифах о К. отразился мотив о превращении убитых горем или погибших людей в птиц, крики которых казались печальными.

КИКОНЫ (Κίχονες), в греческой мифологии (Hom. Od. IX 39—61) народ, с которым столкнулись Одиссей и его спутники после отплытия из-под Трои. Корабли Одиссея были прибиты ветром к городу К. Исмару; город ахейцы разрушили, мужчин перебили, а женщин взяли в плен. Не вняв совету Одиссея тотчас покинуть землю К., его спутники остались пировать на берегу и подверглись нападению К. из других городов, подоспевших на выручку своим соплеменникам. В этом сражении Одиссей потерял по шесть человек с каждого корабля. Встреча с К. — один из немногих эпизодов скитаний Одиссея, поддающихся достоверной локализации [видимо, речь идёт о фракийском племени К., жившем на северном побережье Эгейского моря, западнее реки Гебр (современная Марица)].

КИЛЛЕНА (Κελλίην), в греческой мифологии нимфа, супруга Пеласага, мать Ликаона, царствовавшего в Аркадии и наказанного Зевсом вместе с 50 сыновьями за нечестность и заносчивость (Apollo. III 8, 1). Гора в Аркадии, на которой родился Гермес, носила имя К. (Hunt. Hom. III 3).

КИМ АЛЬДЖИ, в корейской мифологии предок рода Ким в древнекорейском государстве Силла. Миф о К. А. — один из арханчных мифов о первопредках родовых фамилий, по своему характеру близких к мифам об основателях государств. Сохранился в двух версиях. Согласно «Самгук саги», в 65 в 3-ю луну правитель Силла Сок Тхархэ, услышав ночью пение петуха в лесу Сирым, послал туда на рассвете князя Хогона («князь тыква», прозван так

потому, что приплыл из Японии в Силла, привязав тыкву-горлянку к поясу). Вернувшись, тот сообщил, что на ветвях дерева повешен сундук золотого цвета, а под ним — белый петух. Тогда правитель, сам отправившись туда, открыл сундук, в котором оказался мальчик необыкновенной красоты. С тех пор лес стал называться Керим. Мальчик был взят во дворец. Он отличался исключительными способностями. Его нарекли Альджи («дитя»), а фамилию дали Ким, потому что он появился из золотого сундука (Ким и слово «золото» — «кым» — пишутся одним и тем же иероглифом). Сок Тхархэ назначил К. А. министром, а потомок К. А. в седьмом колене, Мичху, в 262 стал правителем Силла, т. е. род Кимов начал с тех пор править страной. Отличающаяся деталями версия мифа о К. А. записана в «Самгук юса». С мифом связано топонимическое предание о происхождении названия страны Керим (Силла). Некоторые исследователи усматривают общность этого мифа с мифами о Кымва («золотой лягушонок») у восточных пуй и о Ким Суро у племён кая. По мнению корейского историка Ли Бендо, во всех этих мифах иероглифом «ким/кым» первоначально передавалось корейское слово «старешина», «жрец» и лишь потом фамилия правителей Силла.

Лит.: Ким Бусик, Самгук саги, пер. М. Н. Пака, М., 1959, с. 81, 101—102, 302, 306; Кодз чонги сорхва чил (Собрание древних образов биографий и прозаических форм корейского фольклора), Пхеньян, 1964, с. 113—14; Хон Ги му н, Чосон синхва ёнгу (Исследование корейских мифов), Пхеньян, 1964, с. 95—101.

Р. Д. Концевич.

КИМ КУИ («золотая черепаха»), дух-покровитель, занимавший важное место в государственной символике Вьетнама. Черепаха символизировала долголетие и прочность: каменные стелы с надписями воздвигались на спинах каменных черепах. Кроме того, считалось, что черепаха связана с магией и предсказаниями судьбы; «начертанные» природой знаки на панцирях черепах иногда воспринимались как проорицания, поэтому о таких диковинных черепахах, преподносимых государю, упоминалось в исторических хрониках. Рассказ о К. К. связан со строительством государем Ан Зыонгом (258—207 до н. э.) крепости Колоа — К. К. изгнала злых духов, мешавших строительству крепости, и подарила государю свой коготь, из которого был выточен спусковой крючок для волшебного самострела. Этот сюжет переключается с известным у мьянгов и некоторых других народов Вьетнама мифом о черепахе, научившей людей строить свайные дома. Образ черепахи — духа-покровителя появляется в популярной легенде о священном

мече, с помощью которого полководец Ле Лои изгнал в начале 15 в. из Вьетнама китайских завоевателей. Черепахе Ле Лои возвратил священный меч на озере в Ханосе, которое носит теперь название Озера возвращённого меча (Хо Хоанкием). На этом озере в храме Нефритовой горы имеется изображение черепахи, уносящей священный меч. Н. Н.

КИМ СУРЬ, в корейской мифологии культурный герой, основатель государства у племён кая в нижнем течении реки Нактонган в районе Кимхэ (провинция Кёнсан-Пукто). Согласно мифу, помещённому в «Караккуки» («Записи о государстве Карак», сер. 11 в.) и вошедшему в «Самгук юса», людям племён кая, жившим после сотворения мира на юге Корейского полуострова, в 42 на 3-й день 3-й луны человеческий голос изнутри горы Пукквиджи («Гора северной черепахи») сказал, что по повелению неба он прибыл основать государство. Когда жители исполнили ритуал встречи духа правителя, раздался страшный грохот, и с неба на верёвке темно-лилового цвета спустился золотой сундук, в котором оказалось шесть золотых яиц, круглых, как солнце. На следующий день из яиц появились мальчики величавой внешности. Через десять дней они стали ростом в 9 ча (1 ча — 30,3 см), внешностью походили на дракона, имели восьмицветные брови и двойные зрачки. Появившегося первым при жизни звали Суро, а после смерти — Сурын. Так как родился он из золотого яйца, он получил фамилию Ким (см. об этом в ст. Ким Альджи). Он стал правителем страны Тэгарак («Великий Карак»). Остальные братья ушли к другим кая и основали пять племенных государств (общин). К. С. отличался большой мудростью и будто бы прожил 158 лет. Для поддержания культа К. С. в Кимхэ воздвигли усыпальницу. Возможно, под именем К. С. изображён один из реально существовавших вождей каяских общин позднего времени, но для обоснования более древнего происхождения этому образу придана мифологическая окраска. Миф о К. С. относится к серии мифов о рождении первопредков из яйца. Рождение из яйца, олицетворяющего солнце, неперенная связь героев с небом (сам К. С.) и водной стихией (его супруга) и другие черты сближают миф о К. С. с другими мифами об основателях корейского государства (см. Тонмён, Пак Хёккосо) и мифами народов Юго-Восточной Азии. И в других частях мифа о К. С. обнаруживается много общего как с ранними, так и с поздними корейскими мифами: в эпизодах состязания в искусстве

первоплощений между К. С. и Сок Тхархэ, прибытия из заморской страны будущей супруги К. С. — Хо Хванок, кончины К. С. и его супруги. Миф о К. С. известен в несколько изменённой версии. В «Осан пурён» («Изображение будды на горе Осан — Рыбей»), помещённом в «Самгук юса», говорится, что с неба упало на берег яйцо, превратившееся в человека, который стал управлять страной Карак. Это и был К. С. И далее в повествование вводятся дракон, злые духи в женском облике, Будда и др.

Лит.: Ким Бусик, Самгук саги, пер. М. Н. Пака, М., 1959, с. 42, 84—85; Кодз чонги сорхва чил (Собрание древних образов биографий и прозаических форм корейского фольклора), Пхеньян, 1964, с. 249—61; Хон Ги му н, Чосон синхва ёнгу (Исследование корейских мифов), Пхеньян, 1964, с. 109—18. Р. Д. Концевич.

КЙНГУ (аккад.), в аккадской мифологии чудовище. Согласно космогонической поэме «Энума элиш», К. вместе с другими чудовищами и драконами был создан богиней Тиамат, стремившейся отомстить «молотым» богам за убийство её мужа Ансу (Абзу). Она делает К. своим мужем, вручает ему «таблицы судеб» и отправляет сражаться с Мардуком. Но тот отнимает у К. «таблицы судеб» и убивает К., а затем, смешав глину с кровью убитого К., создаёт вместе с богом Эйей людей. В. А.

КЙНИ, в мифологии лакцев, дидойцев (Кйне), даргинцев (Куне), рутульцев (Тушед рышбе), татов (Нумнегир), добрый дух, покровитель рода, семейного очага; приносит изобилие в дом. Согласно многим поверьям, К. невидим, является в дом в пятницу (чтобы задобрить К., хозяйки смазывают в пятницу горячие печки жирным куском мяса или маслом).

По поверьям лакцев, К. выступает в зооморфном облике — в виде кошки, хомяка, змеи с ногами и золотыми рогами; на муке, которую хозяйка насыпает для него в тарелку, оставляет следы; человеку, увидевшему К., суждено счастье. Звук, издаваемый жуком-древоточцем, лакцы осмысливают как звуки К., свидетельствующие о покровительстве духа дому.

По представлениям даргинцев, К. — женщина высокого роста, с большими грудями, с длинными волосами до пят; обитает в центральном столбе дома. Её уход из дома предвещает беду, сама же она зла не причиняет.

В мифологии татов Нумнегир имеет облик ласки, большой крысы. Первоначально считался добрым духом; по поверьям шкурка одного из этих животных, прибитая над постелью роженицы, больной, могла предохранить их от злых духов. Постепенно

представления о Нумнегире модифицировались; он стал рассматриваться как предвестник несчастья (отсюда его название, означающее «имя, которое не произносишь»).

КИНЬР (Κίνυρα), в греческой мифологии кипрский царь, сын Аполлона (вариант: Сандака, Apolloд. III 14, 3), родоначальник Кинирадов — потомственных жрецов Афродиты Пафосской, учредивший в городе Пафос культ этой богини (Tacit. Hist. II 3). К. обучил жителей острова музыке, танцам, а также литью бронзы и пользованию металлическими орудиями (Strab. XVI 2, 18) (вариант: К. был правителем города Библ, откуда перенёс финикийскую культуру на Кипр). Наиболее популярны миф о любовной связи К. и его дочери Мирры, приведшей к рождению *Адониса*; когда греховная связь К. была обнаружена, он покончил с собой (Ovid. Met. X 298 след.).

КИННАРЫ (др.-инд. kinnarās, букв. «что за люди»), в индуистской мифологии класс полубожественных существ, представляемых либо как люди с конскими головами (ср. греч. кентавров), либо как птицы с головами людей. К. считаются детьми риши *Кашьяпы* (подобно ракшасам, нагам, обезьянам) или самого *Брахмы*, родившимися из его стопы. К. принадлежат к свите бога *Куберы* и, как и гандхарвы, являются небесными певцами и музыкантами. В позднем индуизме К. отождествляются с кимпуритами — существами полубожественной-полуживотной природы.

Лит.: Panchamukhi R. S., Gandharvas and Kinnaras in Indian iconography, Dharwar, 1951.

КИНОРОХИНГАН И ВАРУНСАНСАДОН, в мифологии дусунов Сабаха (Восточная Малайзия) демиурги, муж и жена, появившиеся из изначальной скалы (ср. *Лумимут*). Варунсандон создала землю из комков грязи с собственного тела, а кузнец Кинорохинган выковал небо. Затем они создали из земли людей, которым, однако, нечего было есть. Тогда К. и В. из сострадания к людям убили свою дочь Тогорионг, и из частей её тела возникли культурные растения (ср. *Ханцувеле*).

КЙНТУ, в мифологии ганда первопродок, первый человек, пришедший на землю, культурный герой и обожествлённый царь. В одном из вариантов К. — сын божества неба Гулу, в другом — сын бога *Катонда*. В ряде мифов повествуется о божественном, небесном происхождении не К., а его жены Намби — дочери Гулу. Прежде чем дать согласие на брак своей дочери с К., отец Намби подвергает его брачным испытаниям: предлагает ему съесть еду, приготовленную на 100

человек; разрубить скалу медным топором, набрать кувшин росы и др. К. успешно справляется с этим.

Собравшись отправиться вместе с женой на землю, К. взял с собой коров, козу, овцу, курицу, корень бананового дерева, бататы, маис и др. Гулу предупредил их, чтобы они ни в коем случае не возвращались, даже если что-нибудь забудут, т. к. брат Намби — Валумбе (смерть) хочет пойти вместе с ними. Однако Намби всё же вернулась с поллуты, т. к. забыла взять зерно для курицы. Ей не удалось ускользнуть от Валумбе, он последовал за Намби на землю. Намби посадила принесённые с неба растения, земля покрылась мансом и банановыми деревьями; скот размножился. У К. и Намби родилось много детей, но после ссоры с Валумбе дети стали умирать. Сжалившись над К., Гулу послал на землю другого брата Намби — Кайкузи, чтобы тот помешал Валумбе убивать. Кайкузи приказал всем людям оставаться в своих домах до тех пор, пока он не поймает Валумбе, и не шуметь, если они вдруг его увидят. Но когда Кайкузи выманил Валумбе из-под земли, дети нарушили запрет. Услышав их крики, Валумбе вернулся в землю. Кайкузи сказал К., что больше ничего нельзя сделать, и возвратился на небо. С тех пор смерть живёт на земле.

Согласно мифу, К. — родоначальник царской династии ганда; он научил людей готовить одежду, ввёл некоторые обряды, ритуальные предметы, установил пищевые запреты и др.

Вокруг К. циклизуются и мифы о кузнецах. Согласно одному мифу, первым кузнецом был сын К. Муланга. По другому варианту: первый кузнец пришёл из Ньоро и стал царским кузнецом при дворе К., который и сам часто работал вместе с ним. Кузнец и его потомки завоевали важное положение при дворе.

По одному из вариантов, когда К. умер, вожди и жрецы объявили, что он скрылся в лесу, а сами тайно похоронили К. в могиле за его домом, обернув тело в коровью шкуру и прикрыв могилу от диких животных колючим кустарником. Верховный жрец сторожил могилу до тех пор, пока можно было отделить от трупа челюстную кость, которую затем поместили в храм. Храм К., где подерживался священный огонь, находился на горе Магонга. Перед храмом было священное дерево К., выросшее из корня бананового дерева, принесённого когда-то с неба. В священном лесу К. ему совершали жертвоприношения.

КИПАРИС (Κελλάριος), в греческой мифологии юноша, сын *Телефа*,

любимец Аполлона. Овидий в «*Метаморфозах*» (Ovid. Met. X, 106—112) рассказывает историю о привязанности К. к прекрасному оленю, которого он однажды случайно смертельно ранил и горько оплакивал. Боги, по просьбе К., превратили его в дерево пещанку, чтобы он мог вечно тосковать по своему другу; безутешен был и Аполлон. В образе К. — древние черты растительного демонизма и фетишистского обортничества.

КИРЕМЕТЬ, в мифологии чувашей название категории духов, в которых превращались души почитаемых людей (в частности, предков, колдунов), а также название святилища, связанного с поклонением им. Некоторые исследователи термин «К.» производят от араб. карамат, «чудо», другие — от древнего названия духа или божества народов Евразии [сохранившегося у некоторых народов в разных вариантах: «кёрмос» (низшие духи) у алтайцев, «кёрмұш» — дух-покровитель дома у телеутов и т. д.]. Считалось, что К. оказывают помощь и спасают от беды, но могут также принести несчастье. Некоторые К. считались враждебными духами, и их умилостивляли жертвоприношениями. Ряд К. (Валем-худжа, Вылари ырасем и др.) был широко известен чувашам, но большинство их почиталось лишь населением округи или даже одной деревни. Практически у каждой деревни имелись свои К. Некоторые К. генетически связаны с мусульманским культом святых (напр., Валем-худжа).

Лит.: Сбоев В., Чувашь в бытовом, историческом и религиозном отношениях, М., 1865; Денисов П. В., Религиозные верования чувашей, Чебоксары, 1959, с. 63—71, 76.

КИРЕНА (Κορῆνη), в греческой мифологии фессалийская нимфа, дочь царя *лаицея* Гипсея, правнучка *Океана*. К. — обительница лесов, охранительница стад, бесстрашная охотница, в которую влюбился Аполлон и умчал в Ливию, где она родила *Аристея*. К. считалась основательницей одноимённого города в Ливии. История любви Аполлона к К., приход бога к кентавру Хирону за советом, а также пророчество кентавра о счастливом будущем К. и её потомства рассказаны Пиндаром (Pind. Pyth. IX).

КИРЬРИША (Kirigisa, «великая богиня»), в эламской мифологии богиня-мать. Первоначально почиталась лишь на юго-востоке Элама, в местности Лиян (Бушир). С кон. 3-го тыс. до н. э. её культ стал распространяться по всему Эламу. В нач. 2-го тыс. до н. э. заняла ведущее место в пантеоне как «мать богов». С сер. 2-го тыс. до н. э. во главе пантеона стал *Хумпан*, а К. получила титул его «великой супруги».

КИРКА. Цирцея (Κίρκη), в греческой мифологии волшебница, дочь Гелиоса и Персеиды, сестра колхидского царя Ээта и жены Миноса Пасифаи, тётка Медеи. Обитает на острове Эя среди лесов в роскошном дворце. Дикие животные, населяющие остров, — это люди, испытавшие на себе магию К. Прибывших на остров спутников Одиссея К., опой колдовским напитком, превращает в свиней. Одиссей, отправляющийся спасать спутников, получает от Гермеса волшебную траву «моли», которую необходимо бросить в напиток, приготовленный К., и, выхватив меч, разрушить её злые чары. Одиссей покоряет К., его спутники получают вновь человеческий облик. Проведя у К. целый год счастливой жизни, Одиссей, наставляемый ею, отправляется вопросить о своей судьбе Тиресия в царстве мёртвых (Horn. Od. X 207—574). От связи с Одиссеем у К. родился сын Телегон (букв. «далекорождённый»), впоследствии нечаянно убивший отца (Hug. Fab. 127). К. очищает Мелею и Ясона от совершенного ими убийства брата Медеи Апсирта, но изгоняет их из своих владений (Apol. Rhod. IV 559—572). К. отличается коварством и ревностью. Она превращается в чудовище Скиллу. В мифе о К. заметны мотивы волшебной сказки.

Лит.: Кегелуи К. Töchter der Sonne, Z., 1944, s. 65—91; Lesky A., Aia, «Wiener Studien», 1948, t. 63, s. 22—68. А. Т.-Г.

Миф о К. находит воплощение в итальянской литературе эпохи Возрождения (у Данте, Петрарки, особенно у Боккаччо в книге «О знаменитых женщинах»), во французской и испанской поэзии и драматургии 17 в. (Лопе де Вега, поэма «Цирцея», Кальдерон, драма «Величайшее колдовство, любовь», Т. Корнель, трагедия «Цирцея» и др.). В дальнейшем на сюжет мифа создаются немногие произведения, в числе которых трагедия А. Я. Княжнина «Цирцея и Улисс».



Одиссей и Кирка. Скифос из святилища кабиров в Фивах. 4 в. до н. э. Лондон, Британский музей.

В античном изобразительном искусстве сцены с Одиссеем и К. предстают в произведениях вазописи и стенных росписях. В европейском искусстве сюжет мифа — один из популярнейших в 16—17 вв. (циклы фресок Приматиччо, Гверчино и др.; произведения Аннибале Карраччи, Доменикино, П. П. Рубенса, Я. Иорданса и др.). Чрезвычайно широкое распространение приобрёл миф в музыкально-драматическом искусстве сер. 17 — нач. 19 вв. (Д. Дзампони, П. Циани, М. А. Шарпантье, Г. Пёрселл, К. Ф. Поллароло, К. А. Бадиа, Р. Кайзер, Д. Чимароза, Л. Керубини, Ф. Паэр, Б. Ромберг и др.). Наиболее значительное произведение нашего времени на сюжет мифа — опера В. Эгга «Цирцея» (либретто композитора по драме Кальдерона). См. также ст. *Одиссей*.

КИСАКАИ-ХИМЭ (др.-япон., «дева — раковина с зазубринами»), в японской мифологии земная богиня. Согласно «Идзумо-фудоки», считается дочерью Камимусуби и родственницей О-тоси. В «Кодзики» участвует в мифе об оживлении бога О-кунинуси. Бог О-кунинуси и его братья отправились просить руки богини Ягами-химэ. Богиня, увидев их всех, согласилась стать женой только бога — О-кунину-

си, а братья решили убрать его со своего пути. Они убили его, спусти на него с горы раскалённый камень. Мать О-кунинуси в слезах обратилась к Камимусуби за помощью, и тогда её дочь К. вместе с богиней Умуги-химэ оживила его. Е. С.-Г.

КИТАЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ, совокупность мифологических систем: древнекитайской, даосской, буддийской и поздней народной мифологии.

Древнекитайская мифология реконструируется по фрагментам древних исторических и философских сочинений («Шуцзин», древнейшие части 14—11 вв. до н. э.; «Ицзин», древнейшие части 8—7 вв. до н. э.; «Чжуан-цзы», 4—3 вв. до н. э.; «Ле-цзы», 4 в. до н. э. — 4 в. н. э.; «Хуайнань-цзы», 2 в. до н. э.; «Критические суждения» Ван Чуна, 1 в. н. э.). Наибольшее количество сведений по мифологии содержится в древнем трактате «Шань хай цзин» («Книга гор и морей», 4—2 вв. до н. э.), а также в поэзии Цюй Юаня (4 в. до н. э.).

Одна из отличительных черт древнекитайской мифологии историзация (эвгемеризация) мифических персонажей, которые под влиянием рационалистического конфуцианского мировоззрения очень рано начали истолковываться как реальные деятели глубокой древности. Главнейшие персонажи превращались в правителей и императоров, а второстепенные персонажи — в сановников, чиновников и т. п. Эвгемеризация мифов способствовала и характерному для К. м. процессу антропоморфизации героев, который продолжался в народной мифологии вплоть до позднего времени. Большую роль играли тотемистические представления. Так, иныцы, племена и считали своим тотемом ласточку, писмена ся — змею. Постепенно змея трансформировалась в дракона (лун), повелевавшего дождём, грозой, водной стихией и связанного одновременно с подземными силами, а птица, вероятно, в фэн-хуан — мифическую птицу — символ государыни (дракон стал символом государя).

Миф о хаосе (Хунь-тунь), являвшем собой бесформенную массу, по-видимому, относится к числу древнейших (судя по начертанию иероглифов хунь и тунь, в основе этого образа лежит представление о водяном хаосе). Признаки нерасчленённости (сросшиеся ноги, зубы) обнаруживаются и у ряда мифических предков. Согласно трактату «Хуайнань-цзы», когда не было ещё ни неба, ни земли и бесформенные образы блуждали в крошечной тьме, из хаоса возникли два божества. Представление об изначальном хаосе и мраке отразилось и в термин:



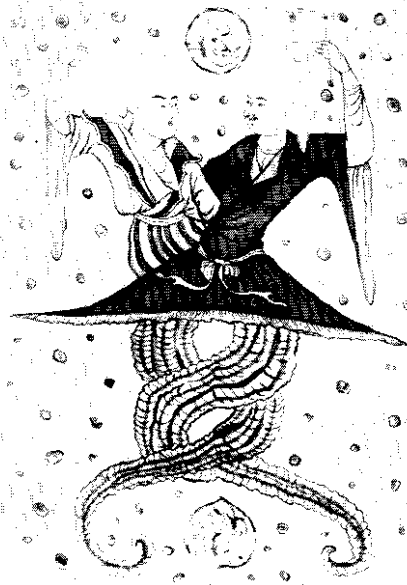
Кирка и её возлюбленные, превращённые в животных. Картина Д. Досси. 1514—16. Вашингтон, Национальная галерея.

«кайпи» (букв. «отделение» — начало мира), которое понималось как отделение неба от земли). В «Хронологических записях о трёх и пяти правителях» («Сань у ли цзи») Сюй Чжэна (3 в. н. э.) говорится, что небо и земля пребывали в хаосе, подобно содержимому куриного яйца. Отделение неба от земли происходило по мере роста *Пань-гу*, с которым связывается и происхождение явлений природы: с его вздохом рождается ветер и дождь, с выдохом — гром и молния, он открывает глаза — наступает день, закрывает — наступает ночь. Когда *Пань-гу* умирает, его локти, колени и голова превращаются в пять священных горных вершин, волосы на его теле — в деревья и травы, паразиты на теле — в людей. Миф о *Пань-гу* свидетельствует о наличии в Китае характерного для ряда древних космогонических систем уподобления космоса человеческому телу, и соответственно о единстве макро- и микрокосма (в период поздней древности и средневековья эти мифологические представления закрепились и в других областях знаний, связанных с человеком: медицине, физиогномике, теории портрета и т. п.).

Более архаичным в стадильном отношении следует признать, видимо, реконструируемый цикл мифов о прародительнице *Нюй-ва*, которая представлялась в виде получеловека-полузмеи (или дракона), считалась создательницей всех вещей и людей (но миф о создании ею вселенной неизвестен). Согласно одному из мифов, она вылепила людей из лёсса и глины. Поздние варианты мифа связывают с ней и установление брачного ритуала. Если *Пань-гу* не творит мир, но сам развивается вместе с отделением неба от земли (лишь средневековые гравюры изображают его с долотом и молотком в руках, отделяющим небо от земли), то *Нюй-ва* предстаёт и как своеобразный демиург. Она чинит обвалившуюся часть небосвода, отрубает ноги гигантской черепахе и подпирает ими четыре предела неба, собирает тростниковую золу и преграждает путь разливу вод («Хуайнань-цзы»). Можно предполагать, что *Пань-гу* и *Нюй-ва* изначально входили в различные племенные мифологические системы, образ *Нюй-ва* возник либо в юго-восточных областях древнекитайских земель (немецкий исследователь В. Мюнке), либо в районе культуры Ба в юго-западной провинции Сычуань (американский учёный В. Эберхард), а образ *Пань-гу* — в южнокитайских областях.

Более широкое распространение имела предания о культурном герое *Фу-си*, но-видимому, первопродке племён и (Восточный Китай, ниже

течение реки Хуанхэ), которому приписывалось изобретение рыболовных сетей, гадательных триграмм (см. *Ба гуа*). Он научил людей охоте, рыболовству, приготовлению пищи (мяса) на огне. Будучи первоначально культурным героем племён и, тотемом у которых была птица, *Фу-си*, возможно, представлялся в виде человекоптицы. Впоследствии, скорее всего к рубежу н. э., в процессе сложения общекитайской мифологической системы стал фигурировать в паре с *Нюй-ва*. На могильных рельефах первых веков н. э. в провинциях Шаньдун, Цзянсу, Сычуань *Фу-си* и *Нюй-ва* изображаются в виде пары сходных



Фу-си и Нюй-ва. Изображение на шёлке. 1-я половина 7 в. Турфан, провинция Синьцзян. Найдки 1928 г.

сущест в туловищами человека и переплетёнными хвостами змея (дракона), что символизирует супружескую близость. Согласно мифам о *Фу-си* и *Нюй-ва*, зафиксированным в начале 60-х гг. 20 в. в изустном бытовании у китайцев Сычуань, они брат и сестра, спасшиеся от потопа и затем вступившие в брак, чтобы возродить погибшее человечество. В письменных памятниках имеются лишь отрывочные упоминания о том, что *Нюй-ва* была сестрой *Фу-си* (со 2 в. н. э.), его женой она впервые названа лишь у поэта 9 в. Лу Туна.

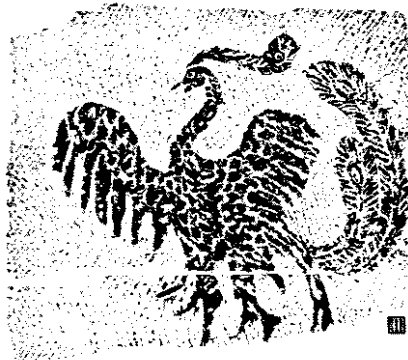
Миф о потопах зафиксирован в литературе ранее других мифов («Шу-цзин», «Шицзин», 11—7 вв. до н. э.), однако стадильно он не относится к числу наиболее ранних мифов. Предполагают, что мифы о потопах родились у китайских племён в районе

рек Хуайхэ и Чжэцзян (современные провинции Аньхой и Чжэцзян), а затем распространились в районы современной Сычуань. Как отмечал американский синолог Д. Бодде, потоп в К. м. не наказание, посланное людям за грехи (так он рассматривается лишь в современных вариантах мифа о *Фу-си* и *Нюй-ва*), а скорее обобщённое представление о некоем водяном хаосе. Это повествование о борьбе земледельцев с наводнением в целях землеустройства и создания ирригации. Согласно записи в «Шуцзине», в борьбу с потоком вступает *Гунь*, который пытается остановить воды с помощью похищенной им у верховного правителя чудесной саморастущей земли (сжан). (Предположительно, в основе этого образа лежит архаическое представление о расширении земли в процессе творения космоса, вошедшее в сказание об обуздании потопа, который в мифах обычно маркирует начало нового этапа развития мира и жизни на земле.) Но побеждает лотоп его сын *Юй*. Он занимается рытьём каналов, землеустройством, избавляет землю от всякой нечисти (очистительная функция, характерная для культурного героя), создаёт условия для земледелия.

Поскольку древние китайцы представляли сотворение мира как постепенное отделение неба от земли, то в мифах есть упоминания о том, что первое время на небо можно было взобраться по особым небесным лестницам (ср. аналогичные представления в шаманизме). В более поздние времена появилась иная интерпретация архаического представления об отделении неба от земли. Согласно этому варианту, верховный правитель *Чжуань-сюй* повелел своим внукам *Ли* и *Чжуну* перерезать путь между небом и землёй (первый поднял небо вверх, а второй придавил землю книзу). Наряду с представлением о небесных лестницах и пути на небо существовали и мифы о горе *Куньдунь* (китайский вариант т. н. мировой горы), которая как бы соединяла землю и небо: на ней находилась нижняя столица верховного небесного владыки (*Шан-ди*). В основе этих мифов лежит представление о некой «мировой оси», которая принимает форму не просто горы, но и возвышающейся на ней столицы — дворца. Другое представление о космической вертикали воплощено в образе солнечного дерева — *фусан* (букв. «поддерживающее тутовое дерево»), в основе которого лежит идея *древа мирового*. На дереве *фусан* живут солнца — десять золотых воронов. Все они — дети магушки *Си-хэ*, живущей за Юго-Восточным морем. Согласно «Хуайнань-цзы», солнце сперва купается в заводи, а затем поднимается на *фусан*

и отправляется в путь по небу. По некоторым версиям, солнце везёт по небу в колеснице сама Си-хэ. Постепенно оно приходит на крайний запад, где садится на другое солнечное дерево *жо*, цветы которого освещают землю (предположительно — образ вечерней зари). С представлением о множественности солнц связан миф о нарушении космического равновесия в результате одновременного появления десяти солнц; наступает страшная засуха. Посланный с небес стрелок *И* поражает из лука лишние девять солнц.

Лунарные мифы явно беднее солярных. В «Шань хай цзине» говорится, что среди Великой пустыни есть гора Жиюэшань (солнца и луны), являющаяся небесным стержнем, в тех краях заходят солнце и луна. Так же как и Си-хэ, Чан-си купает своих детей, т. е. луны. Только возницей луны Цюй Юань называет не мать лун (в солярном цикле мать сама возит сыновей солнца), а особый персонаж — Ван-шу, о котором известно крайне мало. Если солнце ассоциировалось с трёххланным вороном, то луна первоначально, видимо, с жабой (трёххланный в поздних представлениях) («Хуайнань-цзы»). Считалось, что на луне живёт белый заяц, толкущий в ступе снадобье бессмертия (средневековые авторы рассматривали жабу как воплощение светлого начала ян, а зайца — тёмного начала инь). Наиболее ранняя фиксация образов



Чжу-цiao («красная птица») — символ юга. Рельеф на каменном саркофаге. Провинция Сычуань (местность Синьцзинь). Начало нашей эры.

лунных зайца и жабы — изображение на похоронном стяге (2 в. до н. э.), найденном в 1971 под Чанша в Хунани. Если солярные мифы связаны со стрелком *И*, то лунарные — с его женой *Чан-э* (или *Хэ-э*), которая похищает у *И* снадобье бессмертия и, приняв его, возносится на луну, где и живёт одиноко. По другой версии, на луне живёт некто *У Ган*, посланный туда срубить огромное коричневое дерево, следы ударов топора на котором тут же зарастают вновь. Миф этот сложился, видимо, уже в средние века в даосской среде, но представление о лунном дереве зафиксировано ещё в древности («Хуайнань-цзы»).



Элье духи 72 звёзд (цишиэр шашэнь). Китайская лубочная картина. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

Важное значение для понимания К. м. имеют представления о пяти звёздных дворцах (*гун*): среднем, восточном, южном, западном и северном, которые соотносятся с символами этих направлений: Тай-и («великая единица»), Цин-лун («зелёный дракон»), Бай-ху («белый тигр») и Сюань-у («тёмная воинственность»). Каждое из этих понятий было одновременно и созвездием, и символом, имеющим графическое изображение. Так, на древних рельефах кружочками изображали звёзды созвездия Цинлун и тут же рисовали зелёного дракона, Сюань-у изображалось в виде черепахи, перевитой (совокупающей?) со змеей. Некоторые звёзды считались воплощением богов, духов или местом их обитания. Большая Медведица (Бэйдоу) и населяющие её духи ведали жизнью и смертью, судьбой и т. п. Однако в сюжетных мифологических преданиях фигурируют не эти созвездия, а отдельные звёзды, например Шан в восточной части небосклона и Шэнь — в западной (см. в ст. *Ди-ку*).

Среди множества стихий и явлений природы наиболее архаичен бог грома *Лэй-гун*, первоначально он представлялся в зооантропоморфном виде. Возможно, он считался отцом первопредка Фу-си.

В древнекитайском языке само понятие «удар грома» (чжэнь) этимологически связано и с понятием «забеременеть», в чём можно увидеть реликты древних представлений, согласно которым рождение первопредков ассоциировалось с громом или громовником, «громовым драконом». Иероглиф чжэнь означал и «старшего сына» в семье. На рубеже н. э. существовали и представления, о Лэй-гуне как о небесном драконе. В облике изогнутого дугой дракона с головами на концах китайцы представляли и радугу. Такие изображения известны по ханским рельефам. Судя по письменным источникам, существовало разделение на раду-гун — дракона-самца (с преобладанием светлых тонов) и раду-гун — дракона-самки (с преобладанием тёмных тонов). Существовали предания о чудесном зачатии мифического государя Шуна от встречи его матери с большой радугой-гун (драконом?). Ветер и дождь были также персонализированы в виде духа ветра (Фэн-бо) и повелителя дождей (Юй-ши). Фэн-бо представлялся псом с человеческим лицом («Шань хай цзин»), по другим версиям, ассоциировался с птицей, может быть, и с кометой, а также с другим мифическим существом Фэйлянем, напоминавшим оленя с птичьей головой, змеиным хвостом, пятнистого, словно барс (поэт Цзинь Чжо. 4 в. н. э.).

Мир земной в К. м. — это прежде всего горы и реки (ср. средневековое слово *пэньшань* — «реки — горы», означающее «страна», *шаньшуй* — «горы — воды» — «пейзаж», и т. п.); леса, равнины, степи или пустыни практически не играют никакой роли. Графическое изображение понятия «земля» в древней письменности представляло собой пиктограмму «кучи земли», т. е. имело в основе тождество земли и горы. Духи гор характеризовались асимметрией (одноногие, односторонние, трёхглазые и т. п.), удвоением обычных человеческих признаков (напр., двухголовые) или сочетанием черт животного и человека. Странный облик большинства горных духов свидетельствует об их возможной связи с хтонической стихией. Косвенным подтверждением этого могут служить представления о горе Тайшань (современная провинция Шаньдун) как месте обитания повелителя жизни и смерти (некий прообраз хозяина загробного мира), о нижнем мире под землёй, в глубоких пещерах, вход в которые находится на горных вершинах. Духи вод представлены большей частью как существа, имеющие черты дракона, рыбы, черепахи. Однако в текстах начала н. э. они часто антропоморфизированы. Среди духов рек есть мужские (дух реки *Хуанхэ — Хэ-бо*) и женские (богиня реки *Ло — Ло-шэнь*, феи реки *Сяншуй* и т. п.). В качестве духов рек почитали различных утопленников; так, феей реки *Ло* считалась утопившая в ней *Фу-фэй*, дочь мифического *Фу-си*.

Основные персонажи древнекитайской мифологии — культурные герои — первоначально, представленные в древних историзованных памятниках как реальные правители и сановники глубокой древности. Они выступают как создатели культурных благ и предметов: *Фу-си* изобрёл рыболовные сети, *Суй-жэнь* — огонь, *Шэнь-чун* — заступатель, он положил начало земледелию, рытью первых колодезев, определил целебные свойства трав, организовал меновую торговлю; *Хуан-ди* изобрёл средства передвижения — лодки и колесницы, а также предметы одежды из материи, начал устройство общественных дорог. С его именем связывают и начало счёта годам (календарь), а иногда и письменности (по другой версии, её создал четырёхглазый *Цан-цзе*). Всем мифическим первопредкам обычно приписывалось изготовление различных глиняных сосудов, а также музыкальных инструментов, что считалось в древности чрезвычайно важным культурным деянием. В разных вариантах мифа одно и то же деяние приписывается разным персонажам. Это показывает, что связь между определённым героем и соответствующим культурным деяни-

ем окончательно определилась не сразу, что разные этнические группы могли приписывать изобретения своим героям. В древнем трактате «*Гуань-цзы*» огонь трением дерева о дерево добывает *Хуан-ди*, в древнем сочинении «*Хэ ту*» («*План реки*») — *Фу-си*, а в комментариях «*Сицзычуань*» к «*Книге перемен*» и в философских трактатах («*Хань Фэй-цзы*», «*Хуай-нань-цзы*») — *Суй-жэнь* (букв. «человек, добывший огонь трением»), за которым в последующей традиции и закрепляется этот важнейший куль-



Божество местности. Ту-ди. Китайская лубочная картина из Сиани. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград. Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

турный подвиг. Все эти культурные изобретения, кому бы из первопредков они ни приписывались, отражают стадиально далеко не самые ранние представления, так как герои мифов сами изготавливают эти предметы. Более архаичным способом их приобретения считается похищение или получение в виде дара чудесных предметов у их хозяев из иного мира. Сохранился лишь реликт одного мифа такого рода — рассказ о добывании стрелком *И* снадобья бессмертия у *Си-ван-му*. Посещение стрелком *И* хозяйки запада, ассоциировавшегося в К. м. со страной мёртвых, можно истолковывать как получение в загробном мире чудесного снадобья. Это находится в согласии с характером китайского мифологического мышления и позднее с даосским учением, ставившим своей целью поиски способов продления жизни и достижения долголетия. Уже в «*Шань хай цзинь*» есть ряд записей о бессмертных, живущих в далёких удивительных странах.

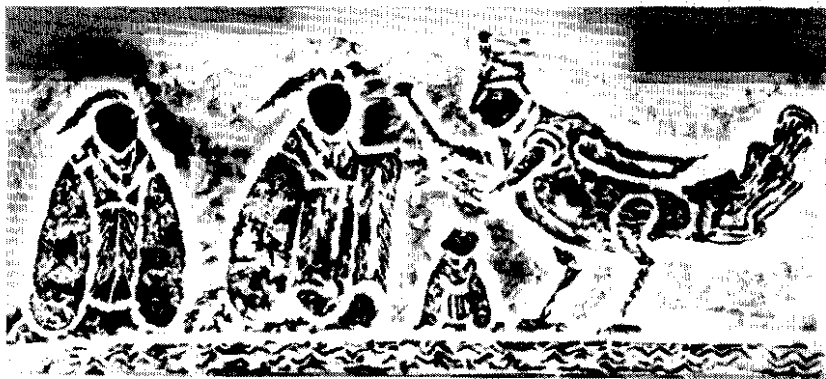
Сама владычица запада *Си-ван-му*, в отличие от других персонажей, имеющих ярко выраженные черты культурных героев, представляет собой совершенно иной тип мифического персонажа, первоначально, видимо, демонического характера. В архаичных текстах она имеет явные черты зооморфности — хвост барса, клыки тигра («*Шань хай цзинь*»). Она вестит небесными карами, по другим источникам, — посылает мор и болезни. Черты барса и тигра, а также её обитание в горной пещере позволяют предположить, что она — горное хтоническое существо, амбивалентное образу матриархальной хозяйки.

Другой демонический вариант мифического героя — разрушитель космического и социального равновесия дух вод *Гун-гун* и мятежник *Чи-ю*. Изображаемый в качестве антагониста — разрушителя космических устоев, зооантропоморфный дух вод *Гун-гун* воевал с духом огня *Чжу-жуном* (борьба двух противоположных стихий — одна из популярных тем архаической мифологии). В стадиально более позднем мифе битва многорукого и многоногого (в чём можно видеть образное отражение архаических представлений о хаосе) *Чи-ю* с государем *Хуан-ди*, олицетворением гармонии и порядка, изображается уже не как поединок двух мифических героев, символизирующих противоположные стихии, а как борьба за власть предводителей различных племён, описываемая как своеобразное состязание в могуществе повелителей стихий в духе шаманского поединка (в частности, духа ветра *Фэн-бо* и повелителя дождя *Юй-ши* со стороны *Чи-ю* и демона засухи *Ба*, дочери *Хуан-ди*, на стороне отца). Засуха побеждает дождь, ветер, туман, и *Хуан-ди* как верховное божество берёт верх над *Чи-ю*. В целом война *Хуан-ди* с *Чи-ю*, типологически сходная с борьбой *Зевса* с титанами в греческой мифологии, может быть представлена как борьба небесного (*Хуан-ди*) с хтоническим (*Чи-ю*). Особое место в древнекитайской мифологии занимают образы идеальных правителей древности, особенно *Яо* и его преемника *Шуня*. *Яо*, как предполагает японский учёный *Митарай Масару*, первоначально был одним из солнечных божеств и мыслился в облике птицы, впоследствии он превратился в земного правителя.

Разрозненные первоначально образы мифологии отдельных древнекитайских племён и племенных групп постепенно складывались в единую систему, чему способствовало развитие натурфилософских представлений и, в частности, различных классификационных систем, среди которых наибольшее значение имела пятиричная система — по пяти стихиям. Под её влиянием четырёхчлен-

ная модель мира превращается в пятичленную, соответствующую пяти ориентирам в пространстве (четыре стороны света + середина или центр), верховный небесный правитель осознаётся теперь уже как божество центра. В надписях на гадательных костях эпохи Шан-Инь (16—11 вв. до н. э.) мы находим знак «ди», бывший своеобразным «титолом» для душ умерших правителей и соответствовавший понятию «божественный предок», «священный предок». (Этимологически сама графема «ди», как предполагает японский учёный Като Цунэката, есть изображение алтаря для жертвоприношений небу.) С эпитетом «шан» — «всрхний», «верховный», «ди» означало верховного небесного владыку (Шан-ди).

В эпоху Чжоу (11—3 вв. до н. э.) в Древнем Китае складывается ещё и культ Тянь (небо) как некоего высшего начала, руководящего всем, что происходит на земле. Однако понятия Шан-ди и Тянь были весьма абстрактны и легко могли замещаться образами конкретных мифических персонажей, что и происходит с оформлением представления о пяти мифических государях. Можно предположить, что зафиксированное в письменных памятниках параллельно с ним представление о саньхуан — трёх мифических государях — Фу-си, Суй-жэпе и Шэнь-нуне (есть и другие варианты) это отражение иной (троичной) классификационной системы, приведшей в средние века



Бог — покровитель врачей Бянь Цяо лечит больного. Рельеф на камне. Начало нашей эры.

к появлению образов трёх мифических государей — неба (Тянь-хуан), земли (Ди-хуан) и людей (Жэнь-хуан). В число пяти мифических государей входили: верховный владыка центра — Хуан-ди, его помощник — бог земли Ху-ту, его цвет — жёлтый, под его покровительством находился храм солнца, с ним были соотнесены многие созвездия центральной части неба, а также Большая Медведица, планета Тяньсин (Сатурн); повелитель востока — Тай-хао (он же Фу-си), его помощник — зелёный дух дерева Гоу-ман, ему подвластны громовник Лэй-гун и дух ветра Фэн-бо, созвездия в восточной части неба и планета Суйсин (Юпитер), ему соответствует весна и зелёный цвет; повелитель юга — Янь-ди (он же

Шэнь-нун), его помощник — красный дух огня Чжу-жун, ему соответствуют различные созвездия в южной части неба, а также планета Инхосин (Марс); божество запада — Шао-хао (его имя «малый светлый» противопоставлено имени повелителя востока — «великий светлый»), его помощник — белый дух Жу-шоу, с ним соотнесены созвездия в западной части неба и планета Тайбай (Венера); владыка севера — Чжуань-суй, его помощник — чёрный дух Сюаньминь, под его покровительством находились храмы луны и повелителя дождя Юй-ши, созвездия в северной части неба, а также планета Чэньсин (Меркурий). В соответствии с пятеричной классификацией каждому из мифических владык как повелителю стороны света соответствовал и определённый первоэлемент, а также время года, цвет, животное, часть тела, например Фу-си — дерево, из животных — дракон, из цветов — зелёный, из времён года — весна, из частей тела — селезёнка, из оружия — секира; Чжуань-суйю — вода, чёрный цвет, зима, черепаха, кишки, щит и т. п. Всё это свидетельствует и о появлении довольно сложной иерархической системы, где все элементы находятся в постоянном взаимодействии, и о возможности передачи одних и тех же представлений с помощью разных кодов («пространственного», «календарно-временного», «животного», «цветового», «анатомического» и т. п.). Не исключено, что в основе этой системы взглядов лежат представления о происхождении людей и космоса из первосущества.

Упорядочение древних мифологических представлений одновременно шло и в плане генеалогической классификации. Древнейшим правителем стал считаться Фу-си, за которым следовали Янь-ди (Шэнь-нун), Хуан-ди, Шао-хао, Чжуань-суй. Эта иерархическая система была заимствована историкографами и способствовала



Чудотворные духи реки. Вверху в центре — предводитель всех речных богов, главный царь драконов Цзун-тун Дэ-шэнь-чжи лун-ван, слева — Сюань-ван, крайний справа царь драконов Лун-ван, крайний справа Сы-цзянцзюнь; ниже — другие божества вод. Китайская лубочная картина. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград. Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

дальнейшей эвгемеризации мифологических героев, особенно после образования Ханьской империи, когда генеалогические мифы стали использоваться для обоснования права на престол и доказательства древности отдельных родов. Большинство мифологических сюжетов реконструируют по памятникам 4 в. до н. э. и более позднего времени. Однако это был уже период, когда в миф верили, видимо, в основном в его эвгемеризованной форме. Об этом свидетельствуют «Вопросы к Небу» («Тянь вэнь») Цюй Юаня, полные недоумения по поводу сюжетов древних мифов и противоречия в них. Впоследствии, в 1 в. н. э. философ-полемист Ван Чун дал развёрнутую критику мифопоэтического мышления с позиций наивного рационализма. Отмирание и забвение древних мифологических сюжетов, однако, не означало прекращения мифотворчества в устной народной традиции и появления новых мифических героев и сказаний о них. Одновременно шёл процесс активной антропоморфизации древних героев. Так, Си-ван-му из зооантропоморфного существа в искусстве и литературе рубежа н. э. превращается в антропоморфную фигуру, даже, видимо, красавицу (в литературе). Рядом с ней на Инанском рельефе (Шаньдун, 2 в. н. э.) изображён тигр — дух запада, принявший на себя её звериные черты (аналогично и в «Жизнеописании



Чжоу-гун — покровитель добродетелей. Китайская народная картина. Акварель. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

Си-ван-му» Хуань Линя, 2 в. н. э.). В эпоху Хань у владычицы запада появляется супруг — владыка востока — Дун-ван-гун. Фигура его моде-

лирована по образцу более древнего женского божества, это особо заметно в его описании в «Книге о божественном и удивительном» [«Шэнь и цзинь», 5 в. (?)], созданной в подражание «Книге гор и морей», где он в отличие от рельефов имеет зооантропоморфный вид (птичье лицо, тигринный хвост).

Мифология даосизма. На рубеже н. э. и в первых вв. н. э. происходит превращение философского даосизма в религию, впитавшую в себя элементы древних народных культов и шаманских верований. При этом даосы активно используют в своих целях и некоторые образы древнекитайской мифологии, в первую очередь Хуан-ди и Си-ван-му. Хуан-ди теряет характер древнего культурного героя и становится первым бессмертным, родоначальником и покровителем даосизма как религиозной системы, хотя это и не приводит к появлению новых мифологических сюжетов о нём. Можно предположить, что такая трансформация образа Хуан-ди была предопределена его местом своеобразного верховного божества (локализованного в центре) в предшествующей мифологической традиции. Иначе произошло с образом Си-ван-му. Она вошла в даосский пантеон уже не как страшная владычица запада, насылающая кары, а как хозяйка снадобье бессмертия. В новых легендах о Си-ван-му само снадобье заменяется пло-



Три мифических государя: в центре — Фу-си держит рисунок с изображением восьми триграмм (ба гуа) и сил тьмы и света (инь и ян), справа — Шэнь-нун («божественный земледелец»), слева Хуан-ди («жёлтый государь»). В поздней народной традиции они почитались богами — покровителями медицины. Китайская лубочная картина. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

Основатель даосизма Лао-цзы верхом на буйволе покидает пределы Китая. Старинная китайская книжная гравюра.





Бог монет Лю Хай играет с золотой жабой. Рядом бессмертные двойники Хэ-Хэ из свиты бога богатства. Китайская лубочная картина. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

дами бессмертия, растущими на волшебном персиковом дереве в её саду (эта связь своеобразного древа жизни с женским божеством зафиксирована в мифологиях разных народов). В соответствии с теорией 5 стихий владычица запада получает и ещё одно имя Цзинь-му («матушка металла»), поскольку металл соотносится с западом, а её супруг Дун-ван-гун соответственно именуется Му-гуном («князем востока»). Переориентация этих персонажей, их связь с идеей продления жизни и бессмертия объясняется тем, что эти проблемы стояли в центре средневекового даосизма, адепты которого занимались алхи-

мией и поисками различных средств продления жизни (с помощью сексуальной активности, особых дыхательных и иных упражнений типа йоги, диеты и т. п.). Неудивительно, что и героями даосских мифов были в основном бессмертные гении. Особо широко были распространены предания о восьми бессмертных, покровителях различных искусств и некоторых профессий, творивших чудеса и бывших постоянными участниками циров у Си-ван-му. В мифологии даосизма большую роль играли и предания о трёх мифических горах Пэнлай, Фанчжан и Инчжоу, плавающих в море, представление о которых было заимствовано из древнекитайской



Патриарх Люй Дунбинь. Один из восьми бессмертных, покровитель литературы и парикмахеров со своими слугами, которые держат меч Люя и тыкву-горлянку со снадобьем бессмертия. Китайская народная картина. Акварель. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

мифологии. Острова эти — своеобразный вариант даосского рая, где живут сонмы бессмертных. Превращение даосизма в религию и разделение «сфер влияния» между буддизмом, конфуцианством (которое было не религией, а этическим учением с элементами культовой практики) и даосизмом привело к тому, что за последним оказалось целиком «право» изгнания всяческих злых духов, унаследованное от шаманизма. В силу этого особую роль в даосской мифологии стали играть различные повелители духов и бесов (напр., Чжан Тянь-ши, Чжун-куй, Цзян-тайгун). Даосский пантеон насчитывает тысячи всевозможных бессмертных, святых, духов, бесов, героев местных культов, персонажей «низшей мифологии», а также более 30 тысяч духов человеческого тела и т. п. Весь этот необозримый пантеон возглавлялся первоначально тремя абстрактными мистическими символами (в этой триаде можно видеть подражание идее трёх государей — сань-хуан древнекитайской мифологии) Тай-чу, Тай-су, Тай-и, по другой версии, — Тянь-и («небесное начало»), Ди-и («земное начало»), Тай-и («высшее единое»). В процессе развития даосской мифологии и её приближения к народным культам постепенно абстрактные категории этой триады были персонафицированы в образах Лао-цзы, Хуан-ди и Пань-гу (иногда Тай-и).

Мифология китайского буддизма. В первых веках н. э. в Китай из Индии через Среднюю и Центральную Азию начинает проникать буддизм со своей развитой мифологической системой (см. ст. *Буддийская мифология*). Приспосабливаясь к местным условиям, буддизм в Китае включил в своё учение некоторые кардинальные идеи традиционной китайской морально-этической доктрины (напр., идею сяо — сыновней почтительности). Со временем (к 8—9 вв.) буддисты стали использовать для своих проповедей и старинные китайские сюжеты, в т. ч. и восходящие к древней мифологии («Сказ-бяньвэнь» о почтительном сыне Шуне). Постепенно происхождение тех или иных буддийских персонажей стало связываться с китайскими героями. Так, появляется предание о том, что бодхисатва *Авалокитешвара* (кит. *Гуань-инь*), известная в Китае (видимо, после 7 в.) главным образом в женской ипостаси, есть перерождение принцессы Мяо-шань, дочери одного из китайских князей (12 в.?), которая отказалась выйти замуж и ушла в монастырь вопреки воле отца. Пройдя через многочисленные испытания, связанные с мезью отца, и побывав даже в преисподней, Мяо-шань встретилась с *Шакьямуни* и была препро-

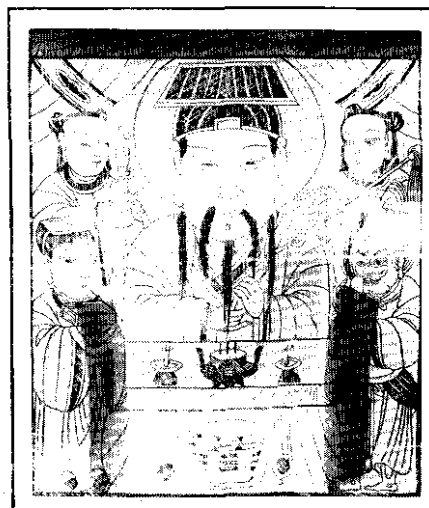
вождена на гору Сяншань на острове Путо (существуют разные варианты этой легенды), где стала бодхисатвой Гуань-инь. В средние же века происходит «натурализация» и других буддийских персонажей, например Кши-тигарбхи (кит. *Дицзан-вак*), в качестве которого, по одной из версий, будто бы был обожествлён некий буддийский монах из корейского царства Силла.

Под непосредственным влиянием буддизма происходит и развитие мифологических представлений китайцев о потустороннем мире и преисподней. В древности взгляды эти были, видимо, весьма смутны. Считалось, что после смерти душа человека попадает к Хуанцюань («жёлтому источнику»), что царство мёртвых располагалось где-то на западе или на северо-западе. В начале н. э. царство мёртвых было локализовано в пределах горы Тайшань, повелитель которой ведал судьбами людей и умерших, а также в уезде Фэнсянь (провинция Сычуань), однако детально разработанные представления об аде (*диюй*) и многочисленных адских судилищах появились в Китае лишь под влиянием буддизма.

Поздняя народная мифология. Наряду с даосской и буддийской мифологическими системами в Китае существовали и различные архаические и вновь возникающие местные народные культы, а также культы конфуцианских мудрецов и различных героев общегосударственного и местного значения. Если для древнекитайской культуры была чрезвычайно характерна историзация мифических героев — первопредков, то для средних веков более характерен обратный процесс — мифологизация реальных исторических деятелей, превращение их в богов — покровителей ремёсел, богов — покровителей городов, отдельных местностей и т. п. Причины подобных обожествлений и установления культа (часто официального, учреждаемого по императорскому повелению) нередко были весьма случайны. Из жизнеописания Лю Бя, полководца 3 в. н. э., основателя царства Шу, известно, что в юности он плёл циновки и соломенные туфли и продавал их, этого было достаточно для обожествления его в качестве бога плетёщиков. Сподвижник Лю Бя Гуань Юй, известный своей верностью и бесстрашием, был обожествлён в качестве бога — стража монастырей, затем могущественного покровителя демонов, а примерно с 16 в. — бога войны (*Гуань-ди*), все эти ипостаси связаны с его воинскими заслугами. В более позднее время реальный герой 3 в. превратился в универсального мифологического благодетеля и заступника. В ряде случаев обожествлённые исторические деятели за-

меняли (и вытесняли) героев древней мифологии, исполнявших те же функции. Так, обожествлённые в 12—14 вв. полководцы 7 в. Цинь Шу-бао и Ху Цзин-дэ стали божествами дверей (*мэнь-шэнь*), заменили древнекитайских богов дверей Шэнь-ту и Юй-лэя. Не исключено, что культ мэнь-шэней к концу 1-го тыс. был совсем забыт и с обожествлением реальных военачальников возрождён вновь (никаких сведений об этом не сохранилось). В некоторых случаях в поздней народной мифологии явно актуализировались древние легендарные персонажи.

К концу 1-го тыс. в Китае происходит всё большее сближение различных мифологических систем и создаётся т. н. религиозный синкретизм и соответствующая синкретическая мифология, объединившая в единую систему персонажей даосской, буддийской и народной мифологии, а также героев конфуцианского культа. Процесс объединения разнородного мифологического материала наиболее активно шёл в деревне, где в маленьком деревенском храме рядом могли стоять статуи Конфуция, Будды и Лао-цзы. В городах и крупных религиозных центрах этот процесс не был завершён, в даосском храме на горе Хуашань кроме даосских святых почиталась, видимо, одна Гуань-инь, в буддийские храмы даосские или народные мифологические персонажи почти не проникали. Однако в народном сознании процесс синкретизации привёл в средние века к появлению



Бессмертный Лю Дун-бинь, как помогающий небу владыка из управы грома со своими слугами. Внизу справа — его ближайший ученик Лю, который держит тыкву-горлянку со сладоблем бессмертия. Китайская лубочная картина. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

сводного пантеона божеств во главе с Юй-ди, образ которого сложился примерно в 8—10 вв. Юй-ди в известной мере заменил верховное божество даосов Хуан-ди и занял место, принадлежавшее в древнейшей мифологической системе Шан-ди. Среди бесчисленного множества мифологи-

Собрание богов. Китайская народная картина типа байфэнь (сто божеств). В верхнем ряду: верховный правитель Юй-ди в окружении слуг, небесного настоящика Чжан Тянь-ши (крайний слева) и бога севера — Чжэнь-у-ди (Сюань-у, крайний справа). В среднем ряду (слева направо): бог очага Цзо-ван, сподвижник Гуань-ди — Чжоу Цан, Гуань-ди, его сын Гуань Пин и высшее даосское божество Юань-ши тянь-зунь. В нижнем ряду (слева направо): бог актеров Эр-лан (Лао-лан-шэнь), будда грядущего Жудай с двумя слугами, боиня горы Тайшань — Тяньсянь яньлян (Бися юань-зюнь) и Гуань-инь. На правом краю (сверху вниз) — триада божеств (сань-гуань): Тянь-гуань, Ди-гуань и Шуй-гуань — соответственно чиновники небес, земли и воды. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.



ческих персонажей синкретического пантеона выделяется ряд устойчивых групп: небесные божества Юй-ди и его свита, божества природы и стихий (бог грома Лэй-гун, богиня молнии Дянь-му, божества ветра, вод, включая и драконов всех родов и рангов, например *лун-ванов* — царей драконов и большинство духов звёзд и т. п.), местности и городов (*Ту-ди*, *Чэн-хуан* и т. п.), дома и общественных зданий (боги дверей — *мэнь-шэнь*, очага — *Цзао-ван*, постели — *Чуан-гун* и *Чуан-му*, отхожего места — *Цзы-гу*, стражи храмов — *целань-шэнь*, покровители ремёсел, отдельных профессиональных групп, торговли, а также домашнего скота), медицины (часто объединяемые одним термином *Яо-ван*, «царь лекарств»), а также боги, защищающие от болезней, например оспы — *Доу-шэнь*, духи, спасающие от заразных болезней, — *вэнь-шэнь* и т. п.), боги-чадоподатели (*Чжан-сянь*, приносящий сыновей, целый сонм богинь-няннян, дарующих детей, к которым, в народном представлении, примыкает и бодхисатва Гуань-инь), боги счастья, долголетия, богатства, духи — служители преисподней, множество привидений, теней, бесов, объединяемых термином *гуй*, и другие представители т. н. низшей мифологии. Из синкретического пантеона следует особо выделить наиболее популярные в старом Китае группы персонажей. Это боги-покровители,

особенно Гуань-ди, боги-чадоподатели, особенно Гуань-инь, боги богатства и долголетия, из домашних богов — стражи дверей и бог очага, наблюдающий за всем, что происходит в доме. Персонажи китайской мифологии, особенно поздней, часто выступая как реальные герои, имеют и посвящённые им праздники (дни рождения и т. п.), отмечаемые по принятому в Китае лунному календарю, в котором продолжительность месяцев связывается с изменением фаз луны.

К. м. оказывала заметное влияние на художественную культуру страны. Однако в силу ранней эвгемеризации, развития конфуцианского мировоззрения и отсутствия эпоса и драмы в Древнем Китае мифология мало отражена в словесном искусстве. Кроме творчества поэта Цюй Юаня, образы древнекитайской мифологии разрабатывались лишь в отдельных небольших поэмах, например в «Фее реки Ло» Цао Чжи (3 в.). В повествовательной прозе, рождающейся в начале средневековья (с 3 в. н. э.) и развивающейся в виде коротких повестей и рассказов типа быличек (о встрече человека с духами), представлены образы в основном даосской и низшей народной мифологии. В сказе — *бяньвэнь*, развившемся в 8—10 вв., разрабатываются в основном сюжеты буддийского содержания, излагаются для народа жития будд



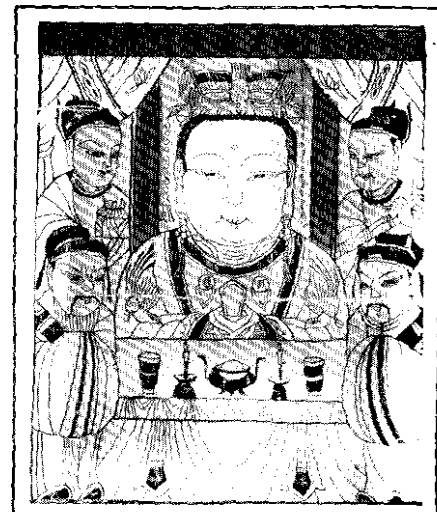
Богиня, предохраняющая детей от глазных болезней. — Яньгуан няннян. Дерево. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

и бодхисатв. Зародившаяся в 12—13 вв. музыкальная драма даёт интересные, хотя и немногочисленные образцы произведений на мифологические сюжеты как даосского (напр., о восьми бессмертных), так и буддийского толка. Выросшие на основе устного сказа книжные эпопеи в отдельных случаях также использо-

Доу-чэнь, няннян, одна из богинь, предохраняющих детей от оспы и кори. Китайская лубочная картина. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.



Шесть богов жилища: бог очага Цзао-ван (вверху в центре), боги дверей — мэнь-шэнь (справа и слева от него), отрок колодца — Цзинъюань тунцзэн (внизу слева), бог места, на котором стоит дом, Ту-ди (внизу в центре) и богиня отхожего места Цзы-гу (на надписи Сянь-гу фу-жэнь). Китайская лубочная картина. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.



вали мифологические темы и образы («Путешествие на Запад» У Чэн-эня, «Возвышение в ранг духов» Сюй Чжун-линя, «Сказание о начале мира» Чжоу Ю — все 16 в.). Во всех этих поздних эпопеях ощущается заметное влияние народной синкретической мифологии. Даже в «Сказании о начале мира» наряду с образами древней мифологии, трансформированными авторским сознанием и изображёнными с помощью художественных средств, заимствованных из исторических эпопей и романов, упоминаются и некоторые буддийские божества, действующие наравне с китайскими демиургами Пань-гу и Нюй-ва. В развивающихся (параллельно с повествовательной прозой крупных форм) литературной новелле (с 7 в.) и народной повести (с 12 в.) эпизодически используются лишь отдельные образы низшей мифологии. Пример такого рода — новеллистическое творчество Пу Сун-лина (17 в.).

В новейшей китайской литературе примером удачного использования мифологических сюжетов могут служить «Старые истории в новом изложении» Лу Синя, в которых он отчасти с сатирическими и полемическими целями переизложил историю стрелка И и его жены Чан-э, повествование об усмирении потопа Юе и др.

В изобразительном и прикладном искусстве (начиная с древней керамики и ритуальной бронзы) весьма активно разрабатывались мифологические темы (практически только зооморфные или иногда зоантропоморфные фигуры). Мифологические сюжеты присутствуют в основном в рельефах и настенной живописи эпохи Хань (3 в. до н. э. — 3 в. н. э.), украшавших главным образом могильные сооружения. К числу наиболее популярных тогда сюжетов относятся изображения зоантропоморфных первопредков Фу-си и Нюй-ва, Си-ван-му, стрелка И, целящегося в солнце, и т. п. С распространением буддизма и строительства буддийских, и в подражание им и даосских храмов появляются скульптурные изображения буддийских и даосских персонажей, а также их портреты в виде фресок и настенной живописи. Те же персонажи появляются и в произведениях средневековых китайских художников (Ван Вэй, У Дао-цзы, Ма Линь и др.), а также в росписях дворцовых комплексов, с развитием ксилографии (с 7—8 вв.) и в гравюре (иллюстрации к произведениям буддийского и даосского канона, отдельные печатные листки типа бумажных иконок, гравюры — иллюстрации к «Книге гор и морей», к мифологическим эпопеям и т. п.). В период позднего средневековья (примерно с 15—16 вв.) мифологические персонажи синкретического народного пантеона становятся

Повелитель пресмыкающихся и насекомых Чун-ван. В верхнем левом углу птица фэн (феникс), в руках у Чун-вана жезл исполнения желаний — жуи. Китайская лубочная картина. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

苗王神之位



постоянными на народных лубках, заменявших китайцам иконы. Лубки такого содержания печатались до конца 40-х гг. в Китае, а в Юго-Восточной Азии (Гонконг, Сингапур и т. д.) распространены и по сей день.

Своеобразие отражения мифологии в китайской культуре проявляется в том, что одни и те же мифологические сюжеты и предствления начиная со времён древности несколько по-разному претворялись в образах словесного и изобразительного ис-

кусств. В одних случаях изобразительные памятники сохраняли более архаичные черты, чем литературные, в других случаях, наоборот, герои-первопредки в памятниках словесного творчества выглядели более архаичными, чем в произведениях изобразительного искусства того же периода.

Лит.: Каталог гор и морей (Шань хай цзин), предисл., пер., коммент. Э. М. Яншиной, М., 1977; Сы ма Цянь, Исторические записки (Ши цзи), пер. и коммент. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина, т. 1, М., 1972; Цюй Я



Бог восточных Мiao-ван. Китайская лубочная картина. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

Юань, Стих, пер. с кит., М., 1956; Георгиевский С., Мифические воззрения и мифы китайцев, СПб., 1892; Алексеев В. М., Китайская народная картина, М., 1966; Болде Д., Мифы древнего Китая, в кн.: Мифология древнего мира, пер. с англ., М., 1977; Васильев Л. С., Культы, религии, традиции в Китае, М., 1970; Лисевич И. С., Древние мифы глазами человека космической эры, «Советская этнография», 1976, № 2; его же, Моделирование мира в китайской мифологии и учение о пяти первоэлементах, в кн.: Теоретические проблемы восточных литератур, М., 1969; Попов П. С., Китайский пантеон, в кн.: Сборник Музея по антропологии и этнографии, в. 6, СПб., 1907; Рифтин Б. Л., Мифология и развитие повествовательной прозы в древнем Китае, в кн.: Литература древнего Китая, М., 1969; его же, От мифа к роману, М., 1979; Сорокин В. Ф., Буддийские сюжеты в китайской драме XIV—XV вв., в кн.: Теоретические проблемы изучения литературы Дальнего Востока, М., 1970; его же, Пьесы «даосского цикла» — жанровая разновидность цзайцзы XIII—XIV вв., в кн.: Жанры и стили литературы Китая и Кореи, М., 1969; Сычев Л. П., Сычев В. Л., Китайский костюм. Символика. История. Трактатка в литературе и искусстве, М., 1975; Юань Кэ, Мифы древнего Китая, М., 1965; Яншина Э. М., Богоборческие мотивы в древнекитайской мифологии, в сб.: Краткие сообщения Института народов Азии, № 61, М., 1963; Яншина Э. М., О некоторых изображениях на рельефах ханьских погребений, «Вестник древней истории», 1961, № 3; Померанцева Л. Е., Поздние даосы о природе, обществе и искусстве, М., 1979.

Рифтин Б., Библиография [по древнекитайской мифологии], в кн.: Юань Кэ, Мифы древнего Китая, М., 1965, с. 478—89; Dogé H., Researches into Chinese Superstitions, v. 1—14, Shanghai, 1914—38; Eberhard W., Localitäten im alten China, t. 1—2, Leiden-Peiping, 1942; Christie A., Chinese mythology, L., 1968; Ferguson J., Chinese mythology, N. Y., 1964 (The mythology of all races, v. 8); Finsterbusch K., Verzeichnis und Motivindex der Han-Darstellungen, Bd 1—2, Wiesbaden, 1966—71; Granel M., La pensée chinoise, P., 1934; Karlgren V., Legend and cults in Ancient China, в сб.: Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities, № 18, Stockh., 1946; Maspero H., Légendes mythologiques dans le Chou King, «Journal Asiatique», 1924, t. 204, № 1; Maspero H., Mythology of modern China, в сб.: Asiatic mythology, L., [1932]; Münke W., Die klassische chinesische Mythologie, Stuttg., 1976; Wetner E. T. S., A dictionary of Chinese mythology, Shanghai, 1932; Ван Сюань-юань, Чжунго-ды шэньхуа юй чуаньшо (Мифы и легенды Китая), Тайбэй, 1977; Вэнь И-до, Шэньхуа юй ши (Мифы и поэзия), в его кн.: Вэнь И-до цзюаньци сюанькань (Избранные произведения), т. 1, Пекин, 1956; Гу Цзе-ган, Гу ши бянъ (Спорные вопросы древней истории), т. 1—7, Пекин, 1926—41; Гу Цзе-ган, Ян Сян-куй, Сань хуан као (Разыскания о трёх государях), Пекин, 1936; Ду Эр-вэй, Чжунго гудай цзунцзюао яньцзю (Исследование древнекитайской религии), Тайбэй, 1959; его же, Чжунго гудай цзунцзюао ситун (Система древнекитайской религии), Тайбэй, 1977; его же, Шань хай цзин шэньхуа ситун (Система мифов «Книги гор и морей»), Тайбэй, 1977; Инь Шунь, Чжунго гудай миньцзю шэньхуа юй вэньхуажи яньцзю (Исследования древних национальных мифов и культуры Китая), Тайбэй, 1975; Мори Кэтаро, Чжунго гудай шэньхуа-чи яньцзю (Исследования древних мифов Китая), пер. с япон., Тайбэй, 1974; Сюй Сюй-яшэ, Чжунго гу ши-ди чуаньшо шидай (Легендарный период в древней истории Китая), Пекин, 1960; Хуан Чжи-ган, Чжунго-ды шуйшэнь (Божества вод в Китае), [Шанхай], 1934; Идзуси Есихико, Сина синва дэисэцу-но кэнкю (Исследования мифов и легенд Китая), Токио, 1973; Каидзика Сигэки, Тогоку-но синва (Китайские мифы), Токио, 1971; Мори Микисабуро, Сина кодай синва (Древние мифы Китая), Токио, 1944; Савамура Юкио, Сина миньэ-но камигами (Китайские народные бо-

жества), Токио, 1941; Сирикава Сидзюка, Тогоку-но синва (Китайские мифы), Токио, 1975.

Б. Л. Рифтин.

КИФЕРОН (Κίφαιών), в греческой мифологии царь Платей, живший возле горы, получившей его имя (топонимический миф). Один из вариантов мифа приписывает К. примирение поссорившихся Геры и Зевса, К. посоветовал Зевсу положить себе на колесницу скрытую одеждой статую девушки. Когда ревнивая Гера, внезапно появившись, сорвала покровы с закутанной фигуры и убедилась, что её ревность не имеет оснований, она простила мужу прошлые измены. В память об этом событии платейцы справляли праздник дедалы (от названия деревянных изображений — «дедалы», Paus. IX 3, 2). Миф объясняет прозвища Зевс Киферонский (IX 2, 4) и Гера Киферонская (Plut. Arist. 11). Знаменитая своими пешерами гора Киферон считалась местом эриний и нимф. М. Б.

КЙЧЕ, КАКЧИКЕЛЕЙ МИФОЛБИЯ, см. в ст. *Индийцев Центральной Америки мифология*.

КИЯМАТ, Кияма́т то́ра (заимствование из араб., через татарское кыямат, «воскресение из мёртвых»), в марийской мифологии загробный мир и имя его владыки, судьи загробного мира (иногда К. считали первого погрёбённого на кладбище). Марийцы ставили в головах умершего три свечи — К., его помощнику (Кияматсаус) и самому покойнику, желая ему добраться до иного мира. Мир мёртвых представляли разделённым на светлую и тёмную части; охраняли его адские собаки (в руки покойника вкладывалась палка, чтобы он мог отогнать собак). К. заставлял умершего проходить по жёрдочке над пропастью с котлом, наполненным кипящей серой: грешник падал в пропасть, оказываясь во мраке ада, хороший человек добирался до светлого мира, где продолжал обычную жизнь (в гроб марийцы клали шёлковую нить, чтобы умерший мог привязать себя к узкому мосту). К. мог отпустить умершего на ночь на землю, и тот требовал от живых сородичей соблюдения номинальных обрядов (марийцы верили, что умершие сами участвуют в поминках).

КЛИМЕНА (Κλυμένη), в греческой мифологии океанίδα (Hes. Theog. 351), супруга титана *Ianeta*, мать Прометея, Эпиметея, Атланта и Мететия (507—511). По другой версии, К. — жена Гелиоса, мать Фаэтона и гелиад. А. Т. Г.

КЛИО (Κλειώ), Кля́я, в греческой мифологии одна из девяти олимпийских муз. Дочь Зевса и Мнемосины (Hes. Theog. 52—54, 77), муза, которая прославляет. С эллинистического

времени считалась музой истории и изображалась со свитком и грифельной палочкой в руках. А. Т. Г.

КЛИТЕМЕСТРА, Клите́мне́стра [Κλυταιρηνόστρα], в греческой мифологии дочь Тиндарея и Леды, супру-



Клитемистра убивает Кассандру. Фрагмент росписи килика из Спины. Ок. 420 до н. э. Феррара. Археологический музей.

га Агамемнона. Однажды отец К. забыл почтить жертвой Афродиту, и разгневанная богиня предсказала, что дочерям Тиндарея суждено быть двух- и трёхмужними. Первой эту судьбу испытала К.: она вышла замуж за *Тантала*, внука Пелона, но Агамемнон, убив Тантала и новорождённого сына К., принудил её стать его женой (Eur. Iphig. A. 1148—1156). В новом браке К. родила трёх дочерей (Ифианассу, Хрисофемиду и Лаодику — согласно «Илиаде», IX 144 след.; в послегомеровской традиции вместо Ифианассы упоминается *Ифигения*, вместо Лаодики — *Электра*) и сына *Ореста*. Вражда К. к Агамемнону, возникшая после убийства её первого мужа и сына, вспыхнула с новой силой, когда Ифигения была принесена отцом в жертву, чтобы обеспечить благополучное отплытие ахейского флота под Троею. Отсутствием Агамемнона воспользовался *Эгисф*, который давно домогался любви К. (Hom. Od. III 248—275). Однако склонить К. к супружеской измене Эгисфу удалось только после того, как он сослал на необитаемый остров придворного сказителя, которому Агамемнон поручил наблюдать за К. Возвратившийся после победы в Троянской войне Агамемнон был убит Эгисфом. С сер. 6 в. до н. э. в литературной традиции в сюжете убийства Агамемнона возрастает роль К. Чаще всего она сама изображается непосредственной убийцей мужа, прикрывая истинную причину преступления (измену с Эгисфом) местью за дочь Ифигению (Aeschyl. Agam. 1412—1421, 1521—1529, 1551—1559).

Иногда сообщается, что К. пошла на убийство Агамемнона, боясь разоблачения в его глазах (Pind. Pyth. XI 22—29). Царствуя после этого в Микенах вместе с Эгисфом, К. в угоду ему всячески притесняет дочь Электру и со страхом ожидает рашущего на чужбине Ореста. Последние минуты жизни К., погибающей от руки сына, изображаются в афинских трагедиях 5 в. до н. э. по-разному. У Эсхила в «Хозфорах» (887—891) она готова с оружием в руках защищать свою жизнь против Ореста, у Еврипида в «Электре» образ К. значительно смягчен, и убивший мать Орест чувствует себя глубоко подавленным, совершив новую кровавую месть. Об отражении сюжетных линий мифа в литературе, изобразительном и музыкально-драматическом искусстве см. в статьях *Агамемнон*, *Ифигения*, *Электра*. В. И. Ярхо.

КЛЯТИЯ (Клѣтѣ), в греческой мифологии: 1) дочь океана и титаниды Тефиды (Hes. Theog. 352). Влюбившись в Гелиоса, но не добившись взаимности, К. впала в безумие, отказывалась от воды и пищи и не могла оторвать взора от возлюбленного, поворачивая голову вслед за двигавшимся по небосклону солнцем. Она приросла к земле и превратилась в гелиотроп — цветок, который постоянно поворачивает венчик вслед за солнцем (Ovid. Met. IV 256—270); 2) дочь Пандарея (Paus. X 30, 2), наложница беотийского царя Аминтора, из-за которой тот стал пренебрегать своей женой. По просьбе последней их сын *Феникс* соблазнил К. Ревнивый отец проклял сына, призвав эриний и сде-

менная мать»), в мифологии ацтеков богиня земли и смерти, мать бога солнца *Уицилопочтли*. По мифу, К. была благочестивой вдовой и жила вместе со своими сыновьями — Сенцон Уицнау («400 жуан-звезд») и дочерью Койольшауки — богиней луны. Каждый день К. поднималась на гору Коатепек («змеиная гора»), чтобы принести жертву. Однажды на вершине горы к ней упал с неба шар из перьев, который она спрятала за пояс; этот шар мгновенно исчез. Вскоре К. почувствовала, что она беременна. Узнав об этом, дети пришли в ярость, и дочь посоветовала братьям убить опозорившую себя мать. Но дитя в чреве К. обещало защитить её. Когда убийцы приблизились, Уицилопочтли, родившись, начал на них и обратил в бегство, а Койольшауки отрезал голову К. — олицетворение земли, из которой каждый день появляется солнце (Уицилопочтли), прогоняя луну и звезды. Одновременно К. — богиня смерти, т. к. земля пожирает всё живущее. Р. К.

КОДЕШ, Кордеш, в мифологии причерноморских адыгов (шапсугов) божество моря. Согласно мифологическим представлениям, К. — большая рыба, удерживающая море в своих берегах. К К. обращались рыбаки с мольбой о большом улове; в честь К. зимой устраивали праздник, участники которого обливали друг друга морской водой. В топонимике сохранились следы культа этого божества: селение Малое Псеушко (Туапсинского района Краснодарского края) местными жителями называется Куадашахп («место приношений Кодешу»), мыс недалеко от города Туапсе именуется Кодош (Кодос, Кодеж). М. М.

КОЗЁЛ. Мифологические представления о К. подчёркивают прежде всего его исключительную сексуальность (в сниженном виде — похотливость) и плодовитость. Отсюда его связь с божествами и другими мифологическими персонажами, олицетворяющими эти качества, — литовским Перкунасом, славянским Перуном, скандинавским Тором — вплоть до громовержца в т. н. основном индоевропейском мифе, а также божествами, так или иначе связанными с плодородием, в частности с буйной растительностью — Пушаном у индийцев (при жертвоприношении коня он получал в качестве своей доли К.), поэтому колесница его, так же как колесница Перкунаса, Перуна, Тора и др., запряжена К.; ср. выражение «служить за козла на конюшне»), Пушкайтсом у пруссов (Пушкайтс связывается с бузиной, которая в других традициях, например у румын, соотносится с К.), Паном у греков (имена Пана, Перуна, Пушкайтса,

вероятно, восходят к общему индоевропейскому корню *pus*, «расцветать, делать плодородным»). Аспект плодородия подкрепляется также свидетельствами, почерпнутыми из ритуальной сферы. С Пушкайтсом соотносится обряд жертвоприношения К. и связанная с ним символика изобилия (ср. также мотив жертвоприношения К. козлоному, козлорогому и козлородому Пану, сопоставимый с мотивом превращения в К. Диониса, в свиту которого входит Пан). Русская сказка о «козе лупленой» и словацкая ритуальная игра в козу содержат мотивы выживания козой из своего жилища всех других животных и последующего изгнания самой козы пчелой или ежом. Насильственное извлечение мифологического персонажа, олицетворяющего плодородие, из своего убежища позволяет — через ряд промежуточных этапов — сопоставить козу с образами древних переднеазиатских божеств плодородия типа хеттского Телепинуса, также ужаленного пчелой и после этого вышедшего наружу. В некоторых традициях ритуалы плодородия предусматривали сожигание женщины с К.

Вместе с тем наряду с аспектами плодородия в мифах и особенно в восходящих к ним традиционных представлениях фигурирует бесполое и непригодное К., иногда козы (ср. выражения: «как от козла ни шерсти, ни молока», «козла доить» и др.), некая его сомнительность, нечистота, несакральность (ср. противопоставление К. или козлищ аглицу). К. связывается и с нижним миром и тем самым с жертвоприношением особого рода: по славянским поверьям, водяного можно умиротворить шерстью чёрного козла, злой домовый мучает всех животных, кроме К. и собаки (ср. также представление о козлином копыте дьявола); у некоторых народов во время похоронного обряда чёрный козёл приносился в жертву, чтобы служить умершему пищей, которая поможет ему возродиться (следы этих представлений прослеживаются в библейском сюжете «козла для отпущения грехов», Лев. 16, 9—10). Мотив жертвоприношения прослеживается также в поздних (в основном фольклорных) источниках. В сказке об Алёнушке и братце Иванушке обнаруживающей несомненные связи с ритуалом, подчёркивается мотив замышляемого убийства обращённого в К. Иванушки; при этом убийство изображается как некое жертвоприношение («огни горят горячие, котлы кипят кипучие, точат ножи булатные, хотя козла резать...»). Ср. также выражения «забывать козла», «драть козу», «драть, как Сидорову



Коатликва.
Базальт. Ацтеки.
Мехико. Национальный музей
антропологии

лав так, чтобы у того никогда не было сына (Нот. II. IX 440—484; Schol. Нот. II. IX 448) (вариант: ослепил сына). М. Б.

КОАТЛИКВЭ («она в платье из змей»), Коатлантонан («наша

козу»). В этом же контексте находятся и такие обрядовые действия, как рождественские и масленичные обходы «туроня» в сопровождении старого деда-стрелка, пытающегося стрелой или палкой поразить «туроня», или игры ряженых с козой, причём сначала поётся: «Где коза ходит, там жито родит ..., где коза ногою, там жито копною ...» (аспект плодородия), после чего козу убивают стрелой, затем она вновь оживает, и снова поётся песня о плодородии. В последнем обряде, как и в русской сказке, выделяются два мотива: мотив не состоявшегося заклания К. или козы (смерть оказывается мнимой, или же после смерти снова наступает жизнь) и мотив трагичности (К. — превращённый Иванушка; «туроня» изображают два человека; ср. загадки о К.: «С бородой уродился, богу угодили, святой быть не может», «С бородой, а не мужик» и представление о К. как превращённом добром молодце в сказке «Сопливый козёл», — Афанасьев, № 277).

Мифологическая история К. углубляется с привлечением материалов палеолитической живописи, а также искусства и фольклора позднейших эпох (сюжеты типа «К. у дерева» или «К., запутавшийся в ветвях» — статуэтка из Ура, вплоть до «Как пошёл наш козёл да по ельничку ...»), установлением связи К. с другими божествами — Герой, Дюнисом, Афродитой; Агни, Варуной, Индрой; Мардуком, Таммузом, Нингирсой, Эйя и др. Иногда с К. соотносятся некоторые мифологически и сакрально отмеченные атрибуты, позволяющие восстановить важные звенья мифологических представлений о связи К. с божествами грозы. Эгис, или эгида (собств. «козья шкура») — атрибут Зевса, Афины, иногда и Аполлона. По Гомеру, эгида представляет собой щит, изготовленный Гефестом для Зевса (отсюда Зевс-Эгиох). Позднее считалось, что эгида — это шкура козы Амалфея, натянутая на щит (некоторые исследователи видят здесь воспоминание о древнейшем обычае защищать левую руку козьей шкурой); другой вариант мифа изображает эгиду как огнедышащее чудовище; порождённое Геей и убитое Афиной, сделавшей себе из него щит (с сер. 6 в. до н. э. щит-эгида из козьей шкуры становится постоянным атрибутом Афины; ежегодно на Акрополе в жертву Афине приносился козёл, шкура которого как эгида возлагалась на статую богини); ср. также представление о К. как символе тучи, скрывающей молнии Зевса, и индоевропейский образ К. как зоо-молнии, грома.

кой (ср. *Sarcicognus*, или «рогатый К.»); Козерог как один из знаков Зодиака, название месяца, связанного с К. в китайском и некоторых других анимальных календарях; К. как мифологический бог убывающего года, в отличие от барана как бога прибывающего года и т. п. Ср. также символику образа К. в народной медицине, геральдике, толкованиях снов (сладострастие, плодородие, богатство, жизнь — смерть, глупость, непостоянство в любви) и т. д.

Лит.: Богатырев П. Г., Вопросы теории народного искусства, М., 1971, с. 34—37; Топорова В. Н., Русское «заби(ва)ть козла», в сб.: *Studia linguistica A. V. Issatschenko. Lisse, 1978*; Frazier J. G., *The Scapegoat*, L., 1925. В. Н. Топорова.

КОИ (Κοιός), в греческой мифологии титан, сын Урана и Геи, брат и муж титаниды Фебы, родившей Лето и Астерию, дед Аполлона, Артемиды и Гекаты. Участвовал в титаномахии и был вместе с братьями сброшен Зевсом в тартар (Hes. Theog. 134, 404—410, 717—735).

КОЯТЪБЫЛЬ («медведь»), в кетской мифологии сын мужчины и медведицы, нашедшей своего будущего мужа мёртвым в старой берлоге и оживившей его. К. является персонажем, обратным по отношению к *Кайгусь* — сыну медведя и женщины. Миф о К. принадлежит к числу охотничьих промысловых (по происхождению тотемистических) мифов. В мифах о К. и Кайгусь одна фратрия была представлена медведем (медведицей), другая — человеком, вступающим в брак с медведем.

Лит.: Алексеев Е. А., Культ медведя у кетов, «Советская этнография», 1960, № 4. В. И. и В. Т.

КОКЙТ, Коцйт (*Κοκχίτης*, букв. «река плача»), в греческой мифологии одна из рек в аиде — царстве мёртвых, отличающаяся ледяным холодом. Чтобы попасть в аид, душам умерших необходимо было преодолеть К. и другие подземные реки (см. в ст. *Аид*).

КОЛЕСО, колесница, в мифологиях индоевропейских и ряда других народов астральные символы (солнца, Большой Медведицы и др.). В широком распространённом мифологическом сюжете о состязании двух героев — солнечного (весеннего) и зимнего солнечный герой предстаёт в виде К., которое катится с горы и убивает своего противника (осет. *колесо Балсага*, адыг. *жан-шарх* и др.). В индийском (ведийском) мифе солнечный бог *Сурья* во время состязания теряет К. своей колесницы, которое похищает громовержец *Индра*, убивающий этим К. демона; потерянное К. с помощью Индры подбирает конь *Эташа*, укрепляет его

цы. Образ колесницы громовержца (Индры в ведийской мифологии, Тора — в германо-скандинавской мифологии, Перкуна — у литовцев, Перуна — у славян) первоначально символизировал его связь с солнцем; он известен также и в христианской иконографии (ср. колесница Ильи-пророка).

Общее для всех ранних индоевропейских традиций (индоиранской, хеттской, греческой, германской и др.) представление о колеснице солнца, запряжённой конями, уже во 2-м тыс. до н. э. распространяется (как и сама колесница) в культурах Евразии. О такой колеснице солнца говорится в гимне египетского фараона Эхнатона; сходное представление западных семитов зафиксировано в Библии, где рассказывается, что, борясь с идолопоклонниками, царь Иосия «колесницы солнца сжёг огнём» (4 Царств 23, 11); в угаритском эпосе встречается заимствованное из хеттского особое обозначение вотивного солнечного диска; колесница солнца, запряжённая конями, известна в китайской традиции.

Другой мифологический образ, связываемый с колесницей, — представление о Большой Медведице как колеснице — распространён в древнем Двуречье, у хеттов, в Древней Греции, во Фригии, у балтийских народов, в Древнем Китае (Большая Медведица — «колесница, указывающая на юг»). Образ Большой Медведицы — колесницы отмечен также в мифологических представлениях южноамериканских индейцев бороро. Исследователи подвергают сомнению древность этих представлений, хотя в культурах доколумбовой Америки обнаружены обрядовые игрушечные изображения колесниц, сходные с моделями колесниц из древних культур Ближнего Востока и долины Инда. Священные изображения колесниц, так же как и захоронения вождей (в определённом смысле приравнивавшихся к солнцу) на колесницах (самые ранние захоронения такого типа известны на Ближнем Востоке и Кавказе в 3—2-м тыс. до н. э.), позволяют выявить ранние обрядовые истоки мифологических представлений о колеснице. Мифам о К. соответствует сохранившийся до недавнего времени у многих народов Европы праздник сжигания колеса. По мере выветривания этих ритуальных функций образы К. и колесницы стали пониматься как самостоятельные вне их связи с солнцем.

Лит.: Алборов Б. А., *Легендарное колесо нарских сказаний*, в кн.: *Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института*, т. 27, Орджоникидзе, 1968, с. 142—80; Афанасьев А., *Поэтические воззрения славян на природу*, т. 1, М., 1865, с. 207—13; ... и мифо-

логия, [пер. с франц.], М., 1976, с. 74—76, 104—08, 112—15.

В. В. Иванов.

КОЛЕСО БАЛСАГА, в осетинском нартовском эпосе небожитель. Согласно одному из сказаний, К. Б., охваченное пламенем, несётся с неба на землю через леса и долины, обращая в пепел деревья, препятствующие его бегу, до самого Чёрного моря и там падает в воду. По другому варианту, дочь Балсага (дочь солнца), оскорблённая *Сосланом*, идёт к отцу и просит отомстить Сослану. Балсаг посылает против него страшное, всё сокрушающее колесо. К. Б. ударяет Сослана в лоб и грудь, но они неуязвимы, и колесо спасается бегством. Преследуя К. Б., Сослан обращается с просьбой к различным деревьям преградить путь колесу. Лишь хмелю удалось обвиться вокруг К. Б. и остановить его, в этот момент Сослан выбивает стрелой у него две спицы, затем хватает его. К. Б. просит пощады, и Сослан отпускает его с условием, что оно прекратит борьбу против него. Возвращаясь на небо, К. Б. встречается с *Сырдоном*, обратившимся в старика (в других случаях — старуху, девушку), который даёт ему совет поставить будатные спицы у кузнеца *Курдалагона* и снова идти на Сослана, но так, чтобы застигнуть его врасплох и прокатиться через его колени. Только таким путём он может быть сражён. Когда Сослан усталый лежал после охоты, К. Б. настигло его и перебило ему колени. Этот мотив является наиболее ярким солнечным мифом эпоса.

В одних сказаниях (у осетин-дигорцев) колесо, убившее Сослана, называется «колесо Ойнона», в других (у осетин-иронцев) — «колесо отца Иоанна (Фыд Иуане)», что означает в обоих случаях «колесо Иоанна Крестителя», связанного с солнечным культом. Ср. адыг. *Жан-шарх*.

Б. А. Калоев.

КОЛЯДА, Колёда (от лат. *Calendae*), в славянской мифологии воплощение новогоднего цикла и мифологическое существо, сходное с *Авсеном* (см. также *Божич*). Иногда К. изображал сноп, принесённый в дом на рождество (у поляков), или кукла «колед» (у хорватов). Упоминалась в величальных рождественских песнях — колядках («Пришла К. накануне Рождества» и т. п.), исполнявшихся ходившей по дворам молодёжью и содержавших магические заклятия — пожелания благополучия дому и семье, требования подарков (от хозяев), предрекавших разорение скупым. Иногда сами подарки — обрядовое печенье, *каравай* и т. п. назывались К. Колядование могло сопровождаться ряженьем в коня, козу, корову, медведя и других животных, воплощавших плодородие.

Лит.: Чичеров В. И., Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX вв., М., 1957; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX — начало XX в. Зимние праздники, [М., 1973].

В. И., В.-Т.

КОМИ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. *Финно-угорская мифология*.

КОМФО АНОЧЕ, *Окомфо Анбче* [букв. «жрец Аноче (Аночи или Анокьи)»], герой эпических сказаний и песен ашанти.

В преданиях рассказывается о чудесном рождении К. А. (он родился, держа в руках снадобья и жезл — символ власти); о его раннем развитии (заговорил в шесть месяцев); о чудесных способностях (он умел вызывать дождь, предсказывал события, брошенный им в небо камень превращался в птицу) и т. п.; К. А. обладал чудесной силой (на пальме, на которую он взобрался, остались выемки от его сандалий; он мог пальцами делать лунки на камне), знанием магии, снадобий и амулетов. Юношей К. А. отпугивали странствовать, и те места, где ему был оказан хороший приём, получили его благословение, а те, где его принимали плохо, были им прокляты.

С К. А. связывают возникновение города Кумаси: он посадил дерево, которое выросло за один день, предложил всем ашанти поселиться под этим деревом, названным «Кум», и основать там столицу своего государства. Так появился город Кумаси («Под деревом»). Когда в сражении с соседними домина был убит вождь Кумаси, а также жрец — брат К. А., на престол взошёл Осаи Туту (правитель ашанти в кон. 17 — нач. 18 вв.), а К. А. стал жрецом. Благодаря своим магическим способностям К. А. добился объединения ашанти: на встрече вождей ашанти он подмешал снадобье в пальмовое вино, и те, выпив его, попали в зависимость от Осаи Туту. К. А. предсказывал ход сражений и судьбу сражающихся, указывал табу, от соблюдения которого зависела победа.

С К. А. связывается появление «золотого трона» — символа единства ашанти: К. А. взмахнул жезлом — раздался гром, небо разверзлось, и с него спустился «золотой трон». Вожди срезали ногти на своих руках, К. А. приготовил из них снадобье и съёл его. Дым окутал трон, и вместе с дымом в него вошла душа народа ашанти. Согласно другому варианту, К. А. велел Осаи Туту найти резчика скамеечек. После изготовления скамеечки К. А. стал одержимым и начал танцевать. Нечто спустилось с неба; К. А. его поймал и вместе с золой сожжённого сердца Нтима Гьякарн поместил в среднюю часть скамеечки (трона). Затем К. А. приказал изготовить семь колокольчиков, которые подвесили к скамеечке. Эти колоколь-

чики обозначали семь будущих царей ашанти, при которых их государство должно было оставаться могущественным.

Лит.: Сказки народов Африки, М., 1976, текст № 54; Вологдина В. Н., Фольклор народов ажан и эве, в кн.: Фольклор и литература народов Африки, М., 1970; Rattray R. S., Ashanti law and constitution, L., 1956.

Е. С. Коляра.

КОН, в мифологии индейцев кечуа, юнка, уарочирри бог — «единный, всеведущий, всемогущий и незримый». К. считался сыном солнца и был первым, кто пришёл в те места в начале мира. В теле у него не было костей, и он шёл легко и свободно, по своему желанию опуская горы, чтобы сократить дорогу. Он создал людей и дал им съедобные плоды и всё необходимое для жизни, но люди прогневали его. Тогда К. превратил их землю в пустыню, оставив лишь реки, так что с тех пор пропитание приходится добывать тяжёлым трудом, строя каналы и проводя воду на поля. Появившийся позднее бог *Пачакамак* (которому поклонялись индейцы к нач. 16 в.) прогнал К., а его людей превратил в животных, создав заново людей и съедобные растения.

Ю. Б.

КОНКОРДИЯ (*Concordia*), в Риме персонифицированное и обожествлённое понятие согласия, понимавшегося как согласие между гражданами, народом и сенатом, в эпоху империи — между императорами и их соправителями. Первый храм К. был открыт на Форуме в 387 до н. э. М. Фурием Камиллом по случаю примирения патрициев и плебеев (*Ovid. Fast. I 637; Plut. Camill. 42*), затем отремонтирован и снова посвящён К. после подавления движения Гракхов (как об этом сообщает Аппиан в «Гражданских войнах» I 26), а затем Тиберием в знак согласия в императорской семье. Другие храмы К. сооружались по аналогичным случаям (напр., в 44 до н. э. в память достигнутого при Цезаре согласия между гражданами после окончания Гражданских войн). В эпоху империи К. с эпитетом Августа (как воплощение согласия в войске, между провинциями и Римом и пр.) часто изображалась на монетах и имела святилища в разных частях римского мира.

Е. Ш.

КОНПА, в мифологии кечуа дух — хранитель домашнего очага, домовый. К. считали небольшой камень или любой предмет необычного вида (вплоть до обрывков ткани или осколков стекла). Лишь некоторые К. — охранители хозяйских посевов и скота имели определённую форму: каменные початки кукурузы или клубни картофеля, способствующие урожаю, фигура ламы и др.

С. Я. С.

КОНС (*Consus*), один из древнейших римских аграрных богов, почитавшихся вместе с богиней *Олс*, страж

зерновых запасов, убравшихся на зиму в подземные хранилища. Его закрытый подземный алтарь открывался только дважды в год (21 августа и 15 декабря) в праздник консуалий, когда ему приносились жертвы, устраивались бега, состязались пастухи, украшались венками лошади, мулы, ослы. По преданию, во время консуалий были похищены дочери приглашённых Ромулом на праздник сабинянок. Впоследствии консуалии слились с праздником «конного» *Нептунуса*, а сам К. по созвучию его имени со словом «совет» (*consilium*) считался богом добрых советов (*Dion. Halic. II 31; Serv. Verg. Aen. VIII 636; Plut. Q. R. 48*).

Е. Ш.

КОНСЫГ-БИКА («когтистый старик»), Ялпус-ойка, в мансийской мифологии медведь, предок фратрии Пор. Более древний образ тотемного предка (эпохи материнско-родового строя) — медведица; она родила первую женщину Пор, после чего была убита охотниками, взявшими девочку с собой. Мать, предвидя свою гибель, заповедала дочери обряды почитания медведя. Медведь считался покровителем людей Пор, в мифах выступал как культурный герой — от него люди получили огонь и лук. К.-о. был сыном *Нуми-Торума* (которому самому присущи черты медведя — когти, зубы) и жил в его доме на небе.

КОНЬ, лошадь. Играет важную роль во многих мифологических системах Евразии. Является атрибутом (или образом) ряда божеств. На К. передвигаются (по небу и из одной стихии или мира в другой) боги и герои. В *индоевропейской мифологии* К. принадлежит особое место, объясняющее его роль в хозяйстве и переселениях древних индоевропейцев. В индоевропейском близнецном мифе в виде двух коней представлялись божественные близнецы (ср. др.-инд. *Ашвины*, греч. *Диоскуры*, «дети бога» в *балтийской мифологии*) и связанные с ними два мифологических предводителя — родоначальники племени (англосакс. *Hengist* и *Horsa*). Представляется возможной также реконструкция бога грозы индоевропейской мифологии — *Per(k)upo-s в виде вонна-змееборца на К. (или на боевой колеснице, запряжённой конями), что находит продолжение в представлении о хеттском боге Пирва и родственных по имени богах в других индоевропейских мифологиях, которые также передвигаются на повозках, запряжённых К. (ср. слав. *Перун*). Общим для индоевропейских народов является образ бога солнца на боевой колеснице, запряжённой конями, причём само солнце представляется в виде *колеса*. Сравнение греческой *Πότνια Ἰλίων*, «хозяйка коней» (в роли *Πότνια Ἰφρέων* «хозяйка зверей»),

др.-инд. *Dyāvāprā* «хозяйки благоденствующих лошадей», кельтской богини Эпона (букв. «богиня лошадей»), прусского конского божества позволяет также предположить наличие особого индоевропейского (в большинстве традиций женского) мифологического образа, связанного преимущественно с лошадей (хетт. Пирва мог иметь и женский образ — подобие хуррит. Иштар-Шавушки). Возможно, что малоазиатское представление о женском божестве на К. сказалось и в греческих преданиях об амазонках, по некоторым признакам отождествляемых с хеттами. Рассказы о мифических К. известны в древнеиндийской, кельтской и славянской мифологиях. Соответствие общиндоевропейскому представлению о конях божества можно видеть в ритуале жертвоприношения коня; ср. др.-инд. ритуал убийства коня (*ашвамедха*), приравнивавшегося к трём частям космоса, римский обряд *Equus October* («октябрьский конь») и сходные обряды у славян и германцев. В скандинавской мифологии *древо мировое* называется *Йеггдрасиль* (др.-исл. *Yggdrasil*), что буквально означает «конь Игга», т. е. конь *Одина*; это соответствует обозначению мирового древа в Древней Индии (см. *Ашваттха*). Ряд мифологических и ритуальных представлений, связанных с К. (символ К. у мирового дерева, жертвоприношение коня и т. п.), совпадает у древних индоевропейцев и народов Центральной Азии, говоривших на алтайских, в частности тюркских, языках, что, по-видимому, отражает древние контакты между этими народами. Английский исследователь Э. Паллиблэнк обнаруживает влияние индоевропейской мифологии также и в древнекавказских представлениях о «небесных конях», сопоставляемых с конскими масками из Пазырыкских курганов Алтая. В енисейской, в частности кетской, мифологии сохранились рассказы о происхождении коней у разных народов; согласно А. П. Дульзону, общенисейское название К. (*qus*) восходит к индоевропейскому *ek*os. Ряд исследователей считает также возможной диффузию некоторых мифологических образов, связанных с К., в процессе миграции народов из центров одомашнивания этих животных (Передняя Азия или Юго-Восточная Европа) во 2-м тыс. до н. э.

Лит.: Иванов В. В., Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva* — «конь», в сб.: Проблемы истории языков и культуры народов Индии. Сборник статей. Памяти В. С. Воробьева-Десятовского, М., 1974; Пироп В. Я., Исторические корни волшебной сказки, Л., 1946; Фрейденберг О. М., Поэтика сюжета и жанра, Л., 1936; е же, Миф и литература древности, М., 1978; Azzaroli A., Il cavallo domestico in Italia dall'età del bronzo agli etruschi, в сб.: Studi etruschi, ser. 2, v. 15, Firenze, 1972; Dumézil G., La religion romaine archaïque, P.,

1966; е же, *Mythe et épopée*, P., 1968; Hauschild R., Das Selbstlob (Atmastuti) des somaberäuschens Gottes (gottes) Agni, в сб.: *Asiatica*, Lpz., 1954; Kirfel W., Der *Asvamedha* und *Purusamedha*, в сб.: *Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde*, Festschrift W. Schuhbrink, Hamb., 1951; Puhvel J., Aspects of equine functionality, в сб.: *Myth and lam among the Indo-Europeans*, Berk., 1970; Davidson H. E., *Archaeology and Beowulf*, в кн.: *Beowulf and its analogues*, ed. by G. N. Garmonsway and J. Simpson, N. Y., 1968; Pullen E., Chinese and Indo-European, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1966, № 1; Vigneron P., *Le cheval dans l'antiquité gréco-romaine*, Nancy, 1968, (*Annales de l'Est. Faculté des lettres*, Mémoire, № 35).

В. В. Иванов.

КОПАЛА, в грузинской мифологии локальное божество у хевсуров, из числа хвтишвили (детей *Гмерти*). Народная этимология производит его имя от груз. «комабли» («пастиший посох»). К. совместно с *Иахсари* борется против *дэвов* и одолевает их. В некоторых вариантах мифа К. сливается с *Иахсари* в один персонаж или выступает как двойник последнего (в этом случае он считается хевсурским, а *Иахсари* пшавским божеством). Главное святилище К. находится в Ликокском ущелье, на вершине горы Карати. По хевсурским поверьям, поклонение Каратис джавари (название святилища и одно из имён самого К.) спасает утопающих и полавших под снежную лавину, с ним связывается излечение околдованных и душевнобольных и др.

О. Г.

КОРА (Κόρη, «девушка»), в греческой мифологии одно из имён богини *Персефоны*.

КОРАНИЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. *Мусульманская мифология*.

КОРГОРЪШИ, коловёрши, в восточнославянской мифологии помощники *домового*; видом похожи на кошек. Согласно южнорусским поверьям, приносят своему хозяину припасы и деньги из других домов. Ср. *спорышей* в украинских поверьях.

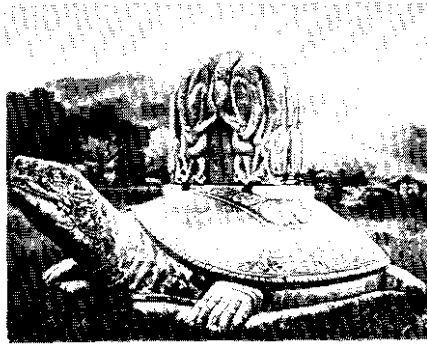
В. И., В. Т.

КОРЕБ (Κόρεβος), в греческой мифологии: 1) юноша, убивший чудовище, пожирившее в Аргосе детей; чудовище послал Аполлон, разгневанный тем, что царь Аргоса Кротоп убил свою дочь Псамафу и бросил собакам Лина — её ребёнка, рождённого от Аполлона (вариант: Псамафа сама выбросила ребёнка, опасаясь гнева отца) (*Stat. Theb. I 570* след.). В наказание за убийство К. было суждено носить священный треножник, пока он не выпадет из его рук. Треножник выпал на горе Герании, и К. основал здесь поселение, ставшее потом одним из крупнейших городов-государств Греции — Мегарами (*Paus. I 43,7*); 2) фригиец, сватавшийся к дочери Приама Кассандре и предложивший за её руку помощь троянцам в борьбе с ахейцами; погиб при взятии Трои ахейцами (*Paus. X 27, 1; Verg. Aen. II 341* след.).

КОРЕЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ. Созданная древними корейцами автохтонная культура испытала с начала н. э. заметное влияние китайской и индийско-буддийской цивилизации. В некоторые исторические эпохи Корея выполняла роль культурно-идеологического посредника между континентальной Восточной Азией и островным миром Тихого океана, прежде всего Японией. Всё это отразилось и на характере К. м. Современные корейские фольклористы обычно пользуются общим термином «сорхва» (сказание) для обозначения всей совокупности жанров народной прозы, куда входят и мифы. (Некоторые ученые склонны даже отрицать существование К. м., рассматривая мифологические рассказы как предания).

Первоначальные записи мифов о «родоначальниках» были сделаны в почти не сохранившихся древних хрониках корейских государств Когурё, Пэкче и Силла. Самые ранние сведения по К. м. содержатся в китайских династийных историях. Более широко и систематизированно К. м. нашла отражение в первой корейской официальной летописи «Самгук саги» («Исторические записи трёх государств», 1145) Ким Бусика. Поздние мифы вошли в «Корё са» («История Корё», 1454). Фрагментарны и близки к жизнорисанию из официальных историй записи ряда мифов и в эпиграфических памятниках Кореи (напр., записи мифа о Чумоне на стелах, посвященных когурёскому государю Квангэтхо-вану, 414, и пуёскому правителю Модуру, 4—5 вв.). Важнейшим источником по ранней К. м. является «неофициальная история» буддийского монаха Ирёна «Самгук

Нобожитель. Фрагмент стеной живописи в когурёской гробнице «Самсильчон». 4—6 вв. Тунгоу (Цзиань, Северо-Восточный Китай).



Мифическая черепаха. Надгробный памятник на могиле силлаского правителя Тхэджон-мурёльвани (Ким Чхунху). 7 в. Кёнджу (Южная Корея).

юса» («События, оставшиеся от времен трёх государств», ок. 1285). Немалую ценность имеют поэтические обработки мифов и исторических преданий, средневековые историко-географические сочинения, старинные корейские энциклопедии, сборники пхэсоль — прозы малых форм (12—17 вв.).

К. м. обладает рядом специфических черт. Она больше связана с историей страны или сказочным миром, чем с миром богов. В письменной традиции отражены в основном древние мифы о первопредках и поздние мифы об «исторических» героях, культовые мифы, связанные с буддизмом и конфуцианством, реже с демонологией. К. м. рано подверглась историзации. Мифические персонажи предстают как полусторические — полубогатые правители или герои древней Кореи, рождающиеся и действующие в хронологически фиксированное время и в географически ограниченном пространстве. Уже в первые записи корейских мифов, относящиеся к 12—13 вв., вводились позднейшие исторические

и бытовые реалии (ср. *Аранбуль* в мифе о Чумоне и др.), что приводило к превращению мифа в предание. Это особенно касается поздних мифов об основателях корейских государств, имеющих исторические прототипы (*Ван Гон*, *Кён Хвон*). Поэтому применительно к письменной традиции речь может идти не более как о реконструкции мифологических представлений. В отличие от письменной. в фольклорной традиции, кроме того, имеются космогонические и антропогонические мифы, мифы о духах и демонах, о животных, происхождении обрядов. Космогонические мифы не образуют целостной системы и представляют собой отдельные мифологические рассказы сказочного типа. К мифам о духах близки средневековые рассказы об удивительном и былички. В К. м. можно выделить мифы об основателях государств (конгук синхва), мифы творения (космогонические, антропогонические и этногонические), мифы о духах, шаманские и религиозные мифы.

В архаических мифах об основателях государств центральное место занимает миф о *Тангуне*, который выступает основателем Древнего Чосона. По китайским источникам, другим «основателем» государства Чосон считается легендарный пришелец из Китая Киджа (Цзи-цзы), которому приписывается «культурная миссия» у древнекорейских племён. Наиболее многочисленны локальные мифологизированные родовые предания. В северных мифах (о Тангуне, о Хэ мосу у северных племён, о *Хэ Пуру* и *Кымва* у восточных племён, о Тонмёне-Чумоне у когурёсцев и др.) отражён путь миграции древнекорейских племён. В южных мифах женские персонажи нередко выступают иноплеменницами — мать *Сок Тхархэ* из легендарного царства Ёгук, супруга основателя

Животные календарного цикла: мышь и лошадь. Фрагмент каменного барельефа на гробнице силлаского воителя Ким Юсина. 7—8 вв. Кёнджу (Южная Корея).





Крылатый тигр. Изображение на корейском военном флаге. Конец 19 в. Ленинград, Музей антропологии и этнографии.

государства Карак *Ким Суро* — из Индии, жёны трёх родоначальников (*Самылла*) страны Тхамна (остров Чеджудо) — японские принцессы. В поздних преданиях об основателях государств действуют вполне реальные исторические личности, но им придан ряд мифологических черт (ср. *Кунъе*, *Кён Хвона*, *Ван Гона*). Во многих архаических мифах первопричина рождения героя находится на небе, но само место рождения почти всегда локализуется в земном пространстве, в пределах Кореи (в мифе о *Тангуне* —

гора *Тхэбэксан*, о *Ким Суро* — гора *Пукквиджи*, о *Ким Альджи* — Девственный лес близ *Кымсона*). В северных мифах местом рождения нередко служит пещера, расселина, в южных — ларец, сундук. Только земное происхождение имеют персонажи преимущественно поздних мифов. Источник рождения либо нисходит с небес на землю (ср. *Хванун*, *Тонмён*, *Пак Хёккосе*, *Ким Альджи*, *Ким Суро*), либо таится в земле и выталкивается из неё наружу (ср. *Самылла*, *Кымхва*, *Кён Хвон*). Время рождения героев, как правило, обозначается эрами правления китайских императоров, циклическим годом или же периодом правления корейских государей. Но в архаических мифах это время скорее квазиисторическое, ибо оно относится к легендарной истории Кореи, где традиционные датировки условны. Разнообразны мотивы чудесного рождения героев. Концепция происхождения мира из космического яйца в К. м. сужена до уровня антропоморфных предков. Здесь мотив рождения из яйца вызвал к жизни целый цикл мифов: Чумон вышел из яйца, рожденного Люхва; Сок Тхархэ — из яйца от супруги правителя страны драконов, доставленного в сундуке морем; Пак Хёккосе — из пурпурного яйца размером с тыкву, оставленного священной белой лошастью; *Ким Суро* — из золотого яйца, круглого как солнце, спущенного на веревке с неба.

Космогонические, антропогонические и этнологические мифы дошли

лишь в устной традиции. В одном из космогонических мифов в небесные светила превратились трое детей (*Хэсун* — солнце, *Тальсун* — луна и *Пёльсун* — звезды), взбравшихся по веревке на небо от преследования тигра. В мифе о *Ёно-ран* и *Сео-нё* герои, будучи олицетворением солнца и луны, выступают как плуты-трикстеры. В мифах горы, моря, реки и равнины — творение рук великанов. Холмы на острове Чеджудо образовались из пыли от ног матушки *Сонмундэ*, хозяйки горы *Халласан*, кото-



Дух тигра. Народный рисунок. Период династии Ли.

Слева — дух — хранитель могилы военного сановника и священное животное. Каменные статуи. Усыпальница *Тонгунмин*. Справа — дух — хранитель могилы гражданского сановника и священное животное. Каменные статуи. Усыпальница *Тонгунмин*.



рая служила для неё изголовьем. Считается, что следы пребывания в Корее матушки *Маго хальми* сохранились в виде дольменов, а гора *Пэктусан* получилась из экскрементов великана. В мифе о лунных и солнечных затмениях царь страны тьмы (*Кемак нара*) посылает «огненных собак» за солнцем и луной. Но им не удалось их украсть: солнце было слишком горячим, луна — слишком холодной. Куски солнца и луны, обгрызанные собаками, не светятся, что и является причиной затмений. Отлив и прилив вызывает морской дракон, вползающий в пещеру и выползающий из неё. Землетрясения случаются с тех пор, как великан, который держит бронзовый столб, подпирающий небо, стал переставлять его с одного плеча на другое.

Антропогонические мифы представлены в нескольких вариантах. Небесная фея, зачавшая от лаврового дерева, породила сына, который после великого потопа вместе со спасенными им отроком, муравьями и москитами попали на остров, где жила старуха с родной и приемной дочерьми.

В мифах о духах отражены первобытные народные верования, панте-

истические по своему характеру. Всю вселенную заполняет сонм божеств и духов, над которыми стоит высший небесный владыка — *Ханымим*. Культ неба изначально был связан с солнцем, светом, что отразилось в древних мифах и ритуальных празднествах с жертвоприношениями небесным духам [у племён пуй-Ёнго («встреча солнца барабаном»), у когурё — Тонмэн («клятва востоку [восходу солнца]»), у восточных йе — Мучхон («танцы небу»), у махан — моление Чхонсину («духу неба»)]. По астральным представлениям древних когурёцев, напоминавшим китайские, солнце изображалось в виде трехлаплого ворона, а луна — в виде жабы. Существовала также вера в священные звёзды, с которыми связывалась судьба людей. Крупные звёзды считались символами великанов, героев, мудрецов, а мелкие — символами простых смертных. В средние века особенно почитались духи звёзд Нонсон (кит. Шоу-син) и Тхэбэксон (кит. Тай-бо), созвездия Большая Медведица (Пукту чхиль-сонсин) и Южной Полярной звезды (Намгык). Облаками, дождём, ветром, громом и молнией ведали свои духи; некоторые из них восходят к китайским. В народной традиции горы, реки, пещеры, камни, скалы, животные и растения населены духами-*каисин*. Пантеон этих духов был различен в арханческой и поздней К. м. Наиболее популярными были духи гор (*сансин*). Нередко с духом гор ассоциировался дух тигра (хосин), хозяина гор. Моря, реки, пруды, болота, колодцы — места обитания духов вод (*мулькэисин*). Возглавляют подводные царства драконы пяти цветов (*ёнван*). Мифы о драконах получили распространение главным образом на южном побережье и островах, мифы о горных духах в материковой Корее. Дракон в этих мифах выступает как творец хороших дел и неперемный символ сана государя. В народных представлениях одушевлёнными считались скалы, пещеры и крупные камни — мегалиты и монолиты.

Много мифических преданий посвящено духам больших старых деревьев. Эти деревья также являются обиталищем духов, которые помогают людям излечивать болезни и приносят счастье. Некоторым растениям придавалось магическое действие (полынь, лавр, персиковое дерево, женьшень). Большое дерево, на которое подвешивали колокольчики и барабан, еще у древних племён хань будто бы воплощало тело духа-покровителя, служило алтарем для жертвоприношений и называлось *сотто*. К сер. 11 в. относится начало поклонения духу — покровителю местности (*Сонан*). Ещё со времен *Силла* (7—10 вв.) по всей Корее обычно ежегодно устанавлива-

лись из дерева, а позже и из камня священные столбы — чансын у входа в селение, монастырь, на обочине дорог. Они выполняли, в частности, функции духов — хранителей. В столбах чансын, алтарях сотто, каменных кучах Сонану, в священном шесте шаманки воплощена концепция мирового дерева (см. *Древо мировое*). В мифах представлены и духи — защитники четырёх (иногда пяти) направлений сторон света (см. *Сасин*). Многочисленны у корейцев домашние духи (*касин*). В К. м. фигурируют и злые духи, черти, привидения. Самым страшным из них считается дух натуральной оспы — *Мама сонним*. У древних корейцев животным, признававшимся предком рода, был медведь

(миф о Тангуне). Тотемами были также петух, сороки, лягушка или улитка, дракон, собака. В средние века мифологизированы жаба, сороконожка, земляной червь, змея, свинья и заимствованы, главным образом китайские (единорог — цилинь, птица — фэнхуан и др.), персонажи.

Шаманские мифы имеют свой иерархический набор божеств и духов, частично воспринятых из народных верований, буддизма и даосизма, частично из китайской и корейской истории (духи героев эпохи Троецарствия, 220—280, в Китае; корейских полководцев), но в большинстве своем выдуманных шаманками. Многие из шаманских духов наделены специфическими функциями. Имеется ряд ми-

Будда Врачующий в окружении учеников и бодхисатв. Фрагмент буддийского иконостаса. Монастырь Енджуса близ Сувона (провинция Кёнгидо, Южная Корея). 18 в.



фов о происхождении шаманства в Корее. Наиболее популярен миф о принцессе *Пари-конджу*.

Культурная мифология в Корее появилась с проникновением из Китая религиозно-философских систем — буддизма, даосизма и конфуцианства. Буддизм официально был введён в Когурё в 372, в Пэкче — в 384, в Силла — в 527–528 и на протяжении тысячелетия оставался государственной религией. Многие божества и духи первобытной религии вошли в буддийский пантеон и были переосмыслены. Так, на каменные идолы — стражи старинных гробниц было перенесено название *Мирык*, т. е. *Майтрея*; изображения духов гор вошли в буддийский иконостас и т. д. В государстве Силла были созданы уникальные буддийские мифы и легенды, отличающиеся от индийских и китайских. Из них особенно интересны для К. м. повествования о чудесах, которые творят Будда Шакьямуни (кор. Сокка [мони]) и его последователи — богиня милосердия *Квансейм* (кит. Гуань-инь, инд. Авалокитешвара), будущий будда *Мирык* (кит. Милэ, инд. Майтрея), небесный будда *Амитхабуль* (*Амитабха*), алмазный будда *Пирочханабуль* (инд. Вайрочана),

бодхисатвы *Мунджу* (инд. Манджушри), *Юма* (инд. Вималакирти) и др. В этих мифах и легендах нередко упоминаются небесные воеводы — стражи буддийской веры (ср. *Кымган ёкса*), четыре небесных владыки (*сачхонван*, инд. *локапалы*), грозные хранители врат (*инван*, инд. *дварапала*), владыка подземного царства (*Ёмна*, инд. *Яма*), эльфы (*якса*, инд. *якша*), небесные музыканты *гандхарвы* и сладострастные соблазнительницы *апсары*. *Даосизм* стал популярен в Корее с 7 в., он оставил заметный след в народном мировоззрении и средневековой литературе. К. м. пополнилась рассказами о даосских небожителях (*сонин*, кит. *сянь*) и небесных феях (*сонбё*, *чхоннё*), об утопических землях и чудодейственных снадобьях вроде эликсира бессмертия (*пульсаяк*). С конфуцианским культом предков и героев древности из Китая пришли предания о мифических и легендарных правителях, совершенномудрых и «образцовых» личностях, включая почитательных сыновей, целомудренных женщин и верных подданных. Их духам в конфуцианских храмах Корея совершалась разного рода обряды с жертвоприношениями. Первыми в корейском

конфуцианском поминальнике стоят *Пань-гу*, затем три китайских мифических правителя — *Тянь-хуан*, *Дихуан* и *Жэнь-хуан*, три божества — *Фу-си*, *Шэнь-нун* и *Хуан-ди*, легендарные государи Древнего Китая — мудрые *Яо*, *Шунь* и *Юй*, тираны *Тан* и *Чжоу Синь*, *Вэнь-ди* и *У-ди*. Особенно популярными в Корее были предания о героях эпохи Троецарствия в Китае. Военачальник *Гуань Юй* (см. *Гуань-ди*) стал богом войны. Другой герой — советник *Чжугэ Лян* впервые именно в Корее стал олицетворением мудрости и смекалки. Конфуцианские идеи пронизывают большинство корейских мифов об основателях древних государств.

Сюжеты и образы К. м. использовали многие корейские литераторы разных эпох. На ранней корейской поэзии «хянга» видно влияние шаманской и буддийской мифологии. В житиях буддийских монахов и биографической литературе немало сюжетов из буддийских и конфуцианских легенд. В сборниках прозы пхэсол мифы, постепенно утратив изначально сакральный характер, были низведены до рассказов о событиях земной жизни. Миф о Тонмёне вдохновил поэта Ли Гюбо на художественное воссоздание в форме одноименной поэмы. В этот же период получила распространение корейская песня о Чхоёне («Чхоёнга»). Мифические персонажи вошли в поэмы-каса поэта Чон Чхолья (16 в.), поэму «Скитания по морю» Ли Банъика (18 в.), поэму анонимного автора «Напевы о Башне небожителей» («Кансоллу», 2-я половина 18 в.) и др. Многие мифы и предания существуют в авторской обработке современных корейских писателей. Персонажи К. м. непременно участвовали в народных драматических представлениях — танцах в масках (*тхаллори*) и театре марионеток (*камёнгык*), в народных маскарадах (*сандэнори*) и народно-эпическом песенном сказе (*пхансори*). Мифические сюжеты отражены в настенной живописи когурёских гробниц 4–7 вв. Символика К. м. встречается на черепице, изразцах и бронзовых зеркалах периода Пэкче и Когурё, селадоне и колоколах периода Корё. Буддийская мифология в её корейской интерпретации нашла яркое воплощение в многочисленных памятниках скульптуры и архитектуры Силла и Корё, в т. ч. в пещерном храме *Соккурам* (8 в.), усыпальницах и пр.



Квансейм (кит. Гуань-инь). Фрагмент стеной живописи, созданной когурёским монахом Тамдзином в храме Хорюдзи (Нара, Япония).

Лит.: Би ч у р и Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. 1, 3, М. — Л., 1950–53; К и м Б у с и к, Самук саги, Издание текста, пер., вступ. статья и коммент. М. Н. Пака, М., 1959; К ю н е р Н. В., Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока, М., 1961; П а к М. Н., Описание корейских племен в начале новой эры

Мифы народов мира. Энциклопедия. (В 2 томах.)
М 68 Гл. ред. С. А. Токарев.— М.: «Советская Энциклопедия»,
1980.— т. 1. А — К. 672 с. с илл.

В энциклопедии излагаются мифологические представления различных народов мира. В ней помещается широкий круг статей о богах, духах, полубожественных и демонических персонажах, эпических героях, а также об основных мифологических мотивах и образах. В ряде статей раскрывается содержание научных теорий в изучении мифологии и роль мифологии в истории культуры. Энциклопедия содержит краткую информацию об отражении мифологических образов и сюжетов в литературе и искусстве.

М 10603—001 подписное. 0504000000
007 (01) — 80

8А

ИБ № 60

Сдано в набор 08.02.79. Подписано в печать 12.10.79. Т-15143. Формат 84×108 $\frac{1}{16}$. Бумага мелованная для офсетной печати Корюковской ф-ки тех. бумаг. Латинская гарнитура. Печать офсетная. Фотоформы текста изготовлены в Ц.Т.МО СССР. Фотоформы иллюстраций изготовлены в ордена Трудового Красного Знамени Первой Образцовой типографии им. А. А. Жданова. Объем издания 70,56 усл. п. л. Уч.-изд. л. 113,87. Тираж 100 000 экз. (1-й изд. 1—50 000) Цена 1 экз. книги 12 руб. 40 коп. Заказ № 1607.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Советская Энциклопедия» 109817. Москва, Ж-28, Покровский бульвар, д. 8.
Ордена Трудового Красного Знамени Калининский полиграфический комбинат Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательства, полиграфии и книжной торговли, г. Калинин, пр. Ленина, 5.

СОКРАЩЕНИЯ

абх. — абхазский	готск. — готский	маньчж. — маньчжурский	см. — смотри
авест. — авестийский	греч. — греческий	мар. — марийский	собств. — собственно
австрал. — австралийский	груз. — грузинский	микенск. — микенский	совр. — современный
адыг. — адыгский	дагомейск. — дагомейский	множ. ч. — множественное число	согд. — согдийский
айнск. — айнский	двойств. ч. — двойственное число	монг. — монгольский	сп. — сравни
аккад. — аккадский	диал. — диалектный	морд. — мордовский	ст. — статья
алан. — аланский	др. — другой	муж. — мужской	стб. — столбец
алб. — албанский	др. — древне...	мусульм. — мусульманский	т. и. — так называемый
алт. — алтайский	евр. — еврейский	н. э. — наша эра	тадж. — таджикский
аморейск. — аморейский	европ. — европейский	назв. — название	тамил. — тамильский
англ. — английский	египт. — египетский	напр. — например	тат. — татарский
араб. — арабский	ед. ч. — единственное число	нач. — начало	тибет. — тибетский
арам. — арамейский	жен. — женский	ок. — около	тохар. — тохарский
арийск. — арийский	зап. — западный	осет. — осетинский	тунг. — тунгусский
ацтекск. — ацтекский	ингуш. — ингушский	палайск. — палайский	тур. — турецкий
б. г. — без года	инд. — индийский	перс. — персидский	туркм. — туркменский
балийск. — балийский	иран. — иранский	пехл. — пехлевийский	пер. — перевод
балкар. — балкарский	ирл. — ирландский	польск. — польский	тыс. — тысячелетие
балт. — балтийский	исл. — исландский	пр. — прочий	турк. — туркский
башк. — башкирский	итал. — итальянский	прус. — прусский	пехл. — пехлевийский
белорус. — белорусский	италийск. — италийский	рим. — римский	угарит. — угаритский
библ. — библейский	казах. — казахский	род. п. — родительный падеж	узб. — узбекский
болг. — болгарский	калм. — калмыцкий	рус. — русский	умбр. — умбрийский
брит. — британский	каракалп. — каракалпакский	сабинск. — сабинский	финик. — финикийский
буддийск. — буддийский	карачаев. — карачаевский	сакс. — саксонский	флам. — фламандский
букв. — буквальный, буквально	кафирск. — кафирский	санскр. — санскрит	франц. — французский
бурят. — бурятский	кельт. — кельтский	сб. — сборник	фриг. — фригийский
в. — выпуск (в библиографических описаниях)	кет. — кетский	св. — свиток	хатт. — хаттский
в. в. — век, века	кирг. — киргизский	сев. — северный	хетт. — хеттский
в т. ч. — в том числе	кит. — китайский	сеит. — сеитский	хорв. — хорватский
вавил. — вавилонский	кн. — книга	серм. — сермский	хуррит. — хурритский
валлийск. — валлийский	коммент. — комментарий	серб. — сербский	черкес. — черкесский
вед. — ведийский	кон. — конец	сиб. — сибирский	чеч. — чеченский
венг. — венгерский	лат. — латинский	сканд. — скандинавский	чеш. — чешский
вост. — восточный	латыш. — латышский	скиф. — скифский	чуваш. — чувашский
вьетнам. — вьетнамский	Лит.: — литература	слав. — славянский	сер. — середина
гагауз. — гагаузский	литов. — литовский	словац. — словацкий	шумер. — шумерский
галльск. — галльский	лувийск. — лувийский	след. — следующий	слав. — славянский
герм. — германский	лужиц. — лужицкий	словен. — словенский	эфиоп. — эфиопский
			юж. — южный
			яван. — яванский
			япон. — японский
			ятвяж. — ятвяжский

ИСТОЧНИКИ

на русском языке					
АВ	«Атхарваведа»	Гал.	Новый завет. Послание к галатам	Ио.	Новый завет. Евангелие от Иоанна
Авв.	Ветхий завет. Книга пророка Авакума	Гоп.-бр. Дан.	«Гопатха-брахмана» Ветхий завет. Книга пророка Даниила	1 Ио.	Новый завет. Первое послание Иоанна
Айт.-бр. Амос	«Айтарейя-брахмана» Ветхий завет. Книга пророка Амоса	Девибхаг.-пур. Деян. Джайм.-бр.	«Девибхагавата-пурана» Новый завет. Деяния апостолов «Джайминья-брахмана»	2 Ио.	Новый завет. Второе послание Иоанна
Апок.	Новый завет. Откровение Иоанна Богослова (Апокалипсис)	Евр. Езд. Екк.	Новый завет. Послание к евреям Ветхий завет. Книга Ездры Ветхий завет. Книга Екклесиаста, или Проповедника	3 Ио.	Новый завет. Третье послание Иоанна
Брахманайв-пур.	«Брахмавайварта пурана»	Есф. Ефес.	Ветхий завет. Книга Есфирь Новый завет. Послание к ефесянам	Иов Иоиль	Ветхий завет. Книга Иова Ветхий завет. Книга пророка Иоиль
Брихад.-уп Брихаддев.	«Брихадараньяка-упанишада» «Брихаддевата»	Зах.	Ветхий завет. Книга пророка Захарии	Иона	Ветхий завет. Книга пророка Ионы
Брихаддх.-пур. Бхаг.-г. Бхаг.-пур. Бхригу-Шат.	«Брихаддхарма-пурана» «Бхагавад-гита» «Бхагавата-пурана» «Бхригу-Шатапатха»	Иаков.	Новый завет. Послание Иакова	Ис.	Ветхий завет. Исход
Быт.	Ветхий завет. Бытие	Иезек.	Ветхий завет. Книга пророка Иезекииля	Иуд. Катха-уп.	Новый завет. Послание Иуды «Катха-упанишада»
Вадж-самх.	«Ваджасанейи-самхита Яджур-веды»	Иерем.	Ветхий завет. Книга пророка Иеремии	Кол.	Новый завет. Послание к колоссянам
Ваю-пур. Вишну-пур. Вишнудхарма-пур. Втор.	«Ваю-пурана» «Вишну-пурана» «Вишнудхар моттара-пурана» Ветхий завет. Второзаконие	Иис. Нав. Иис. Сир.	Ветхий завет. Книга Иисуса Навина «Премудрость Иисуса сына Сирахова» (деветероканоническая ветхозаветная книга)	1 Кор. 2 Кор.	Новый завет. Первое послание к коринфянам Новый завет. Второе послание к коринфянам
				Курма-пур Лев. Лук.	«Курма-пурана» Ветхий завет. Левит Новый завет. Евангелие от Луки

8 СОКРАЩЕНИЯ

Майтр.-самх.	«Майтрайяни-самхита веды»	Яджур-	Apoliod. epil.	Аполлодор. «Библиотека» «Сокращенное изложение»	Theog. frg.	«Теогония» «Фрагменты»
Малах.	Ветхий завет. Книга пророка Малахи	Книга пророка	Apoli. Rhod.	Аполлоний Родосский. «Аргон- навтика»	Hesych.	Гесикий Александрийский «Лек- сикон»
Марканд.-пур	«Маркандейя-пурана»		Apol. Met.	Апулей. «Метаморфозы»	Himer. Orat. Ecl.	Гимерий «Речи» «Эклоги»
Мат.-пур.	«Матсья-пурана»		Aristoph. Acharn.	Аристофан. «Ахарняне»	Hom. Epigr.	«Гомеровские эпиграммы»
Матф.	Новый завет. Евангелие от Матфея	Евангелие от	Av. Eccl.	«Птицы» «Женщины в народном соб- рании»	Hom. Il. Od.	Гомер. «Илиада» «Одиссея»
Мбх.	«Махабхарата»		Equ. Lys. Nub. Pax. Plut. Rap. Thesm.	«Всадники» «Лисистрата» «Облака» «Мир» «Богатство» «Лягушки» «Женщины на празднике Фес- мофорий»	Horat. Carm. Carm. saecul. Ep. Epist. Od. Sat.	Гораций «Стихотворения». «Юбилейный гимн» «Эподы» «Послания» «Оды» «Сатиры»
Мих.	Ветхий завет. Книга пророка Михея	Книга пророка	Vesp. frg.	Фрагменты	Hug. Astr.	Гигин. «Астрономические очер- ки» «Сказания»
Мк.	Новый завет. Евангелие от Марка	Евангелие от	Aristot. Rep. Athen. Poet.	Аристотель. «Афинское госу- дарственное устройство» «Поэтика»	Hymn. Hom. Hymn. Orph. Iuvenal. Lact. Plac. In Stat. Theb. Liv.	«Гомеровские гимны» «Орфические гимны» Ювенал. «Сатиры» Лактанций Плакид. Коммен- тарии к «Иванде» Стация Тит Ливий. «История Рима от основания города»
Найгхант. Наум	«Найгхантука» Ветхий завет. Книга пророка Наума	Книга пророка	AT	Указатель фольклорных моти- вов Aarne — Томпсона: The Types of the Folklore. A classification and biblio- graphy Anti Aarne's Ver- zeichnis der Märchentypen. Translated and enlarged by Stith Thompson	Luc. De dea syr Hermot. Ver. hist.	Лукиан. «О сирийской богине» «Гермотим» «Правдивые истории»
Нсем.	Ветхий завет. Книга Неемии	Книга Неемии	Auf. Geff. Bacchyl. Callim. Hymn. frg. Catull. CIA	Авл. Геллий. «Аттические ночи» Вакхилид Каллимах «Гимны» Фрагменты Катулл Corpus Inscriptionum Atti- carnum («Свод аттических надписей»)	Lucan. Pharsal. Lucr. Lycophr. Lycurg. frg. Macrobi. Sat. Marc. Aurel. Max. Tyr.	Лукиан. «Фарсалия» Лукреций. «О природе вещей» Ликофрон. «Александра» Ливург. «Речь против Леократа» Фрагменты Макробий. «Сатурналии» Марк Аврелий. «К самому себе» Максим Тирский. «Философские сочинения»
Ос.	Ветхий завет. Книга пророка Осии	Книга пророка	Cic De nat. deor. In Verr. CIL	Цицерон. «О природе богов» «Речи против Верреса» Corpus Inscriptionum Latinarum («Свод латинских надписей»)	Myth. Vat. Nonn. Dion.	«Ватиканские мифографы» Нонн Панополитанский. «Песни о Дионисе»
Падма-пур. 1 Парал.	«Падма-пурана» Ветхий завет. Первая книга Паралипоменон	Первая книга	Clem. Alex. Prot.	Климент Александрийский. «Увещания»	Nonn. Marc. Orph. frg.	Нонн Марцелл Orphicorum fragmenta («Фраг- менты орфиков»)
2 Парал.	Ветхий завет. Вторая книга Паралипоменон	Вторая книга	Clem. Rom. Hom Cognat.	Климент Римский. «Беседы» Корнут «Сокращенное изложе- ние греческой теологии»	Ovid. Fast. Heroid. Met.	Овидий. «Фасты» «Героиды» «Метаморфозы»
1 Петр.	Новый завет. Первое послание Петра	Первое послание	Corp. Gloss. lat.	Corpus glossariorum latinorum («Свод латинских глос»)»	Paleph. Parthen.	Палефат. «О невероятном» Парфений. «Любовные рас- сказы»
2 Петр.	Новый завет. Второе послание Петра	Второе послание	Corp. Gloss. lat.	Corpus glossariorum latinorum («Свод латинских глос»)»	Paus. Pherec. Philostr. Heroic. Imag.	Павсаний. «Описание Эллады» Ферекид Филострат. «О героях» «Картины»
Прем. Сол.	«Премудрость Соломона» (де- втероканоническая ветхозавет- ная книга)	де- втероканоническая ветхозавет- ная книга)	Demosth. Orat. Diod.	Демосфен. «Речи» Диодор Сицилийский. «Историче- ская библиотека»	Philostr. iun. Imag.	Филострат Младший. «Кар- тины»
Притч.	Ветхий завет. Книга притчей Соломоновых	Книга притчей	Dion. Cass. Dion. Chrys. Orat. Dion. Halic.	Дион Кассий. «Римская история» Дион Хрисостом. «Речи» Дионисий Галикарнасский. «Римские древности»	Phrynich. frg. Pind. Isthm.	Фриних «Фрагменты» Пиндар. «Истмийские оды»
Пс.	Ветхий завет. Псалтирь	Псалтирь	Etyrn. Magn.	Etyrnologicum Magnum («Большой этимологик»)»	Dith. Nem. Ol. Puth. frg.	«Дифирамбы» «Немейские оды» «Олимпийские оды» «Пифийские оды» «Фрагменты»
Пс. Сол.	«Псалмы Соломона» (апокри- фический ветхозаветный сбор- ник)	«Псалмы Соломона» (апокри- фический ветхозаветный сбор- ник)	Eur. Alc. Andr. Bacch. Cretenses Cycl. El. Hec. Hel. Heraclid. Heracl. Hippol. Ion Iphig. A. Iphig. T. Med. Orest. Phoen. Rhes. Suppl. Troad. frg.	Еврипид. «Алкеста» «Аидромаха» «Вахханки» «Критяне» «Киклоп» «Электра» «Гекуба» «Елена» «Тераклды» «Теракл» «Ипполит» «Ион» «Ифигения в Авлиде» «Ифигения в Тавриде» «Медя» «Орест» «Фивкианки» «Рес» «Иросительницы» «Троянка» Фрагменты	Plat. Conv. Crat. Critias. Euthyd. Gorg. Hipp. Legg. Phaed. Phaedr. Prot. R. P. Tim.	Платон. «Пир» «Кратил» «Критий» «Евтидем» «Горгий» «Гиппий» «Законы» «Федон» «Федр» «Протагор» «Государство» «Тимей»
Рам. РВ Рим.	«Рамаяна» «Ригведа» Новый завет. Послание к рим- лянам	Послание к рим- лянам	Eustath. FGH	Евстафий Fragmenta historicorum grae- corum («Фрагменты грече- ских историков»)»	PLG	Poetae Lyrici Graeci («Греческие лирические поэты»)»
Руфь. Песн.	Ветхий завет. Книга Руфи	Книга Руфи	Firmic. Ma- tern. De err. profan. relig. Fulg.	Фирмик Матерн. «Об ошибоч- ности нечестивых верований» Фульгенций. «Три книги ми- фологии»	Plin. Nat. hist. Plotin. Plut. Alcib.	Плиний. «Естественная история» Плотин. «Энеиды» Плутарх. «Алливиад».
Суд.	Ветхий завет. Книга судей изра- ильтяков	Книга судей изра- ильтяков	Heraclit. De in- cred. Hérodot. Hes. Opp.	Гераклит. «О невероятном» Фрагменты Геродот. «История» Гесиод. «Труды и дни»	Alex. Arist. Adv. stoic. De def. or. De ei delph. De frat. amor. De is. et Os. Numa Quest. conv. Quest. graec. Thes. Pomp. Mela Porphy. De abst. De antr nymph. Vit. Pyth.	«Александр» «Аристид» «Против стоиков» «О падении ораторов» «О дельфийском eis» «О братской любви» «Об Изиде и Озирисе» «Нума» «Застольные вопросы» «Греческие вопросы» «Тезей» Помпоний Мела Порфирий. «О воздержании» «О пещере нимф» «Жизнь Пифагора»
Тайт.-бр. Тайт.-самх. Тандья- Махабр.	«Тайттирия-брахмана» «Тайттирия-самхита Яджурведы» «Тандья-Маха-брахмана»					
1 Тим.	Новый завет. Первое послание к Тимофею	Первое послание				
2 Тим.	Новый завет. Второе послание к Тимофею	Второе послание				
Тит Тов.	Новый завет. Послание к Титу «Книга Товита» (де- втероканоническая ветхозаветная книга)	Послание к Титу «Книга Товита» (де- втероканоническая ветхозаветная книга)				
1 Фесс.	Новый завет. Первое послание к фессалонийцам	Первое послание				
2 Фесс.	Новый завет. Второе послание к фессалонийцам	Второе послание				
Филим.	Новый завет. Послание к Фи- лимону	Послание к Фи- лимону				
Филил.	Новый завет. Послание к Филип- пиям	Послание к Филип- пиям				
1 Царств	Ветхий завет. Первая книга Царств	Первая книга				
2 Царств	Ветхий завет. Вторая книга Царств	Вторая книга				
3 Царств	Ветхий завет. Третья книга Царств	Третья книга				
4 Царств	Ветхий завет. Четвертая книга Царств	Четвертая книга				
Чис. Чханд-уп. Шат.-бр.	Ветхий завет. Числа «Чхандогья-улазышадя» «Шатапатха-брахмана»	Числа «Чхандогья-улазышадя» «Шатапатха-брахмана»				

на латинском языке

Porph.	Порфирион. Комментарии к Горацию	Plat.	к Платону (названия диалогов см. Plat.)	Suida.	Сuida. «Лексикон»
Procl. Christ.	Прокл. «Хрестоматия»	Soph.	к Софоклу	T	Указатель фольклорных мотивов Томпсона: Thompson St. Motif-index of Folk Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballades, Myths, etc.
In Crat.	«Комментарий на Кратила Платона»	Theoc.	к Феокриту	Tacit. Hist.	Тацит. «История»
In Tim.	«Комментарий на Тимей Платона»	Sen. Agam.	Сенека. «Агамемнон»	TGF	Tragicorum graecorum fragmenta (Фрагменты греческих трагиков)
Propert.	Проперций	Serv. Verg. Aep.	Сервий. «Комментарий к Энеиде Вергилия»	Tertull. Adv. Marc.	Тертуллиан. «Проти Маркониана»
Ps.-Eratosth.	Псевдо-Эратосфен. «Преобразование в звезды»	Bus.	«Комментарий к Буколикам Вергилия»	Theocr.	Феокрит. «Идиллии»
Ps.-Plat. Axioch.	Псевдо-Платон. «Аксиох»	Georg.	«Комментарий к Георгиям Вергилия»	Theogn.	Феогид. «История»
Ps.-Plut. De Fluv.	Псевдо-Плутарх. «О названиях рек и гор»	Eccl.	«Комментарии к Эклогам Вергилия»	Thuc.	Фукидид. «История»
Ptol. Herhaest.	Птоломей Гестивон. «Извлечения из Фотия»	Simonid.	Симонид Кеосский. «Фрагменты»	Timoth.	Тимофей. «Фрагменты»
Sapph.	Сапфо. «Фрагменты»	Soph. Ai.	Софокл. «Аякс»	Tirt.	Тиртей. «Фрагменты»
Schol. Aeschyl.	Схолии к Эсхилу (названия трагедий см. Aeschyl.)	Antig.	«Антигона»	Tetz. Antehom.	Цец. «Эпос до Илиады»
Apol. Rhod.	к Аполлонию Родосскому	El.	«Электра»	Posthom.	«Эпос после Илиады»
Aristoph.	к Аристофану	O. C.	«Эдип в Колоне»	Schol. Lycoph.	«Схолии к Ликофрону»
(названия комедий см. Aristoph.)		O. R.	«Эдип царь»	Chil.	«Хилиады»
Eur. (названия трагедий см. Eur.)	к Еврипиду	Philoct.	«Филоклет»	Val. Flac.	Валерий Флакк
Hom. Il.	к «Илиаде» Гомера	Trach.	«Трахинянки»	Val. Max.	Валерий Максим. «Достопримечательности в делах и слова»
Hom. Od.	к «Одиссее» Гомера	Stat. Achill.	Стаций. «Ахиллеида»	Varr.	Варрон
Pind.	к Пиндару	Theb.	«Фиваида»	Verg. Aep.	Вергилий. «Энеида»
(названия од см. Pind.)		Steph. Byz.	Стефан Византийский. «Народоведение»	Eccl.	«Эклоги»
		Stesich.	Стесихор. «Фрагменты»	Georg.	«Георгии»
		Slob.	Стойей	Xenoph. Anab.	Ксенофонт. «Анабасис»
		Strab.	Страбон. «География»	Lac. pol.	«Лаконское законодательство»

ГОРОДА

на русском языке

A.-A. -- Алма-Ата
 Аш. -- Ашхабад
 Душ. -- Душанбе
 Ер. -- Ереван
 К. -- Киев
 Л. -- Ленинград
 М. -- Москва
 М.-Л. -- Москва--Ленинград
 Новосиб. -- Новосибирск
 П. -- Петроград (Петербург)
 СПб. -- Санкт-Петербург
 Тал. -- Таллин
 Таш. -- Ташкент

Тб. -- Тбилиси
Фр. -- Фрунзе

на иностранных языках

Amst. -- Amsterdam
 Antw. -- Antwerpen
 B. -- Berlin
 B. Aires -- Buenos Aires
 Balt. -- Baltimore
 Bdpsl. -- Budapest
 Berk. -- Berkeley
 Bratis. -- Bratislava
 Brux. -- Bruxelles

Camb. -- Cambridge
Chi. -- Chicago

Cph. -- Copenhagen, Hague
 Fr.M. -- Frankfurt am Main
 Gen. -- Genève
 Gött. -- Göttingen
 Hamb. -- Hamburg
 Hdib. -- Heidelberg
 Hels. -- Helsingfors.
 Ist. -- Istanbul
 Kbh. -- København
 L. -- London
 Los Ang. -- Los Angeles
 Lpz. -- Leipzig

Copen.

am Main

Helsinki

Melb. -- Melbourne
Méh. -- México

Mil. -- Milano
 Münch. -- München
 N. Y. -- New York
 Oxf. -- Oxford
 P. -- Paris
 Phil. -- Philadelphia
 S. F. -- San Francisco
 Stockh. -- Stockholm
 Stuttg. -- Stuttgart
 W. -- Wien
 Warsz. -- Warszawa
 Wash. -- Washington
 Z. -- Zürich

АВТОРЫ*

А.А. Аишба, Сухуми
 А.В. Ващенко, Москва
 А.Г. Луидин, Ленинград
 А.М. Дубянский, Москва
 А.И. Зайцев, Ленинград
 А.Ф. Лосев, Москва
 А.У. Мальсагов, Грозный
 А.И. Немировский, Воронеж
 А.Н. Мещеряков, Москва
 А.Н. Седловская, Москва
 А.Х. Танкиев, Грозный
 А.А. Тахо-Годи, Москва
 А. Чинчарауди, Тбилиси
 Б.А. Калоев, Москва
 Б.Л. Рифтин, Москва
 В.К. Афанасьева, Ленинград
 В.Н. Васильев, Москва
 В.Е. Ваглай, Ухта
 В.В. Иванов, Москва
 В.Н. Топоров, Москва
 В.Н. Ярхо, Москва
 Г.Г. Бандиленко, Москва
 Г.М. Васильевич, Ленинград
 Г.Г. Свиридов, Ленинград
 Д.А. Рухадзе, Тбилиси

А.А. А.В.
 А.Г.Л.
 А.Д.
 А.З.
 А.Л.
 А.М.
 А.Н.
 А.Н.М.
 А.С.
 А.Т.
 А.Т.-Г.
 А.Ч.
 Б.К.
 Б.Р.
 В.А.
 В.В.
 В.Е.Б.
 В.И.
 В.Т.
 В.Я.
 Г.Б.
 Г.В.
 Г.С.
 Д.Р.

Е.С. Котляр, Москва
 Е.М. Мелетинский, Москва
 Е.М. Пинус, Ленинград
 Е.К. Симонова-Гудзенко, Москва
 Е.А. Хелицкий, Москва
 Е.М. Штаерман, Москва
 Э.Г. Кикиадзе, Тбилиси
 И.С. Брагинский, Москва
 И.К. Сургуладзе, Тбилиси
 И.Ш. Шифман, Ленинград
 Л.Х. Акаба, Сухуми
 Л.Р. Концевич, Москва
 Л.А. Лелекова, Москва
 Л.Э. Мьяль, Тарту
 Л.Н. Меньшиков, Ленинград
 Л.А. Файнберг, Москва
 Л.Г. Чландазе, Тбилиси
 М.Н. Ботвинник, Ленинград
 М.А. Дандамаев, Ленинград
 М.И. Мижаев, Черкесск
 М.Б. Пиотровский, Ленинград
 М. Холлал, Будапешт
 М.А. Членов, Москва
 М.А. Юсуп, Москва
 Н.А. Алексеев, Якутск

Е.К.
 Е.М.
 Е.П.
 Е.С.-Г.
 Е.Х.
 Е.Ш.
 Э.К.
 И.В.
 И.С.
 И.Ш.
 Л.А.
 Л.К.
 Л.Л.
 Л.М.
 Л.Н.М.
 Л.Ф.
 Л.Ч.
 М.Б.
 М.Д.
 М.М.
 М.П.
 М.Х.
 М.Ч.
 М.Ю.
 Н.А.

Н.А. Брегадзе, Тбилиси
 Н.Л. Жуковская, Москва
 Н.И. Никулши, Москва
 О. Гогичашвили, Тбилиси
 П.А. Гринцер, Москва
 Р.В. Кирижлов, Ленинград
 Р.И. Рубинштейн, Москва
 С.С. Аверинцев, Москва
 С.Б. Арутюнян, Ереван
 С.Л. Зухба, Сухуми
 С.Ю. Неклюдов, Москва
 С.Д. Серебряный, Москва
 С.А. Токарев, Москва
 С.В. Шкунаев, Москва
 С.Я. Серов, Москва
 Т.А. Окаури, Тбилиси
 Т.А. Бражба, Сухуми
 Х.М. Халилов, Махачкала
 Ш.Х. Салакая, Сухуми
 Э.Е. Кормышева (Миньковская), Москва
 Ю.Е. Березкин, Ленинград
 Ю.Х. Сырк, Москва
 Я.В. Чеснов, Москва

Н.Б.
 Н.Ж.
 Н.Н.
 О.Г.
 П.Г.
 Р.К.
 Р.Р.
 С.А.
 С.Б.А.
 С.З.
 С.Н.
 С.С.
 С.Т.
 С.Ш.
 С.Я.С.
 Т.О.
 Х.Б.
 Х.Х.
 Ш.С.
 Э.К.
 Ю.Б.
 Ю.С.
 Я.Ч.

* Список авторов дан в соответствии с сокращениями, расположенными в алфавитном порядке.